

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II. — «ANALECTA OSBM» — Sectio I.

Ieromonaco PANTELEIMON (Denys TROFIMOV), OSBM

**I DIBATTITI SUL FUOCO PURGATORIO
AL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE
(1438–1439)
COME CULMINE DELLA CONTROVERSIA
SULLA SORTE DEI DEFUNTI
TRA ORIENTE E OCCIDENTE**



ROMAE – 2015

PP. BASILIANI – VIA SAN GIOSAFAT 8 (AVENTINO)

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО
ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

СЕКЦІЯ - I - СЕКТІО

СЕКЦІЯ - I - SECTIO

ПРАЦІ - OPERA

Том - 54 - Vol.

Ієромонах ПАНТЕЛЕЙМОН (Денис Трофімов), ЧСВВ

**ДЕБАТИ ПРО ВОГОНЬ ЧИСТИЛИЩА
НА ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТІЙСЬКОМУ СОБОРІ (1438-1439)
ЯК КУЛЬМІНАЦІЯ КОНТРОВЕРСІЇ ПРО ДОЛЮ ПОМЕРЛИХ
МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ**

Рим - 2015 - Romae

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II. — «ANALECTA OSBM» — Sectio I.

Ieromonaco PANTELEIMON (Denys TROFIMOV), OSBM

**I DIBATTITI SUL FUOCO PURGATORIO
AL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE
(1438-1439)
COME CULMINE DELLA CONTROVERSIA
SULLA SORTE DEI DEFUNTI
TRA ORIENTE E OCCIDENTE**



ROMAE - 2015

PP. BASILIANI - VIA SAN GIOSAFAT 8 (AVENTINO)

Imprimi potest

Romae, e Curia Generali Ordinis Basiliani S. Josaphat,
die 3.VII.2015.

P. GENESIUS VIOMAR, OSBM
Protoarchimandrita

ISBN 978-966-658-340-9

© Iura editionis et versionis reservantur
Видавництво «Місіонер», 2015

Видавець і виготовлювач
Видавничо-виробниче підприємство «Місіонер».
80300, м. Жовква, Львівська обл., вул. Василянська, 8
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 2507 від 25.05.2006 р.
redakzia@missioner.com.ua
www.missioner.com.ua

ISBN 978-966-658-340-9



9 789666 583409

Ἄληθῶς ματαιότης τὰ σύμπαντα· ὁ δὲ
βίος σκιά καὶ ἐνύπνιον· καὶ γὰρ μάτην
ταράττεται πᾶς γηγενής· ὡς εἶπεν ἡ
γραφὴ· ὅτε τὸν κόσμον κερδήσομεν·
τότε τῷ τάφῳ οἰκήσομεν·

(Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικῶν,
ὁ Κανὼν, Ὡδὴ γ', Κάθισμα)

INTRODUZIONE

Il Simbolo di fede Niceno-Costantinopolitano contiene le parole: «Crediamo (Credo) [...] in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, [...] egli [...] verrà nuovamente nella gloria per giudicare i vivi e i morti e il suo regno non avrà fine. [...] aspettiamo (aspetto) la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro»¹. Qui si esprime la speranza con cui i seguaci di Gesù Cristo vivono dai tempi apostolici. Queste parole rimangono l'unica (se non prendiamo in considerazione la condanna della dottrina dell'*apocatastasi* di Origene) definizione sul destino dei defunti di carattere dogmatico-dottrinale condivisa finora dall'Oriente e dall'Occidente. Nel corso dei secoli i cristiani occidentali e quelli orientali si sono allontanati nella comprensione del mistero della vita dopo la morte. Le divergenze escatologiche che fino ad oggi causano la separazione tra Oriente e Occidente per la prima volta furono rivelate nel XIII secolo, in seguito andarono aggravandosi e purtroppo non sono state ancora superate. Nondimeno lo sviluppo del dialogo ecumenico e il rinnovamento dell'escatologia del secolo scorso che caratterizzano sia la teologia protestante sia la cattolica, sia l'ortodossa infondono la speranza di una mutua riconciliazione e del raggiungimento di un accordo sui temi escatologici.

¹ «Πιστεύομεν [...] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ [...] πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος [...] Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος (Credo [...] in unum Dominum Iesum Christum, filium Dei unigenitum [...] iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos: cuius regni non erit finis [...] exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi)», in *DH* 150.

1. L'attualità della questione escatologica

1.1 *La svolta escatologica nella teologia occidentale*

Le premesse della svolta escatologica si rivelarono tra i teologi protestanti tedeschi già alla fine dell'Ottocento. In seguito gli orrori della prima guerra mondiale e delle conseguenti rivoluzioni europee stimolarono i pensatori religiosi di quel tempo a meditare sulla predestinazione e sul futuro definitivo del genere umano: ciò fu collegato con la rivalutazione del ruolo dell'escatologia per la dottrina cristiana. Così uno dei pionieri della svolta escatologica, Karl Barth, affermava: «Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente a che fare con Cristo»². Questa posizione è stata condivisa da numerosi noti teologi sia protestanti sia cattolici, tra i quali si possono menzionare: Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg ecc.³. Così negli anni 50-60 la svolta escatologica divenne «il segno dei tempi»⁴ anche della teologia cattolica che culminò nel Concilio Vaticano II⁵. Riflettendo su questi processi e tirando le somme, l'allora cardinale Joseph Ratzinger scriveva nel 2000: «In effetti la teologia contemporanea, sia in campo evangelico-luterano sia in campo cattolico, ha riscoperto l'escatologia non più come una sezione latitudinale o periferica dell'intelligenza della fede, ma come una dimensione essenziale del mistero cristiano»⁶.

Con la svolta del XX secolo l'escatologia è diventata una prospettiva di tutta la teologia e nello stesso tempo molti aspetti dell'insegnamento tradizionale della Chiesa, formati all'epoca della scolastica, sono stati oggetto di critica e di ripensamento. Per esempio sono state messe in discussione le dottrine sullo stato intermedio, sull'anima separata, sul purgatorio e sul doppio giudizio come dottrine che non hanno un solido

² K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 295.

³ Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 26-27.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 31.

⁵ Sul rinnovamento dell'escatologia cf. C. SCHÜTZ, «Fondazione generale dell'escatologia», 86-98; R. KOCH, «L'eschatologie dans la théologie», 271-317; G. MOIOLI, «Dal "De novissimis" all'escatologia», 553-576; ID., «Le nuove vie dell'escatologia», 25-35; M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 9-77.107-156; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 238-293; L.F. LADARIA, «Les grandes lignes actuelles», 21-41; G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia cattolica», 81-120; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 11-108; J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, 13-60; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 34-99.

⁶ J. RATZINGER, «Introduzione», 9.

fondamento biblico ecc.⁷. I critici di queste dottrine partivano dall'argomento che la Sacra Scrittura vede l'essere umano solo nella sua unità e non conosce il concetto dell'anima separata che in realtà proviene dal *dualismo* platonico, perciò essi insistevano che l'autentica buona novella cristiana avesse come fulcro la risurrezione dei morti e non l'immortalità dell'anima. L'altro motivo della critica era il concetto filosofico del tempo, basandosi sul quale, il cosiddetto *atemporalismo* negava la possibilità dell'esistenza di una specie di temporalità tra la morte e la risurrezione.

In varie forme questi appelli di rivedere la dottrina tradizionale sugli *eschata* si ritrovano in numerosi autori del XX secolo.

Per esempio una proposta di carattere moderato che non nega l'esistenza dello stato intermedio è stata quella di Oscar Cullmann. Il teologo luterano rilevava che l'insegnamento sull'anima immortale in sé non si trova nella Sacra Scrittura, invece si può considerare che «l'uomo interno»⁸ continua a vivere dopo la morte «accanto a Cristo nello stato di sonno»⁹, ma grazie all'azione dello Spirito Santo e non secondo la sua natura¹⁰.

La dottrina dello stato intermedio non viene messa in dubbio neanche con le proposte che trattano la morte come evento che coinvolge sia il corpo che l'anima: «la morte è la fine di tutto l'uomo, quale lo conosciamo»¹¹, però non negano l'esistenza di un «nucleo personale»¹² dopo la morte, presentando questa ultima come l'inizio della risurrezione¹³. La prima formulazione di questa teoria è apparsa nel *Nuovo catechismo olandese*, il cui ispiratore principale è stato il gesuita Piet Schoonenberg¹⁴.

⁷ Sui dibattiti del XX secolo concernenti la dottrina sullo stato intermedio e la teoria sulla risurrezione nella morte cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 110-118.124-125.149-164.181-194.239-254.261-279; C. RUINI, «Immortalità e risurrezione», 102-115.189-206; M. PIETROBELLI, «Stato intermedio o risurrezione», 27-42; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 176-194; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 296-330; F. BLANCATO, «Lo stato intermedio», 5-80; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*.

⁸ O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima*, 54.

⁹ O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima*, 54-55.

¹⁰ Cf. O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima*, 19-56; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 180-182; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 297-298.

¹¹ *Il nuovo Catechismo*, 569.

¹² L. BOFF, *La nostra risurrezione*, 129-130. Cf. *Il Nuovo Catechismo*, 573.

¹³ Cf. *Il Nuovo Catechismo*, 569-574; L. BOFF, *La nostra risurrezione*, 78-129; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 182-184; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 302-304.

¹⁴ Cf. *Il nuovo Catechismo*, 569-574; P. SCHOONENBERG, «Credo nella vita eterna», 118-127.

Riflessioni simili si possono trovare nelle opere di Leonardo Boff e Jacob Kremer¹⁵.

L'idea della morte totale (*Ganztod*), secondo cui nella morte muore tutto l'uomo, per la prima volta fu proposta nel 1925 da Carl Stange ed è stata condivisa da Paul Althaus, Karl Barth ed Emil Brunner¹⁶. Questi autori, la esponevano in maniera radicale, poiché esplicitamente combattevano la dottrina sullo stato intermedio, affermando che la morte pone gli esseri umani al di fuori del tempo e li porta all'eternità, perciò per i defunti il momento della morte coincide con quello della risurrezione, tra essi non c'è intervallo¹⁷.

Un teologo tedesco cattolico¹⁸, Gisbert Greshake, ha fatto un passo avanti nello sviluppo della teoria sulla risurrezione nella morte rispetto agli *atemporalisti* protestanti. Questi ultimi, spiegando la teoria suddetta, suppongono una simultaneità degli eventi escatologici individuali e collettivi solo «dal punto di vista celeste»¹⁹, cioè dalla prospettiva di Dio e degli stessi defunti, però non negano la loro successione nel tempo di questo mondo, cioè dalla prospettiva dei vivi²⁰. Invece Greshake e i suoi seguaci non accettano questa successione neanche dal punto di vista terreno, considerando che non si deve immaginare una specie di fine del mondo di carattere apocalittico alla fine dei tempi, perché la storia e il mondo si compiono già nella morte-risurrezione di ciascuno, poiché ogni

¹⁵ Cf. J. KREMER, *Essi vivranno*, 69-70; L. BOFF, *La nostra risurrezione*, 78-129; ID., *Vita oltre la morte*, 32-35.

¹⁶ Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 302.304-308; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 19-32.

¹⁷ Cf. A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 19-32.

¹⁸ I noti teologi cattolici Ladislaus Boros e Karl Rahner avevano trattato l'ipotesi della risurrezione nella morte ancora prima della discussione provocata dalle pubblicazioni di G. Greshake, però le loro proposte erano meno approfondite cf. L. BOROS, *Mysterium mortis*, 238, no. 108; ID., «Ha un senso la vita?», 23-34; ID., *Esistenza redenta*, 53-54; K. RAHNER, «A proposito dello "stato intermedio"», 557-570; P.C. PHAN, *Eternity in Time*, 116-122; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 230-238; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 308-311. Così, K. Rahner, criticando la dottrina tradizionale sullo stato intermedio che «non è un dogma», semplicemente esorta a riflettere: «Perché non dovremmo collocarla (risurrezione) nel momento in cui la storia della libertà dell'uomo giunge al suo compimento, cioè alla sua morte?», in K. RAHNER, «A proposito dello "stato intermedio"», 558.565. Cf. P.C. PHAN, *Eternity in Time*, 119.

¹⁹ E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 187.

²⁰ Cf. E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 187; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 19-32.

uomo è dotato della corporeità e della libertà, crea la storia e costituisce il mondo e nello stesso tempo viene formato da essi²¹.

Nel 1977, nell'opera *Escatologia, morte e vita eterna* J. Ratzinger, allora professore di teologia dell'Università di Ratisbona, si era messo in una vivace discussione con i partigiani della teoria sulla risurrezione nella morte, in particolare con G. Greshake e G. Lohfink, per salvaguardare la dottrina tradizionale cattolica sullo stato intermedio e sull'immortalità dell'anima²².

Il futuro papa affermava che «la teoria di una resurrezione al momento della morte non è né logicamente né biblicamente motivabile»²³. Prima di tutto egli rilevava che, infatti, questa teoria nelle sue varie forme negava in un modo mascherato non la dottrina sull'immortalità dell'anima, ma la realtà e la materialità della risurrezione²⁴. Ratzinger considerava che i suoi oppositori fossero caduti in un'evidente contraddizione, poiché da un lato dichiaravano l'indivisibilità dell'essere umano come un principio fondamentale antropologico, ma nello stesso tempo insegnavano che già nella morte l'uomo risorge, malgrado la presenza della sua salma testimoni che l'unità dell'uomo è rotta e che nel momento della morte la risurrezione non avviene fisicamente²⁵.

Secondo Ratzinger «una smaterializzazione»²⁶ della risurrezione proviene anche della sua «atemporalizzazione»²⁷. Nella sua seconda obiezione contro i modelli della risurrezione nella morte egli partiva dalla riflessione filosofica sul tempo e sulla storia²⁸. Il teologo tedesco argomentava che l'eternità non può avere inizio, perciò «chi muore in un determinato tempo non può semplicemente passare dalla costituzione "tempo" alla costituzione "eternità", all'atemporalità»²⁹. Inoltre egli sottolineava che la risurrezione ha un inizio e accade dopo la morte, e se

²¹ Sull'ipotesi di G. Greshake cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 173-399; ID., «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele"», 82-120; ID., *Breve trattato sui novissimi*, 63-65; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 187-189; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 311-314; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 53-556.238-243.

²² Sull'argomentazione di J. Ratzinger contro l'ipotesi sulla risurrezione nella morte cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 110-194; C. RUINI, «Immortalità e risurrezione», 111-115; A. DANCZAK, *La questione dello stato intermedio*, 88-92.248-254.

²³ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 163.

²⁴ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 114-115.163.

²⁵ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 114-115.165.

²⁶ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 165.

²⁷ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 165.

²⁸ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 115.

²⁹ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 181.

questo fatto fosse negato, si dovrebbe ammettere che l'uomo risorto da sempre esista nell'eternità, ciò rassomiglia al platonismo³⁰.

Contrapponendosi agli *atemporalisti*, J. Ratzinger ha concentrato le sue forze sulla dimostrazione che l'immortalità dell'anima è «un concetto autenticamente cristiano»³¹. Riferendosi ai brani della Sacra Scrittura, egli cercava di evidenziare che «le concezioni sviluppate nella Chiesa antica sulla sopravvivenza dell'uomo tra la morte e la risurrezione si fondano sulle tradizioni giudaiche circa l'esistenza dell'uomo nello *sheol*, tradizioni che il Nuovo Testamento ha trasmesso sulla cristologia»³². Inoltre, analizzando i vari sistemi della filosofia antica, il teologo tedesco è arrivato alla conclusione che «il concetto dell'anima, qual è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità altrettanto poco quanto il concetto della risurrezione. Esso è un concetto specificamente cristiano»³³.

J. Ratzinger rilevava che secondo la tradizione cristiana l'essere umano rappresenta un'unità ma nello stesso tempo anche una «dualità»³⁴ di due realtà: l'anima e il corpo³⁵. Secondo lui proprio l'anima costituisce quel principio che permette all'uomo di esistere non solo nel tempo fisico ma anche in una specie di temporalità non fisica che abbraccia il passato, il presente e il futuro e che egli, riferendosi all'opera di Agostino d'Ippona, ha chiamato «tempo-memoria»³⁶, proprio in esso si continua a perdurare dopo la morte e non si passa all'eternità e all'atemporalità come lo consideravano gli *atemporalisti*³⁷.

Nel 1979, due anni dopo la pubblicazione del libro di J. Ratzinger, per ricordare l'obbligatorietà di alcuni postulati della dottrina cattolica tradizionale che sono stati messi in dubbio nel corso dello sviluppo dell'escatologia contemporanea, era intervenuta la Congregazione per la Dottrina della Fede con la Lettera *Alcune questioni di escatologia*³⁸. Nel 1992 con lo stesso scopo è stato pubblicato il documento della

³⁰ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 115.

³¹ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 165.

³² J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 150.

³³ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 153.

³⁴ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 161.

³⁵ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 161-178.

³⁶ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 181-184.

³⁷ Cf. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 181-184.

³⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1528-1549, 1034-1043. Per i commenti su questo documento cf. C. RUINI, «Immortalità e risurrezione», 102-103.189-193; J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 261-265; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 324-330.

Commissione Teologica Internazionale *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*³⁹.

Nella Lettera *Alcune questioni di escatologia*, un documento magisteriale approvato da papa Giovanni Paolo II⁴⁰, è stata espressa la preoccupazione per la confusione che era sorta tra i fedeli a causa della predicazione di alcune recenti teorie riguardanti l'escatologia, in particolare quelle sullo stato intermedio, malgrado lo stesso termine *stato intermedio* non s'incontri nel testo⁴¹. Come segnalava il documento: «Il popolo cristiano è disorientato, perché non ritrova più il suo vocabolario e le sue nozioni familiari»⁴².

Per rammentare la costanza dell'essenza dell'insegnamento della Chiesa «circa quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione»⁴³ la Congregazione ha formulato sette tesi⁴⁴. I primi due punti affermavano la fede della Chiesa nella risurrezione dei morti che riguarda «l'uomo tutt'intero (*totum hominem*)»⁴⁵.

Il terzo punto stabiliva che «nel frattempo (*interim*)»⁴⁶ tra la morte e la risurrezione sussiste «un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà» che può essere considerato l'«io umano»⁴⁷ e che «per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola “anima”, consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della tradizione»⁴⁸. Il documento, riconoscendo la diversità dei significati del termine *anima* nella Bibbia, lo trattava come «uno strumento verbale (*verbale instrumentum*)»⁴⁹.

³⁹ Cf. CTI, *Alcune questioni attuali*, nn.448-572, 262-351; P.C. PHAN, «Current theology», 507-536.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, «Introduzione», 12.

⁴¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1530-1535, 1034-1037.

⁴² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1534, 1036-1037.

⁴³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1536, 1038-1039.

⁴⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1537-1543, 1038-1041.

⁴⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1537-1538, 1038-1039.

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1539, 1038-1039.

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1539, 1038-1039.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1539, 1038-1039.

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1539, 1038-1039. La scelta delle espressioni con le quali è stata formulata la terza tesi del documento *Alcune questioni di escatologia* permette varie speculazioni. Per

La quarta tesi della Lettera *Alcune questioni di escatologia* si basava sul principio *lex orandi lex credendi est*, escludendo ogni forma del teologare sulla sorte dei defunti che contraddice la preghiera e i riti funebri della Chiesa⁵⁰.

Il punto settimo enucleava la sostanza dell'insegnamento sulla retribuzione dopo la morte e trattava la dottrina sul purgatorio, affermando che la Chiesa crede «per quanto concerne gli eletti, ad una loro eventuale purificazione che è preliminare alla visione di Dio ed è, tuttavia, del tutto diversa della pena dei dannati»⁵¹.

Infatti, le ipotesi sulla risurrezione nella morte che negavano l'esistenza dello stato intermedio hanno messo in questione anche la dottrina cattolica tradizionale sul purgatorio. Così, G. Greshake aveva proposto di abbandonare la trattazione del purgatorio con le categorie del *luogo* e del *tempo*, perché «Dio stesso, l'incontro con lui, è il purgatorio»⁵². Questo incontro con Dio, «un fuoco divorante, un fuoco che [...] purifica»⁵³, accade nel momento della morte ed è il giudizio⁵⁴. Il teologo tedesco considerava che sarebbe stato meglio evitare «l'espressione "purgatorio" e al suo posto parlare di affinamento, di riconciliazione e purificazione, di guarigione e maturazione»⁵⁵.

Bisogna ricordare che G. Greshake non è stato l'inventore di questo approccio. Già nel 1957 nel piccolo trattato *I novissimi nella teologia contemporanea* H. U. von Balthasar aveva proposto di «rendere concepibile il così detto "purgatorio" intendendolo come una dimensione del giudizio, visto come incontro del peccatore con lo "sguardo

esempio A. Nitrola propone trattare le parole chiave del testo *anima e interim* come immagini, nell'interpretazione delle quali aiuta «il linguaggio metaforico dell'escatologia», in A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 329.

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1540, 1038-1039.

⁵¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, nn.1543, 1040-1041.

⁵² G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, 83. Cf. ID., *Vita – più forte della morte*, 154.

⁵³ G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, 82. Cf. ID., *Vita – più forte della morte*, 152-153.

⁵⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, 83. A differenza del *Breve trattato sui novissimi* nella *Vita – più forte della morte*, la sua ultima edizione rivista, Greshake non identifica completamente il «purgatorio» con il giudizio, e invece ammette che il «purgatorio» coincide con il «giudizio particolare», ma non con il «giudizio universale» che avviene cf. G. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 160-161. Ciò significa la rinuncia alla sua posizione radicale sulla questione della risurrezione nella morte.

⁵⁵ G. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 154-155.

fiammeggiante” e “i piedi di fuoco” di Cristo»⁵⁶. Però, a differenza di Greshake, von Balthasar non sottolineava che tale incontro accadesse proprio nel momento della morte e non escludeva il suo corso durante lo stato intermedio. Prima di Greshake sulla stessa linea si trovavano L. Boros e L. Boff, e in fondo anche K. Rahner⁵⁷. L’idea della purificazione nell’incontro con Cristo che simbolizza quel fuoco che brucia e purifica è stata raccolta perfino nell’ambito dei teologi protestanti, per esempio da W. Pannenberg⁵⁸.

Proprio al pensiero dei teologi soprammenzionati papa Benedetto XVI si riferisce nell’Enciclica *Spe salvi*, quando, trattando «purificazioni e guarigioni, che rendono l’anima matura per la comunione con Dio»⁵⁹, dice:

Alcuni teologi recenti sono dell’avviso che il fuoco che brucia e insieme salva sia Cristo stesso, il giudice e salvatore [...] È l’incontro con lui che, bruciandoci, ci trasforma e ci libera per farci diventare veramente noi stessi [...] È chiaro che la «durata» di questo bruciare che trasforma non la possiamo calcolare con le misure cronometriche di questo mondo⁶⁰.

È da notare che l’Enciclica *Spe salvi* è stata composta nello spirito della teologia della speranza che costituisce una grande acquisizione della svolta escatologica. Nel Novecento la teologia della speranza escatologica è diventata la categoria fondamentale dell’escatologia, ispirando sia il pensiero di numerosi celebri teologi contemporanei⁶¹ sia i documenti ufficiali della Chiesa cattolica⁶². Il suo più importante contributo è stato apportato dal pensiero di J. Moltmann⁶³, invece la proposta che è stata più discussa è quella di H. U. von Balthasar: «sperare per tutti»⁶⁴. Secondo il pensiero balthasariano la speranza della salvezza universale deriva dalla domanda: «Se da ultimo Dio nel suo piano di salvezza dipenda, voglia dipendere dalla scelta dell’uomo, o se invece la sua libertà che vuole solo la salvezza e che è assoluta, non rimanga prevalente sulla libertà umana,

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 53.

⁵⁷ Cf. L. BOROS, *Mysterium mortis*, 202-209; L. BOFF, *Vita oltre la morte*, 49-53; K. RAHNER, «Purgatorio», 523-541; P.C. PHAN, *Eternity in Time*, 122-131; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 562-565.658-659.

⁵⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, 638-648.

⁵⁹ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.45, 1128-1129.

⁶⁰ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.47, 1133-1134.

⁶¹ Sulla bibliografia degli autori che hanno sviluppato la teologia della speranza escatologica cf. G. COLZANI, «L’escatologia nella teologia cattolica», 96-97, no.39-40.

⁶² Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, nn.41-48, 1121-1136; CTI, *Alcune questioni attuali*, nn.448-460, 262- 273.

⁶³ Cf. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*; ID., *Nella fine – l’inizio*.

⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, 5.

creata e quindi relativa»⁶⁵. Staccandosi dall'*apocatastasi* di tipo origeniano, il teologo tedesco proponeva la possibilità di teologare sulla salvezza di tutti e nello stesso tempo di non uscire dai limiti stabiliti dal magistero ecclesiale⁶⁶. Oltre agli scritti di von Balthasar la proposta di sperare l'universalità della redenzione, che non può essere assicurata e che non può ignorare l'altra possibilità, quella dell'eterna separazione da Dio, si ritrova in modo più o meno esplicito in altri grandi teologi contemporanei, tra i quali si può menzionare K. Rahner, J. Moltmann e G. Greshake⁶⁷.

1.2 *L'escatologia nella teologia ortodossa contemporanea*

Lo stesso interesse per la possibilità della redenzione universale, che avevano i pensatori occidentali, fu manifestato da alcuni teologi ortodossi. Nel XX secolo la teologia ortodossa ha sperimentato la sua svolta escatologica. Il pensiero degli autori ortodossi di questo periodo talvolta fu determinato dallo sviluppo della teologia protestante e di quella cattolica e costituì una mera riflessione sulle teorie prodotte dai loro colleghi occidentali, però talvolta li anticipò.

Per esempio Georgij Florovsky condivise completamente le idee dei pensatori occidentali del suo tempo riguardo al ruolo centrale dell'escatologia per tutta la teologia. Così, nell'articolo *The Patristic Age and Eschatology: An Introduction* il teologo russo affermava: «Davvero, l'escatologia non è solo una sezione particolare del sistema teologico cristiano, ma piuttosto la sua base e il fondamento, il suo principio informatore e ispiratore [...] il clima di tutto della riflessione cristiana. Il cristianesimo è escatologico nella sua essenza»⁶⁸.

⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, 12.

⁶⁶ Sull'ipotesi di von Balthasar cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*; ID., *Breve discorso sull'Inferno*; N.J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar*, 204-209; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 661-667.

⁶⁷ Cf. K. RAHNER, «Inferno», 555-556; ID., *Corso fondamentale*, 562-563; G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, 77-82; J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio*, 261-284; ID., *Nella fine – l'inizio*, 220-228; G. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 169-186.

⁶⁸ «For indeed Eschatology is not just one particular section of the Christian theological system, but rather its basis and foundation, its guiding and inspiring principle [...] the climate of the whole of Christian thinking. Christianity is essentially eschatological», in G. FLOROVSKY, «The Patristic Age and Eschatology», 63. Cf. G. FLOROVSKY, «The Last Things», 245. I temi escatologici vengono trattati in una serie degli articoli di G. Florovsky cf. G. FLOROVSKY, «The "Immortality" of Soul», 213-240; ID., «The Valley of the Shadow», 11-18; ID., «The Patristic Age and Eschatology», 63-78; ID., «The Last Things», 243-265.

Anche se Florovsky si tenne in disparte dalla discussione sull'ipotesi della risurrezione nella morte, nei suoi scritti si trovano gli stessi argomenti ai quali si riferivano i partecipanti di questa disputa. In particolare, egli rilevava che alla maggioranza dei semplici credenti è estranea la percezione biblica della morte, le loro vedute sono più platoniche che cristiane⁶⁹. Il teologo russo contrapponeva le idee filosofiche pagane sull'immortalità dell'anima e l'autentica fede cristiana nella risurrezione, affermando che la speranza dei cristiani è assicurata «dalla vittoria di Cristo e non da qualche dote “naturale”»⁷⁰. Partendo dalle opere dei padri della Chiesa dei primi secoli, G. Florovsky tentava di mostrare che l'anima e il corpo costituiscono la «dualità»⁷¹ dell'uomo, essi sono «semplicemente due aspetti della stessa concreta realtà»⁷², perciò la morte tocca tutto l'uomo: «l'ipostasi umana si sfascia, e non c'è più l'uomo»⁷³.

Negli scritti di Florovsky è stata trattata anche la problematica della salvezza universale, che secondo questo autore si radica nell'antinomia tra la salvifica e creatrice volontà di Dio e la libertà umana⁷⁴. Come riteneva padre Georgij: «Non c'è la sicurezza della “salvezza universale”, anche se, ragionando in astratto, questo è ancora possibile per l'onnipotente Dio dell'Amore [...] L'ultimo giudizio rimane un mistero»⁷⁵.

Anche l'altro teologo dell'emigrazione russa, Pavel Evdokimov, si rivolgeva all'antinomia tra l'amore e la giustizia di Dio e poneva la questione dell'eternità dell'inferno⁷⁶. Egli andava più avanti di Florovsky e diceva che non si può mettere sullo stesso piano l'eternità del paradiso e quella dell'inferno, infatti «l'inferno non è nell'eternità [...] ma nella sua

⁶⁹ Cf. G. FLOROVSKY, «The Valley of the Shadow», 12.

⁷⁰ «by victory of Christ and not by any “natural” endowment», in G. FLOROVSKY, «The “Immortality” of Soul», 229.

⁷¹ «duality», in G. FLOROVSKY, «The Patristic Age and Eschatology», 75

⁷² «simply two aspects of the same concrete reality», in G. FLOROVSKY, «The Patristic Age and Eschatology», 75

⁷³ «human hypostasis is broken up. And there is no man any more», in G. FLOROVSKY, «The “Immortality” of Soul», 223.

⁷⁴ Cf. G. FLOROVSKY, «The Last Things», 263-265.

⁷⁵ «There is no security of “universal salvation” although this is, abstractly speaking, still possible – for the omnipotent God of Love [...] The Last Judgement remains a mystery», in G. FLOROVSKY, «The Last Things», 265.

⁷⁶ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 470.480-482; ID., *La donna e la salvezza del mondo*, 128-129; ID., *L'uomo icona di Cristo*, 161-170. Sul pensiero di Pavel Evdokimov riguardante l'escatologia cf. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 439-485; ID., *L'amore folle di Dio*, 92-108; ID., *La novità dello Spirito*, 70-75; ID., *La donna e la salvezza*, 125-136; ID., *L'uomo icona di Cristo*, 137-172; G. CELORA, *Evdokimov. Voce dell'ortodossia*, 146-152.

soggettività che lo priva di fondamento e lo rende fantomatico, ne fa una forma dell'inesistenza soggettiva»⁷⁷.

Evdokimov più di altri pensatori ortodossi si è avvicinato all'adozione della dottrina sul purgatorio, però con parecchie riserve. Così egli ammetteva che «l'esistenza tra la morte e il giudizio può essere chiamata *purgatorio*, questo non è però un *luogo*, ma uno *stato* intermedio di purificazione [...] una condizione»⁷⁸. Inoltre il teologo russo sottolineava che l'Oriente non può accettare la trattazione della purificazione dopo la morte come soddisfazione penale e la vede «come continuazione del destino, [...] liberazione progressiva, *guarigione*. [...] Non si tratta né di torture né di fiamme, ma della maturazione»⁷⁹. Colpisce la grande somiglianza della posizione di P. Evdokimov con le sopra analizzate proposte dei teologi cattolici contemporanei.

Molte idee di Evdokimov riguardanti l'escatologia rappresentavano lo sviluppo e la modifica del pensiero del suo grande maestro Sergij Bulgakov, il più insigne teologo ortodosso del XX secolo⁸⁰. Nel saggio *L'Ortodossia* il fondatore dell'Istituto di Teologia Ortodossa San Sergio di Parigi sottolineava che la Chiesa ortodossa non condivide il dogma cattolico sul purgatorio come un *luogo* particolare, però nello stesso tempo specificava che non si può negare «la possibilità e l'esistenza di uno *stato* della purificazione»⁸¹. Riferendosi alla tradizione della Chiesa orientale di pregare e di credere che i peccatori possano essere scarcerati dall'ade, il teologo russo affermava che, infatti, bisogna domandarsi non dell'esistenza del purgatorio ma «se l'inferno esiste in senso definitivo, cioè se esso non rappresenta piuttosto una specie di purgatorio?»⁸².

Bulgakov è stato il più coraggioso e radicale di tutti gli autori contemporanei nell'affermare la salvezza di tutti: egli la trattava non come mera speranza e possibilità, ma come unico scenario reale del compimento definitivo dell'umanità. Già nel 1917, prima dei teologi occidentali, nello

⁷⁷ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 482. Cf. ID., *La donna e la salvezza*, 128-129.

⁷⁸ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 474-475. Cf. ID., *La donna e la salvezza*, 128; ID., *L'uomo icona di Cristo*, 153.

⁷⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 476. Cf. ID., *L'amore folle di Dio*, 94-95; ID., *La donna e la salvezza*, 128.

⁸⁰ Sul pensiero di S. Bulgakov circa le questioni dell'escatologia cf. S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 466-474; ID., *Apokalipsis Ioanna*; ID., *La sposa dell'agnello*, 551ss.; E. CASTELLUCCI, «Nella pienezza della gioia», 59-71; A. RAMONAS, *L'attesa del Regno*.

⁸¹ «la possibilité et l'existence d'un état de purification», in S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, 205.

⁸² «si l'enfer existe en fin de compte, à savoir: s'il ne représente pas plutôt une sorte de purgatoire», in S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, 205.

scritto *La luce senza tramonto*, S. Bulgakov interpretava il giudizio come autogiudizio nell'incontro con Cristo, in cui ogni uomo si renderà conto di quale è la sua immagine eterna e «che egli è alla luce della verità»⁸³. Dopo la morte ogni essere umano deve passare la purificazione con il «fuoco benefico»⁸⁴ per separare e purificare «le sozzure del peccato»⁸⁵ che in ognuno sono mescolate con il bene, perciò il giudizio avviene all'interno di ciascuno⁸⁶. Molto prima di K. Rahner Bulgakov proponeva il principio ermeneutico che «pure la Parola di Dio parla di “tormenti eterni” accanto alla “vita eterna”, non è certo per mettere sullo stesso piano l'una e l'altra “eternità”»⁸⁷, poiché l'inferno non esiste dal punto di vista ontologico, non ha una «propria eternità; esso ha a che fare con l'ambito del non essere [...] I “tormenti eterni” hanno solo un'eternità negativa, sono solo un'ombra, gettata dall'egoità [...] Ma qui resta la speranza cristiana, ispirata dall'amore ineffabile di Dio, poiché tutto si immergerà nel suo abisso»⁸⁸. Infatti, il teologo russo non negava la possibilità dei tormenti dell'inferno, ma contestava l'idea della loro infinità e li trattava come purificatori. Nonostante la critica, Bulgakov rimase fedele alla sua posizione fino alla fine e nella sua ultima opera *La sposa dell'agnello*, pubblicata *post mortem* nel 1945, egli ha esposto le stesse idee che nella *Luce senza tramonto*, però in modo ancora più approfondito e argomentato⁸⁹.

Non è sorprendente che la posizione di S. Bulgakov abbia avuto pochi seguaci, però la sua analisi insieme con quella delle altre teorie nate durante la svolta escatologica permette di dedurre che nel corso dello sviluppo della teologia del Novecento le posizioni d'Occidente e d'Oriente su molte questioni dell'escatologia si sono notevolmente avvicinate, e che è stata elaborata una prospettiva comune del teologare.

Nello stesso tempo bisogna ricordare che la maggior parte degli autori ortodossi della fine del XX – inizio del XXI secolo che hanno manifestato interesse per l'escatologia apparteneva alla cosiddetta sintesi neopatristica, una corrente abbastanza conservatrice, anche se era stata fondata dallo stesso G. Florovsky. Tra questi teologi, i più noti dei quali sono Seraphim Rose, Hieroteos Vlachos e Jean-Claude Larchet, si osserva la tendenza di sistematizzare la dottrina dell'Oriente cristiano sugli *eschata*, ciò non era

⁸³ Cf. S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 467.

⁸⁴ S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 473.

⁸⁵ S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 473.

⁸⁶ Cf. S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 469.

⁸⁷ S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 468. Cf. K. RAHNER, «Principi teologici dell'ermeneutica», 427; ID., *Corso fondamentale*, 552-553.

⁸⁸ S. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 468.472-474.

⁸⁹ Cf. S. BULGAKOV, *La sposa dell'agnello*, 655-754.765-799; A. RAMONAS, *L'attesa del Regno*, 298-325.

tipico per i loro predecessori. Loro hanno tentato di effettuare tale sistemazione sulla base dell'eredità dei padri della Chiesa, anche se gli stessi padri non cercarono mai di farla. Così, trattando lo stato intermedio e affrontando la dottrina sul purgatorio, questi autori si sono riferiti alle omelie di Marco di Efeso tenute al Concilio di Ferrara-Firenze come ad un esempio di vera ortodossia e un'espressione ufficiale della dottrina corrente della Chiesa sulla sorte dei defunti e non solo come ad un insegnamento privato⁹⁰.

Tuttavia essi hanno avuto ragione nell'affermare che a Ferrara nel 1438 per la prima e unica volta nella storia fu ufficialmente formulata ed esposta la dottrina della Chiesa orientale sulla sorte dei defunti. È vero anche che questa dottrina non era stata ancora dogmatizzata, però, proprio la posizione di Marco Eugenio al Concilio fiorentino determinò la formazione successiva dell'insegnamento sulla sorte dei defunti dell'Oriente cristiano. Sotto il suo influsso diretto furono composte le definizioni riguardanti i novissimi di alcuni cosiddetti *Libri simbolici* del XVII e XVIII secolo, in particolare l'articolo XVIII della *Confessione di fede ortodossa* del patriarca di Gerusalemme Dositeo II Notara (1669-1707) approvata dal Sinodo di Gerusalemme nel 1672⁹¹ e la *Lettera Enciclica dei Patriarchi orientali* del 1723⁹².

Secondo un autore greco, Constantine Tsirpanlis, se fosse convocato un Concilio panortodosso per promulgare un dogma riguardante la sorte dei defunti, esso verrebbe formulato secondo la posizione del metropolita Marco al Concilio di Ferrara-Firenze⁹³.

Da un primo sguardo sembra che i dibattiti al Concilio fiorentino abbiano poco in comune con le tendenze principali della svolta escatologica, però dopo un attento esame si vede che, nonostante la differenza di metodo, essi trattarono la stessa problematica e rappresentarono la stessa sfida per la dottrina tradizionale della Chiesa cattolica sugli *eschata*. Per esempio nelle orazioni escatologiche di Marco di Efeso fu messa in questione la possibilità della pienezza della beatitudine e della punizione subito dopo la morte, poiché l'essere umano costituisce l'unità dell'anima e del corpo, e la sua ricompensa definitiva non può

⁹⁰ Cf. S. ROSE, *The Soul after Death*, 196-213; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 125-163; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 186-204; P.G. GIANAZZA, *Temi di Teologia Orientale*, II, 251-252.

⁹¹ Cf. Particolarmente nella sua terza redazione del 1690. Cf. E.J. KIMMEL, ed., *Libri simbolici*, 463-465; I. KARMIRIS, *Tà dogmatiká*, II, 764-768.

⁹² Cf. I. KARMIRIS, *Tà dogmatiká*, II, 851-856.

⁹³ Cf. C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 195.

essere immaginata senza la dimensione collettiva finale⁹⁴. Inoltre Eugenio propose ai latini di non trattare il concetto del *fuoco purgatorio* letteralmente, ma come un'allegoria e di ammettere che la purificazione dai peccati veniali può avvenire al momento della morte per mezzo della paura⁹⁵. Oltre a ciò, nel quadro delle dispute escatologiche a Ferrara fu discusso il tema della redenzione universale, e anche se esso fu in generale rigettato sia dai greci che dai latini nella forma della dottrina dell'*apocatastasi* conosciuta dalle opere di Origene⁹⁶, merita attenzione l'affermazione dei greci che prima del giudizio finale perfino le anime dei pagani e dei grandi peccatori possono essere liberate dall'*ade*⁹⁷.

Infatti, l'esperienza ottenuta al Concilio fiorentino non può essere ignorata, se il tema della sorte dei defunti diventa oggetto della discussione nel quadro del dialogo ecumenico. Perciò le acquisizioni e gli errori di questa discussione teologica ufficiale sugli *eschata* tra Oriente e Occidente, unica nella storia, devono essere dettagliatamente esaminati dal punto di vista teologico e storico.

2. L'attualità della controversia sullo stato intermedio tra Oriente e Occidente

Durante gli ultimi cento anni la contesa sui novissimi tra le due Chiese è diventata oggetto di costante interesse scientifico. La maggior parte degli autori che si sono impegnati a studiare questo tema partiva dall'analisi dell'origine della controversia, cioè dallo scontro del metropolita di Corfù Giorgio Bardane con un gruppo di frati francescani nel 1231, quando per la prima volta fu scoperto che i cristiani occidentali e orientali non erano unanimi nel trattare la sorte dei defunti come lo erano stati durante il primo millennio. Lo svolgimento di questa disputa fu descritto dallo stesso metropolita Giorgio di Corfù nel piccolo trattato *Περὶ τοῦ πρὸς καθαρτηρίου*⁹⁸ con cui egli avvisò di una nuova «eresia» dei latini.

Lo studio approfondito dell'opera di Bardane che presenta il testo greco originale e la sua traduzione francese è *Georges Bardanès métropolitte de Corfou et Barthélemy de l'ordre fraciscain* di Martiniano Roncaglia

⁹⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.11, 69.

⁹⁵ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. La simile idea s'incontra nell'articolo *Purgatorio* di K. Rahner cf. K. RAHNER, «Purgatorio», 531.

⁹⁶ Cf. MARCO, *Oratio I*, nn.6.11.14.XI, 48.53.60; BESSARIONE, *Responsio*, n.15.19.X, 24-25.31; TORQUEMADA, *Oratio*, nn.4.17.X, 37.58; MARCO, *Oratio II*, n.18.23.X, 80.102

⁹⁷ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.2, 42-43; ID., *Oratio II*, n.12, 70-72.

⁹⁸ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 56-71.

pubblicato nel 1953⁹⁹. Roncaglia ha esaminato diverse versioni della datazione e della paternità del *Περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου* e ha proposto un'analisi teologica particolareggiata del suo contenuto, prestando un'attenzione speciale alla presentazione della dottrina sul fuoco del purgatorio fatta dai francescani, all'accusa di origenismo da parte del metropolita Giorgio di Corfù, alla rivelata differenza della trattazione del sacramento della penitenza e all'insegnamento sul ritardo della retribuzione perfetta per i defunti condiviso da Bardane¹⁰⁰. Nell'appendice Roncaglia ha collocato i testi originali di parecchi documenti del magistero e di alcuni brani delle opere degli scolastici latini riguardanti la dottrina sul purgatorio¹⁰¹.

Se il primo trattato dei greci contro questa dottrina è stato analizzato dettagliatamente da Martiniano Roncaglia, la prima opera polemica scritta dai latini per affrontare la posizione dei greci riguardo alla sorte dei defunti, il *Tractatus contra errores Graecorum* (1252), quasi non è stata studiata dal punto di vista teologico. Un suo esame generale si può trovare nell'articolo «*Contra Graecos*» *premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient* (1951) di Antoine Dondaine, dedicato alle opere polemiche dei domenicani dei secoli XIII-XIV¹⁰². L'argomento riguardante i novissimi del *Tractatus contra errores Graecorum* (1252) è stato studiato da Dondaine più dettagliatamente che le altre parti del documento, però lo studioso si è limitato a una critica abbastanza superficiale dei riferimenti ai testi patristici sui quali il polemista anonimo si basava affrontando la posizione dei greci¹⁰³. Gli stessi riferimenti, e in particolare quelli basati sulle *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio, sono stati analizzati anche nell'articolo *La perception d'une difference: Les debuts de la «Querelle du Purgatoire»* (1980) di Gilbert Dagron che ha proposto originali prospettive ermeneutiche della parte escatologica del *Tractatus contra errores Graecorum* e ha mostrato il suo ruolo decisivo per la fase iniziale della controversia sugli *eschata* tra Occidente e Oriente, trattando in breve tutti gli eventi principali di questa controversia nel XIII secolo¹⁰⁴.

Il riassunto degli argomenti essenziali proposti dal domenicano anonimo nel *Tractatus contra errores Graecorum* si può trovare anche nell'articolo di Robert Ombres *Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439*

⁹⁹ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 56-71.

¹⁰⁰ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 21-54.

¹⁰¹ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 82-101.

¹⁰² Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 320-446.

¹⁰³ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 346-350.

¹⁰⁴ Cf. G. DAGRON, «*La perception d'une difference*», 86-91.

pubblicato nel 1984¹⁰⁵. È da notare il carattere discutibile della tesi sostenuta da Ombres che il polemista latino aveva mostrato nella sua opera come fosse un vero sforzo per capire la posizione dei bizantini¹⁰⁶. Nonostante questa imperfezione, l'articolo di Ombres può essere considerato come una buona rassegna dello svolgimento della contesa sul purgatorio nel XIII-XV secolo. Nella prima parte della ricerca l'autore ha descritto in ordine cronologico le tappe principali della controversia sui novissimi nel XIII secolo, proponendo una sintetica analisi storico-teologica degli scontri, dibattiti, opere polemiche e documenti del magistero, in particolare della lettera *Sub catholicae professione* di papa Innocenzo IV (1254) e della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*¹⁰⁷.

R. Ombres ha approfittato largamente dell'articolo *Purgatoire*¹⁰⁸ di Albert Michel che fa parte del XIII volume del *Dictionnaire de théologie catholique* pubblicato nel 1936, la parte V della quale è dedicata all'accordo aggiunto circa la clausola sul purgatorio nel quadro del Concilio di Lione II e di quello di Firenze¹⁰⁹. Per spiegare la posizione dei latini nella controversia sul fuoco purgatorio Michel si è rivolto agli scritti degli scolastici medievali: Ugo di San Vittore, Alessandro di Hales, Pietro Lombardo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio ecc.. Egli ha esaminato e citato i brani più eloquenti di questi autori che riguardano la dottrina sul purgatorio¹¹⁰. Il teologo francese gli ha contrapposto l'insegnamento degli autori bizantini del VIII-XII secolo, in particolare la dottrina sulla liberazione delle anime dei peccatori dall'ade grazie alle intercessioni per i defunti, nella cui formazione egli rilevava il ruolo dell'opera *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno¹¹¹. Dopo questa introduzione alla controversia sul destino dei defunti tra greci e latini, Michel propose un profilo dei trattati polemici e dei documenti del XIII – inizio XV secolo di carattere dottrinale che la riguardavano, confermando sempre il suo pensiero con le citazioni¹¹². Nonostante che lo studio di Michel abbia rappresentato la base per tutte le ricerche successive sul tema della contesa sul purgatorio e fino ad oggi rimanga insuperato dal punto di vista della sistemazione del materiale, si deve dire che il suo autore ha commesso parecchie inesattezze.

¹⁰⁵ Cf. R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 3-4.

¹⁰⁶ Cf. R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 4.

¹⁰⁷ Cf. R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 4-6.

¹⁰⁸ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1163-1326.

¹⁰⁹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1237-1264.

¹¹⁰ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1237-1244.

¹¹¹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1244-1247.

¹¹² Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247-1252.

Una di queste inesattezze è stata ripresa dal medievalista francese Jacques Le Goff nell'opera *La nascita del purgatorio* (1981) dedicata alla storia della formazione della dottrina sul purgatorio, dai suoi presupposti nella fede di Israele e della Grecia antica fino al XIV secolo¹¹³. Basandosi sulla comparazione della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* e delle successive *Professioni di fede* alle quali le autorità bizantine erano state obbligate dai pontefici Romani nel 1277, gli studiosi francesi sono giunti alla conclusione che pochi anni dopo il Concilio di Lione II erano state elaborate delle formule che recedevano dalla trattazione del purgatorio come un *processo* e tornavano alla concezione di un vero e proprio *luogo*, come era stato prescritto da papa Innocenzo IV nel 1254¹¹⁴. Anche se nella parte dedicata all'opposizione dei greci alla dottrina dei latini sul purgatorio lo studio di J. Le Goff dipende chiaramente dall'articolo di A. Michel, il merito dello storico francese è stato quello di aver sviluppato il pensiero del suo predecessore, aggiungendo nuovi importanti dettagli¹¹⁵. In particolare egli ha mostrato il ruolo del cosiddetto *Processo di Niceforo* (1276-1277) per la storia della controversia sul purgatorio¹¹⁶. Ai tempi di A. Michel questo documento non era stato ancora pubblicato, invece la sua pubblicazione effettuata nel 1976 dai bizantinisti francesi Jean Darrouzès e Vitalien Laurent nel *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*¹¹⁷ già era a disposizione di Le Goff.

Dalle opere di A. Michel, di J. Le Goff e di R. Ombres è dipeso il più recente articolo dedicato alla fase iniziale della contesa sul purgatorio tra Oriente e Occidente *Dawning Awareness of the Theology of Purgatory in the East: A Review of the Thirteenth Century* di Dragoş-Gabriel Mîrşanu che è stato pubblicato nel 2008¹¹⁸. Questo studio non propone nuovi dati o prospettive e merita di essere menzionato solo come sommario di tutto ciò che è stato scritto in precedenza sul tema della controversia sul fuoco purgatorio.

Se l'andamento di questa controversia nel XIII secolo è stato studiato in parecchie ricerche, il pensiero riguardante il destino dei defunti dei polemisti del XIV – inizio XV secolo è poco conosciuto: non esiste nessuno studio dedicato interamente a quest'oggetto. A. Michel lo ha citato di sfuggita nel soprammenzionato articolo *Purgatoire*¹¹⁹, mentre un'analisi

¹¹³ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*.

¹¹⁴ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 323.

¹¹⁵ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 323.

¹¹⁶ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 324-326.

¹¹⁷ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 496-501; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 324-326.

¹¹⁸ Cf. D.-G. MÎRŞANU, «Dawning Awareness», 179-193.

¹¹⁹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1251-1252.

più dettagliata, specialmente dell'insegnamento di Simeone di Tessalonica, si può trovare nelle opere di Martin Jugie scritte nella prima metà del Novecento: il *Tractatus de Novissimis* (1931)¹²⁰ e l'articolo *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe* (1914),¹²¹. Jugie conosceva bene e impiegava le opere degli autori latini del XVII – XIX secolo, tra i quali Leone Allacci¹²², Pietro Arcudio¹²³, Valentin Loch¹²⁴ ecc., però non condivideva il loro pensiero principale secondo cui la Chiesa orientale riguardo alle realtà ultime aveva sempre la stessa fede della Chiesa occidentale, per cui i teologi bizantini che polemizzavano contro i latini avevano espresso solo una loro posizione privata, che era eterodossa e che in fondo contraddiceva la tradizione della loro propria Chiesa¹²⁵. Jugie ha fatto un passo avanti rispetto ai suoi predecessori: il fulcro del suo approccio consisteva nell'affermazione che l'Oriente non ha elaborato una dottrina ufficiale sulla sorte dei defunti; nei trattati teologici e nei testi liturgici della tradizione bizantina si possono trovare diverse, talvolta opposte, sentenze, perciò il pensiero dei teologi greci e russi che avevano affrontato la fede dei latini, e anche quello degli autori che credevano il contrario, non può essere considerato come posizione ufficiale di tutta la Chiesa orientale¹²⁶. Per confermare quest'affermazione il teologo francese ha scrupolosamente riportato sia il materiale liturgico che i tanti testi dei teologi bizantini e slavi, alcuni dei quali contrastavano con l'insegnamento della Chiesa romana, mentre altri lo favorivano¹²⁷. Jugie non si è limitato all'analisi della fase iniziale della controversia sui novissimi tra Oriente e Occidente, il suo studio abbraccia un periodo che arriva fino al XX secolo. Inoltre egli ha mostrato un'interesse particolare per i dibattiti al Concilio di Ferrara-Firenze¹²⁸ e nel 1921 ha scritto su questo tema un articolo intitolato *La question du Purgatoire au Concile de Ferrare-Florence*¹²⁹. Quasi contemporaneamente sono stati pubblicati gli articoli di due altri teologi francesi: *La Question du Purgatoire chez les Grecs à propos d'une récente*

¹²⁰ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 27-29.68-70.104-105.

¹²¹ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 226-228.

¹²² Cf. L. ALLACCI, *De utriusque Ecclesiae*, 365-460.

¹²³ Cf. P. ARCUDIO, *De purgatorio igne*.

¹²⁴ Cf. V. LOCH, *Das Dogma*.

¹²⁵ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 5-6; ID., *Tractatus de Novissimis*, 9-10.

¹²⁶ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 5-6.

¹²⁷ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 6-22.209-228.402-421; ID., *Tractatus de Novissimis*, 13-202.

¹²⁸ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 402-405; ID., «La question du Purgatoire», 269-282; ID., *Tractatus de Novissimis*, 54-56.105-110.136.

¹²⁹ Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 269-282.

publication di Albert Michel (1921)¹³⁰ e *La question du Purgatoire au concile de Florene en 1438* di Adhémar D'Alès (1922)¹³¹.

Questo insolito interessamento per il tema delle dispute sulla sorte dei defunti al Concilio fiorentino si era manifestato nell'ambiente cattolico negli anni Venti del Novecento in occasione della pubblicazione da parte di Louis Petit dei *Documents relatifs au Concile de Florence. I. La question du purgatoire à Ferrare* nel 1920¹³². Esso non diminuì negli anni Trenta a motivo della celebrazione del cinquecentesimo anniversario del Concilio di Ferrara-Firenze e durò fino al Concilio Vaticano II.

Alcuni studi scritti in questo periodo contengono solo una presentazione schematica dei dibattiti conciliari sul purgatorio che riproducono l'ordine cronologico del loro svolgimento e fanno riferimento al contenuto dei documenti pubblicati da L. Petit¹³³. Tra le ricerche di questo genere più di altre merita attenzione il suddetto articolo *La question du Purgatoire au concile de Florene en 1438* di A. D'Alès¹³⁴. Il gesuita francese ha esposto il contenuto dei discorsi sul purgatorio tenuti a Ferrara nel 1438 in maniera descrittiva: seguendo la pubblicazione effettuata dall'arcivescovo Petit, egli con grande precisione ha reso evidenti tutte le idee principali esposte, però senza stabilire parallelismi, continuità e sviluppo del pensiero che si potevano registrare dal primo fino all'ultimo documento¹³⁵. Nonostante la mancanza dell'elemento analitico, l'articolo di D'Alès semplifica notevolmente la lettura dei documenti relativi ai dibattiti sul purgatorio al Concilio fiorentino e può servire come guida di essi anche oggi.

Gli stessi pregi e vizi caratterizzano anche la parte IV *La doctrine du purgatoire au Concile de Florence* dell'articolo *Purgatoire* di A. Michel che ha tratto profitto dalla ricerca del suo collega¹³⁶.

Un diverso approccio rappresentano parecchi studi, per esempio i già menzionati articoli *La Question du Purgatoire chez les Grecs à propos d'une récente publication* di A. Michel¹³⁷ e *La question du Purgatoire au Concile de Ferrare-Florence* di M. Jugie¹³⁸, che hanno cercato di proporre un'analisi teologica dei discorsi escatologici conciliari, ricostruendo il loro

¹³⁰ Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 385-404.

¹³¹ Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 9-50.

¹³² Cf. L. PETIT, ed., *Documents relatifs*, I, 5-168.

¹³³ Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 9-50; A. MICHEL, «Purgatoire», 1252-1264; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 418-424; ID., «Formulae praeviae», 337-360; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139-148.

¹³⁴ Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 9-50.

¹³⁵ A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 11-48.

¹³⁶ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1252-1264.

¹³⁷ Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 385-404.

¹³⁸ Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 269-282.

andamento ed enucleando i temi e gli argomenti essenziali che vi si trovano, per mostrare la loro interconnessione e comporre un quadro completo della posizione di ogni delegazione¹³⁹.

Se A. Michel, M. Jugie e A. D'Alès hanno basato le loro ricerche sui testi pubblicati da Louis Petit, Georg Hofmann, l'editore della seconda edizione dei documenti riguardanti le dispute sul fuoco del purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze effettuata nel 1969¹⁴⁰, ha tentato di ricostruire lo svolgimento delle dispute sugli *eschata*, partendo dai cosiddetti *Acta graeca* e *Acta latina* e dalle *Memorie* di Silvestro Siropolo¹⁴¹. Nell'articolo *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis* (1937) in base a questi documenti il gesuita tedesco ha esaminato le diverse definizioni che erano state proposte nel corso dei dibattiti conciliari come possibili formule d'accordo, cominciando dalla professione di fede esposta dal cardinale Cesarini il 4 giugno 1438 fino alla definizione sulla sorte dei defunti inserita nella Bolla d'unione *Laetentur caeli*¹⁴².

Una certa indicizzazione delle ricerche scritte dagli autori cattolici sul tema dei dibattiti conciliari sulle realtà ultime prima del Concilio Vaticano II si può trovare nell'articolo *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino* (1953) di E. Candal. Questo articolo può essere considerato come un compendio che ha messo insieme diversi dati, documenti e studi antecedenti che permettono di descrivere con precisione tutti gli elementi della posizione presa dai rappresentanti latini a Ferrara nel 1438, poi quella dei portavoce greci e alla fine, come sintesi, le trattative per l'elaborazione della formula di concordia a Firenze nel giugno 1439 compiute con la ratifica della Bolla *Laetentur caeli*¹⁴³. È da notare che sia Candal che gli altri autori cattolici, che hanno lavorato nel periodo antecedente al Concilio Vaticano II, affermavano che i discorsi sul fuoco purgatorio del metropolita Marco di Efeso rappresentavano solo una sua posizione privata e non l'esposizione ufficiale della fede della Chiesa bizantina e sempre lasciavano intendere che l'unica giusta dottrina era quella della Chiesa romana¹⁴⁴.

¹³⁹ Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 269-282; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 385-404; E. CANDAL, «Processus discussionis», 303-340.

¹⁴⁰ Cf. L. PETIT, - G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*.

¹⁴¹ Cf. G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 418-424; ID., «Formulae praeviae», 337-360.

¹⁴² Cf. G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 337-360.

¹⁴³ Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 303-340.

¹⁴⁴ Cf. M. JUGIE, «Purgatoire dans l'Église gréco-russe», 1327; ID., *Tractatus de Novissimis*, 136; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-321; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141.

La svolta ebbe inizio alla vigilia del Concilio: già nel 1951 Yves Congar pubblicò l'articolo *Le purgatoire*¹⁴⁵, in cui chiedeva ai cattolici di rinunciare all'atteggiamento di critica e di condanna e di imparare ad «ascoltare» i propri fratelli separati¹⁴⁶. Il grande teologo affermava che i dibattiti sul fuoco del purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze avevano rivelato che tra la posizione degli orientali e dei latini esisteva «qualcosa di fondamentale comune»¹⁴⁷. Però dall'altro lato Congar accentuava la differenza di mentalità degli uni e degli altri: gli orientali erano più vicini alle origini del cristianesimo, invece gli occidentali pensavano con le categorie elaborate dalla scolastica latina che erano estranee all'Oriente¹⁴⁸. Il domenicano francese considerava che il fulcro della contesa si dovesse cercare nella dottrina scolastica sulla soddisfazione penale *post mortem* basata sulla distinzione tra *reatus poenae* e *reatus culpae* che era stata introdotta da Pietro Lombardo e che gli orientali non potevano accettare¹⁴⁹.

Con il Concilio Vaticano II l'approccio di Congar divenne norma per gli studiosi cattolici dei dibattiti sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente. Fra le poche ricerche scritte su questo tema negli ultimi cinquant'anni si distinguono: la seconda e la terza parte dell'articolo *Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439* di Robert Ombres (1984)¹⁵⁰; l'articolo *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence* di André de Halleux (1989)¹⁵¹ e la prima parte *Chiesa, Comunione dei Santi e Purgatorio* della monografia *Greci e latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)* di Luigi Chitarin (2002)¹⁵².

Lo studio *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence* di A. de Halleux che rappresenta il suo intervento alla Conferenza internazionale dedicata al 550 anniversario del Concilio di Ferrara-Firenze tenuta a Firenze nel 1989¹⁵³, può essere considerato la più preziosa e dettagliata analisi teologica dei testi riguardanti le dispute sulla sorte dei defunti al Concilio fiorentino mai scritta. La lettura di questo articolo presuppone una buona conoscenza preliminare dei testi dei discorsi escatologici conciliari e della cronologia dello svolgimento delle dispute. Il teologo belga ha analizzato i dibattiti sulle realtà ultime nella prospettiva della metodologia teologica. La sua tesi

¹⁴⁵ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 224-272.

¹⁴⁶ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 224.

¹⁴⁷ Y. CONGAR, «Il purgatorio», 236.

¹⁴⁸ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 237-239.

¹⁴⁹ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 239.241.

¹⁵⁰ Cf. R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7-14.

¹⁵¹ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 251-301.

¹⁵² Cf. L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 19-31.

¹⁵³ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 251-301.

principale sostiene che durante queste dispute i delegati bizantini e latini avessero usato un metodo omogeneo, riferendosi alla Sacra Scrittura, ai testi patristici e agli argomenti basati sulla ragione umana, però le parti rappresentavano diverse tradizioni dell'esegesi dei brani biblici e dell'ermeneutica dei testi patristici che si erano formate separatamente lungo il corso dei secoli¹⁵⁴.

De Halleux ha diviso la sua ricerca in tre parti. La prima parte intitolata *Théologie* tratta i temi seguenti: 1. la proposta del cardinale Cesarini di accettare la *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV)* come formula di base della concordia riguardo alla sorte dei defunti¹⁵⁵; 2. l'argomento basato sulla pratica delle preghiere per i morti, che secondo de Halleux non ricevette a Ferrara il ruolo di «un luogo teologico proprio»¹⁵⁶; 3. la ragione riguardante l'autorità della Chiesa romana e l'incontro al Concilio fiorentino di due tipi di ecclesiologia¹⁵⁷; 4. il ruolo dei testi patristici nei dibattiti conciliari sull'escatologia¹⁵⁸; 5. l'accusa di origenismo mossa dai greci contro la dottrina dei latini sul fuoco purgatorio¹⁵⁹.

La seconda parte *Exégèse* dell'articolo del francescano belga è dedicata quasi interamente alla discussione conciliare riguardante il brano biblico 1Cor 3,10-15¹⁶⁰. La terza parte intitolata *Herméneutique* tratta: 1. la dottrina scolastica dei latini sulla soddisfazione penale e la reazione dei greci basata sulla nozione dell'*amore di Dio per gli uomini*, la differenza nella comprensione e nella pratica del sacramento della penitenza tra Oriente e Occidente¹⁶¹; 2. l'esposizione di Marco d'Efeso dell'insegnamento dei greci sullo stato intermedio dei defunti e la credenza nella dilazione della retribuzione perfetta come suo elemento principale¹⁶²; 3. la dottrina sulla visione beatifica secondo la posizione dei greci¹⁶³.

Nell'*Épilogue* A. de Halleux ha studiato il processo di elaborazione della formula d'accordo riguardo alle realtà ultime nel giugno del 1439 e ha analizzato i punti principali della definizione sulla sorte dei defunti della

¹⁵⁴ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 254-255.266-267.

¹⁵⁵ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 253.

¹⁵⁶ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 255-257.

¹⁵⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 257-258.

¹⁵⁸ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258-266.

¹⁵⁹ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 261-264.

¹⁶⁰ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 267-279.

¹⁶¹ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 280-284.

¹⁶² Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 284-291.

¹⁶³ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 289-292.

Bolla *Laetentur caeli*, tentando di rispondere al perché essa non potesse soddisfare veramente i greci¹⁶⁴.

L'imperfezione principale dello studio *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence* consiste nel fatto che l'autore quasi non ha citato i testi dei dibattiti conciliari, mentre la presenza delle citazioni avrebbe reso più accessibile il suo pensiero.

Inoltre de Halleux ha prestato poca attenzione alla questione delle radici palamitiche della posizione dei bizantini durante le dispute sui novissimi, ma di questo ha trattato in un altro suo articolo *Bessarion et le palamisme au Concile de Florence* pubblicato nello stesso anno¹⁶⁵. Questo studio nega decisamente l'ipotesi sull'antipalamismo di Bessarione di Nicea ancora prima del Concilio fiorentino proposta in precedenza da Emanuel Candal¹⁶⁶, mostra che il distacco tra Marco Eugenio e Bessarione non era stato causato dal disaccordo sulla dottrina di Gregorio Palamas e analizza tutti gli elementi palamitici che si potevano trovare nella posizione dei greci durante il Concilio¹⁶⁷.

Se dopo il Concilio Vaticano II l'interesse per la tematica dei dibattiti sul fuoco purgatorio al Concilio fiorentino è visibilmente diminuito nell'ambiente dei teologi cattolici, tra i teologi ortodossi si può osservare una sua crescita. Una decina di studi riguardanti quest'oggetto è stata scritta negli ultimi cinquant'anni; tra essi bisogna ricordare: *Svjatoj Mark Efessky i Florentijsky Sobor* (il terzo capitolo) di Amvrosij Pogodin (1963)¹⁶⁸; *Mark Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of his Personality* (il capitolo IV) di Costantine N. Tsirpanlis (1974)¹⁶⁹; *The Debate Over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-Florence, 1438* di James Jorgenson (1986)¹⁷⁰; *The Soul after Death* (appendice I) di Seraphim Rose (1993)¹⁷¹; *Η ζωή μετά τον θάνατο* (il capitolo V) di Hierotheos Vlachos (1994)¹⁷²; *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe* (il capitolo VIII) di Jean-Claude Larchet (2001)¹⁷³;

¹⁶⁴ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 296-299.

¹⁶⁵ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 307-332.

¹⁶⁶ Cf. E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 329-371.

¹⁶⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 307-332.

¹⁶⁸ Cf. A. POGODIN, *Svjatoj Mark Efessky*, 45-167.

¹⁶⁹ Cf. C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 76-84. La sezione sul purgatorio è stata ristampata nel 1976 nella rivista *Byzantinoslavica* sotto il titolo *Mark Eugenicus on Purgatorium*, cf. C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 194-200.

¹⁷⁰ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 309-334.

¹⁷¹ Cf. S. ROSE, *The Soul after Death*, 196-213.

¹⁷² Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 125-163;

¹⁷³ La traduzione francese cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 179-204.

“*To Sleep, Perchance to Dream*”: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature* di Nicholas Constat (2001)¹⁷⁴; *Love, Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara – Florence* di Demetrios Bathrellos (2014)¹⁷⁵, ecc..

Il primo segnale dell'interessamento alle discussioni escatologiche al Concilio di Ferrara-Firenze nell'ambiente dei teologi ortodossi è stata la monografia *Svjatoj Mark Efessky i Florentijsky Sobor* di A. Pogodin, il cui terzo capitolo contiene la traduzione russa di tutti i documenti riguardanti le discussioni conciliari sulla sorte dei defunti pubblicati da L. Petit nel XV volume della *Patrologia Orientalis*, accompagnata con un breve commento, che finora rimane l'unica traduzione completa di questi documenti in una lingua moderna¹⁷⁶. Sulla base di essa sono state effettuate traduzioni parziali delle prime due orazioni del metropolita Marco d'Efeso: l'inglese da S. Rose¹⁷⁷, e quella francese da J.-C. Larchet¹⁷⁸.

Quest'ultima fa parte dell'ottavo capitolo della monografia di Larchet *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe* dedicato alla questione del purgatorio. Dopo aver presentato la dottrina della Chiesa cattolica romana sul purgatorio alla base dei documenti del magistero pubblicati nell'*Enchiridion* di H. Denzinger¹⁷⁹ e del *Catechismo della Chiesa Cattolica*¹⁸⁰, il teologo ortodosso ha tentato di evidenziare che essa rappresenti un'innovazione¹⁸¹. Egli ha trattato i materiali delle dispute sulle realtà ultime al Concilio di Ferrara-Firenze come prove a favore di questa affermazione. Larchet ha riferito schematicamente i discorsi del cardinale Cesarini e di Bessarione di Nicea, ha ignorato l'intervento di Giovanni di Torquemada, invece ha prestato particolare attenzione alle orazioni di Marco d'Efeso, proponendo la loro traduzione frammentaria¹⁸². Purtroppo, il professore francese si è limitato al semplice sunto delle dispute conciliari

¹⁷⁴ Cf. N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 113-119. La parte riguardante l'insegnamento di Marco Eugenio sulla sorte dei defunti, di quest'articolo è stata ristampata nel 2002 come sezione IV. *Eschatology and Purgatory* dell'articolo *Mark Eugenikos* che rappresenta il contributo di Nicholas Constat nel secondo volume di *La théologie byzantine et sa tradition* a cura di C.G. Conticello e V. Conticello, cf. N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 452-459.

¹⁷⁵ Cf. D. BATHRELOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 78-121.

¹⁷⁶ Cf. A. POGODIN, *Svjatoj Mark Efessky*, 45-167.

¹⁷⁷ Cf. S. ROSE, *The Soul after Death*, 199-213.

¹⁷⁸ Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 189-192.195-199.

¹⁷⁹ *DH* 856.1304.1580.1820.

¹⁸⁰ Cf. *CCC* 1030-1032.

¹⁸¹ J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 179-186.

¹⁸² J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 187-204.

senza fare una loro analisi teologica e mostrare il legame che esiste tra i loro diversi elementi.

Un carattere più analitico, però sempre apologetico, ha lo studio proposto da H. Vlachos nel quinto capitolo della sua monografia *Η ζωή μετά τον θάνατο*¹⁸³, che finora rimane la più dettagliata rispetto alle altre ricerche scritte dagli autori ortodossi su questo tema. All'inizio del capitolo riguardante la dottrina sul purgatorio, il metropolita greco ha collocato un'ampia descrizione storico-teologica del corso delle dispute sul destino dei defunti al Concilio fiorentino, seguendo gli *Acta graeca* e le *Memorie* di Silvestro Siropolo¹⁸⁴. In seguito, tra tutti i discorsi escatologici conciliari egli ha analizzato solo i primi due di Marco Eugenio e ha tentato di riunire tutti gli argomenti dell'Efesino contro la dottrina dei latini sul purgatorio come terzo luogo del soggiorno dei defunti e sulla purificazione *post mortem* delle anime con il fuoco in un chiaro sistema¹⁸⁵. Vlachos ha prestato attenzione particolare alle undici obiezioni composte dal metropolita d'Efeso contro l'esistenza del fuoco purgatorio, alla sua versione dell'esegesi del brano biblico 1Cor 3,10-15 e anche alla sua confutazione dei testi patristici esposti dai latini come prove a favore della dottrina sul purgatorio¹⁸⁶.

Il difetto principale dell'opera di Vlachos consiste nel fatto che egli non abbia analizzato la posizione della delegazione latina e si sia concentrato solo sul pensiero di Marco Eugenio, dimenticando che tutti i discorsi escatologici conciliari erano interdipendenti e formavano un'unità logica e che il portavoce greco reagiva agli argomenti degli oppositori.

Un'imperfezione simile si può trovare anche in un articolo che merita considerazione: «*To Sleep, Perchance to Dream*»: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature* di Nicholas Constatas che contiene una breve, ma brillante analisi teologica della posizione di Marco Eugenio durante le dispute sul fuoco purgatorio a Ferrara nel 1438¹⁸⁷. L'autore ha esaminato in generale gli argomenti dell'Efesino contro la dottrina dei latini sul fuoco purgatorio, invece ha posto grande attenzione alle metafore e ai testi patristici che sono alla base della sua descrizione dello stato intermedio dei defunti¹⁸⁸. Constatas ha presentato le sentenze escatologiche esposte dal metropolita di Efeso come un sistema teologico compiuto e ha dimenticato che il portavoce bizantino non cercava di

¹⁸³ Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 125-163.

¹⁸⁴ Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 126-137.

¹⁸⁵ Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 139-145.

¹⁸⁶ Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 145-160.

¹⁸⁷ Cf. N. CONSTAS, «“To Sleep, Perchance to Dream”», 91-124.

¹⁸⁸ Cf. N. CONSTAS, «“To Sleep, Perchance to Dream”», 113-119.

costruire nessuna sistematizzazione dottrinale della fede della sua Chiesa sullo stato intermedio dei defunti, ma rispondeva soltanto alle domande dei latini.

L'unico studio pubblicato nell'ambiente ortodosso che non è incentrato sulla posizione di Marco d'Efeso durante le dispute escatologiche al Concilio fiorentino e perciò si distingue dalle ricerche soprammenzionate è *The Debate Over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-Florence, 1438* di James Jorgenson¹⁸⁹. Questo articolo tratta i testi patristici esposti dai latini come prove a favore della dottrina sul fuoco purgatorio e la controargomentazione dei greci. All'inizio Jorgenson ha descritto in breve tutti gli argomenti del cardinale Cesarini e si è soffermato sul sesto basato sui diversi brani delle opere dei padri della Chiesa che secondo la logica dei latini avrebbero dovuto provare l'esistenza del purgatorio¹⁹⁰. Jorgenson ha citato tutti questi testi in inglese uno dopo l'altro, facendo riferimento ai loro originali greci e latini pubblicati nella *Patrologia graeca* e nella *Patrologia latina* di J.-P. Migne accompagnandoli con un suo breve commentario¹⁹¹. Dopo di che egli ha analizzato lo svolgimento della discussione su queste citazioni nelle orazioni seguenti sia dei greci che dei latini, prestando un'attenzione particolare al tema della somiglianza della dottrina sul purgatorio con l'insegnamento di Origene dell'*apocatastasi*¹⁹². Secondo l'opinione di Jorgenson i testi patristici discussi durante i dibattiti escatologici conciliari non contengono un'esposizione sistematica della dottrina sullo stato intermedio¹⁹³. In conclusione, l'autore ha rilevato che i latini furono avvantaggiati rispetto ai greci poiché avevano una posizione formata e precisa ancora prima del Concilio, invece i greci erano stati costretti ad elaborare la propria argomentazione spontaneamente nel corso delle dispute¹⁹⁴. Però alla fine nessuno vinse, perciò il risultato dei dibattiti sulla sorte dei defunti al Concilio di Ferrara-Firenze fu tragico¹⁹⁵. È da notare che l'atteggiamento di James Jorgenson non è tipico per un prete ortodosso: egli ha esaminato a titoli uguali l'argomentazione di ambedue le parti e ha tentato di proporre un'analisi imparziale, non mettendosi dalla parte di nessuno.

¹⁸⁹ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 309-334.

¹⁹⁰ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 310-312.

¹⁹¹ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 313-325.

¹⁹² Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 326-329.

¹⁹³ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 326.

¹⁹⁴ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 332.

¹⁹⁵ Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 333-334.

Il difetto principale dello studio di Jorgenson è quello che egli non ha trattato la questione dell'autenticità dei testi patristici esposti dai latini come prove, visto che la maggior parte di essi erano o pseudografici o falsificati.

A differenza dell'articolo di James Jorgenson la lettura del più recente studio riguardante i dibattiti escatologici al Concilio di Ferrara-Firenze: *Love, Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara – Florence* pubblicato da Demetrios Bathrellos nell'aprile del 2014 non lascia dubbi che il suo autore sia un ortodosso¹⁹⁶. Così, Barthrellos, un prete ortodosso greco, dà ad intendere che al Concilio fiorentino Marco Eugenio espone la retta fede riguardo al destino dei defunti, mentre la posizione dei latini fu «un'innovazione teologica»¹⁹⁷. Barthrellos analizza l'uno dopo l'altro tutti e sei i discorsi sul purgatorio tenuti a Ferrara nel 1438 e li caratterizza come «una teologica miniera d'oro»¹⁹⁸. Egli descrive in breve il contenuto principale di questi documenti e si concentra sullo studio delle dispute sul settimo argomento dei latini, sulla cosiddetta ragione teologica, secondo cui la giustizia divina esige che tutto il male venga punito e che era strettamente intrecciata con la trattazione del sacramento della penitenza¹⁹⁹. Barthrellos esamina dettagliatamente sia la posizione dei latini che quella dei greci ed evidenzia sia i punti forti che le debolezze dell'argomentazione degli uni e degli altri²⁰⁰. Alla fine della sua ricerca lo studioso ortodosso sottolinea che molti teologi cattolici dei nostri giorni parlano del purgatorio, usando una terminologia che si armonizza assai più con l'insegnamento di Marco d'Efeso che con il pensiero dei teologi latini dei secoli passati²⁰¹.

Tuttavia sia l'articolo di Demetrios Bathrellos che una ventina dei sopraelencati studi riguardanti i dibattiti sugli *eschata* al Concilio di Ferrara-Firenze lasciano un'impressione d'incompletezza. Fino ad oggi non è stato scritto nessuno studio sistematico interamente dedicato a questo tema che metta insieme tutti i dati storici e proponga un profondo studio teologico di tutte le fonti conosciute.

¹⁹⁶ Cf. D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 78-121.

¹⁹⁷ Cf. D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 80-81.

¹⁹⁸ «a theological goldmine», in D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 81.

¹⁹⁹ Cf. D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 78-121.

²⁰⁰ Cf. D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 78-121.

²⁰¹ Cf. D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 121.

3. Le principali fonti documentarie delle dispute sul purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)

La fonte principale che ci presenta un racconto più o meno dettagliato sul percorso dei dibattiti sul purgatorio a Ferrara-Firenze sono *Le Memorie* di Silvestro Siropolo²⁰², il grande ecclesiarca della cattedrale di Santa Sofia e giudice supremo dei romeni²⁰³, che secondo alcuni ricercatori era diventato il quarto patriarca di Costantinopoli del periodo dopo la caduta della città con il nome di Sofronio I (1463-1464)²⁰⁴. Come membro della commissione dei dieci da parte bizantina Siropolo fu un testimone oculare di tutte le riunioni private e delle sessioni pubbliche del Concilio di Ferrara-Firenze. Le sue *Ἀπομνημονεύματα* furono stese negli anni 1444-1445, quattro anni dopo l'atto d'unione fiorentina del 1439²⁰⁵. Durante questo periodo il grande ecclesiarca, che era favorevole all'unione durante il Concilio e aveva sottoscritto la Bolla d'unione, cambiò completamente la sua posizione e scrisse la sua opera in uno spirito antilatino come un'apologia per disculpare il suo comportamento precedente²⁰⁶. Perciò molti studiosi cattolici del Concilio di Ferrara-Firenze, specialmente del

²⁰² Il titolo completo di questo lavoro è *Ἀπομνημονεύματα περὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένης συνόδου συγγραφέντα παρὰ τοῦ μεγάλου ἐκκλησιαρχοῦ καὶ δικαιοφύλακος διακόνου κῆρ Σιλβέστρου τοῦ Συροπούλου*, cf. V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 22; J.-L. VAN DIETEN, «Sylvester Syropulos», 154. La prima edizione con la traduzione latina fu effettuata nel 1660 a L'Aia dal vescovo anglicano Robert Creighton con il titolo S. SGOUROPOULOS, *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii florentini exactissima narratio*, cf. J.-L. VAN DIETEN, «Zu den zwei Fassungen», 368; D. J. GEANAKOPLIS, «A New Reading of the Acta», 325-326.

²⁰³ Su Silvestro Siropolo e sulle sue *Memorie* cf. I.N. OSTROUMOFF, *The History of the Council*, 3-6; T. FROMMANN, *Kritische Beiträge*, 52-69; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 958-959; A.N. DIAMANTOPOULOS, *Σιλβέστρος Συροπούλος*, 241-277. 337-353.434-440.475-491.528-546.578-597; M. JUGIE, «Note sur l'histoire», 70-71; P. WIRTH, «Zur Laufbahn des Verfassers», 64-65; J. GILL, «The 'Acta' and the Memories», 144-177; V. LAURENT, «A propos des *Mémoires*», 140-147; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 1-5; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 3-15; J. DÉCARREAU, «Un grec contestataire», 365-379; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 32-33; J.-L. VAN DIETEN, «Sylvester Syropulos», 154-179; ID., «Zu den zwei Fassungen», 367-396; D.J. GEANAKOPLIS, «The Council of Florence», 228-229; ID., «A New Reading of the Acta», 325-351.

²⁰⁴ Cf. V. LAURENT, «Les premiers patriarches», 250-251; ID., «Introduction», CF IX, 16-19; J.-L. VAN DIETEN, «Sylvester Syropulos», 159-160.

²⁰⁵ Cf. M. JUGIE, «Note sur l'histoire», 70-71; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 14.24.39-40; J.-L. VAN DIETEN, «Zu den zwei Fassungen», 372-376.

²⁰⁶ Cf. J. GILL, «The 'Acta' and the Memories», 144.146; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 1-2; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 11-14.

XIX – prima metà del XX secolo, consideravano *Le Memorie* come una fonte d'informazione sospetta o almeno tendenziosa²⁰⁷, mentre gli autori che hanno scritto dopo il Concilio Vaticano II le hanno apprezzate come una fonte di primaria importanza e di grande valore²⁰⁸. Nella *Sezione V* (nn.26-39) delle sue *Ἀπομνημονεύματα* Siropolo descrisse con tanti dettagli non solo il corso delle discussioni sulla sorte dei defunti tra le due commissioni ma anche i conflitti e i disaccordi tra i rappresentanti bizantini²⁰⁹.

Scrivendo la sua opera parecchi anni dopo il Concilio fiorentino, Silvestro Siropolo usò per rinfrescare i suoi ricordi i cosiddetti *Acta Graeca* che erano stati scritti immediatamente durante il Concilio negli anni 1438-1439²¹⁰. Secondo gli studiosi contemporanei gli *Acta Graeca* non sono gli atti ufficiali del Concilio in senso stretto: gli atti autentici del lavoro conciliare sia greci che latini attualmente sono andati persi²¹¹, invece il documento conosciuto come *Acta Graeca* rappresenta l'unione di due fonti di carattere privato scritte separatamente dagli autori greci pro-unionistici²¹². Una di esse viene chiamata da Joseph Gill, editore dell'ultima edizione degli *Acta Graeca*²¹³, i *Discorsi* e l'altra le *Descrizioni*²¹⁴. Probabilmente i *Discorsi* costituiscono una raccolta di

²⁰⁷ Cf. J. GILL, «The Acta' and the Memories»; 148.156.175-177; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 32; D.J. GEANAKOPOLOS, «The Council of Florence», 229-230; ID., «A New Reading of the Acta», 325.

²⁰⁸ Cf. J. DÉCARREAUX, *Les grecs au Concile*, 2-3; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 27-35; D.J. GEANAKOPOLOS, «A New Reading of the Acta», 325-326.

²⁰⁹ Cf. SYROPOULOS, V.26-39, 280-293; V. LAURENT, «Introduction», CF IX, 25.

²¹⁰ Cf. J. GILL, «Introductio», CF V, LXXX-LXXXI; ID., «The Sources of 'Acta'», 138; ID., «The 'Acta' and the Memories», 175. Il titolo originale è *Πρακτικά τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Φλωρεντία γενομένης Συνόδου*, cf. AG, I. Sulla prima edizione degli *Acta Graeca* del 1577 e sulle edizioni successive cf. J. GILL, «The Printed Editions», 486-494; V. LAURENT, «L'édition princeps», 165-189; V. PERI, *Ricerche sull'Editio princeps*.

²¹¹ Cf. J. GILL, «Introductio», CF V, LXXVII; V. LAURENT, «La nouvelle édition», 203; J. GILL, «The Sources of 'Acta'», 14; D.J. GEANAKOPOLOS, «A New Reading of the Acta», 325.

²¹² Sulla provenienza degli *Acta Graeca* cf. T. FROMMANN, *Kritische Beiträge*, 50; A. WARSCHAUER, *Über die Quellen*, 9-11; J. GILL, «Introductio», CF V, LIII-LX. LXXVII; V. LAURENT, «La nouvelle édition», 199-200; J. DÉCARREAUX, *Les grecs au Concile*, 1; J. GILL, «A New Manuscript», 526-527; ID., «The 'Acta' and the Memories»; 144; ID., «The Sources of 'Acta'», 131.133-135; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 33-34.

²¹³ Questa edizione è stata effettuata nel 1953 dal Pontificio Istituto Orientale con il titolo *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*.

²¹⁴ Cf. J. GILL, «Introductio», CF V, LIV-LV. LXIV. LXXX; ID., «A New Manuscript», 526-527; ID., «The Sources of 'Acta'», 136.142-143.

alcuni brani scelti degli atti autentici composti dai tre notai greci durante le sessioni pubbliche del Concilio²¹⁵. Invece le *Descrizioni* rappresentano un diario scritto fino all'agosto del 1439 da un metropolita greco, forse Doroteo di Mitilene, che descrive senza commenti personali sia le sedute pubbliche che le diverse riunioni di carattere semiufficiale²¹⁶. Proprio questo diario nella sua parte iniziale contiene un racconto parziale dei dibattiti sui novissimi al Concilio di Ferrara-Firenze che descrive solo il loro lato formale, ricordando i dati precisi degli eventi, però non menzionando i disaccordi tra i portavoce greci²¹⁷.

Le discussioni conciliari sulle divergenze escatologiche tra le due Chiese vengono menzionate brevemente anche nella terza fonte principale della storia del Concilio di Firenze chiamata *Acta Latina Concilii Florentini*²¹⁸, che fu scritta nel 1439 come un trattato apologetico dedicato al re dei Romani, di Boemia e d'Ungheria Alberto II d'Asburgo (1438-1439) per giustificare il trasferimento del Concilio da Basilea a Ferrara²¹⁹. Questo documento fu composto da Andrea di Santacroce, l'avvocato del concistoro e il notaio, nella forma di un dialogo con il suo amico il protonotario Luigi Pontano sulla base degli autentici atti latini del Concilio che sono andati persi attualmente, e rappresenta un secco racconto sui

²¹⁵ Sul contenuto e sul carattere di questa parte degli *Acta graeca* cf. T. FROMMANN, *Kritische Beiträge*, 49; J. GILL, «Introductio», CF V, LIV-LVIII.LXIII.LXX.LXXXVII-LXXX; V. LAURENT, «La nouvelle édition», 201; J. GILL, «A New Manuscript», 526; ID., «The Sources of 'Acta'», 135-142; J. DÉCARREAUX, «Un grec contestataire», 365; A. NICHOLS, «The Council of Florence», 267.

²¹⁶ Sulle versioni della paternità e sul contenuto delle *Descrizioni* cf. I.N. OSTROUMOFF, *The History of the Council*, 6-7; T. FROMMANN, *Kritische Beiträge*, 46.63-74; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*, I, 59-61; V. LAURENT, «A propos de Dorothee Métropolitte», 165; J. GILL, «Introductio», CF V, LVIII-LX.LXIV-LXIX.LXX-LXXVI.LXXX-LXXXVII; V. LAURENT, «La nouvelle édition», 201-202; J. GILL, «A New Manuscript», 526-528.533; ID., «The 'Acta' and the Memories»; 145.148.149; D.J. GEANAKOPOLOS, «The Council of Florence», 228-229; ID., «A New Reading of the *Acta*», 325.

²¹⁷ Cf. AG, 19-26; J. GILL, «Introductio», CF V, LVIII-LIX; ID., «The Sources of 'Acta'», 143; ID., «Introductio», CF VIII.1, VII.

²¹⁸ Cf. AL, 20r, 32; 150r-v, 254-255. La prima edizione intitolata *Disputationes seu collationes inter Latinos et Graecos in generali concilio Florentino habitae et ab Andrea de S. Cruce patricio Romano et Apostolici Consistorii advocato conscriptae in modum dialogi cum Ludovico Pontano* a cura di Horatio Giustiniani fu pubblicata a Roma nel 1638, cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 958; G. HOFMANN, «Introductio», CF VI, V. L'ultima edizione degli *Acta latina* fu effettuata da Georg Hofmann presso il Pontificio Istituto Orientale nel 1955.

²¹⁹ Cf. G. HOFMANN, «Introductio», CF VI, XIII-XIV.

documenti e sugli eventi conciliari nella prospettiva della delegazione latina²²⁰.

Se le tre fonti soprammenzionate permettono di ricostruire un quadro del corso dei dibattiti sulla sorte dei defunti al Concilio fiorentino dal punto di vista cronologico, il loro contenuto è conosciuto grazie ai sei discorsi che furono presentati in forma scritta dai portavoce di entrambe le delegazioni e in seguito furono discussi durante le riunioni comuni. Proprio questi sei documenti sono i più importanti per lo studio delle dispute sui novissimi tenute a Ferrara nel 1438 dal punto di vista teologico. Nel 1920 Louis Petit, arcivescovo di Atene, li ha pubblicati nel volume XV della *Patrologia Orientalis* sotto i titoli seguenti:

1. *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis (Oratio latina a Cardinali Cesarini habita)*;
2. *Sanctissimi metropolitani Ephesii Domini Marci Eugenici confutatio articulorum, quos latini exhibuerant, circa purgatorium ignem (Marci Archiepiscopi Ephesii oratio prima de igne purgatorio)*;
3. *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio a Bessarione Nicaeno recitata die 14 iunii 1438 (Oratio graeca a Bessarione et Ephesino composita et a Bessarione recita)*;
4. *Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne (Oratio latina a Ioanne de Turrecremata recitata)*;
5. *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altera ad latinos responsio in qua veram ecclesiae graecae doctrinam exponit (Oratio graeca ab Ephesino et conscripta et recitata)*;
6. *Eiusdem responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis (Responsio quibusdam quaesitis latinis ab Ephesino data)*²²¹.

Nel volume XVII della *Patrologia orientalis* l'arcivescovo Petit ha pubblicato anche un documento di provenienza ignota, *Syllogismi decem, quibus ostenditur purgatorium ignem non esse (Marci Ephesii argumenta decem adversus ignem purgatorium)*²²².

²²⁰ Per i dati generali degli *Acta latina* di Andrea di Santacroce cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 958; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*, I, 56-57; J. GILL, «Introductio», CF V, LXXVII; G. HOFMANN, «Introductio», CF VI, XI-XVIII; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, I; ID., «Un grec contestataire», 365-366; D.J. GEANAKOPOLOS, «The Council of Florence», 228; ID., «A New Reading of the *Acta*», 325; A. NICHOLS, «The Council of Florence», 267.

Sulla concordanza degli *Acta Latina* con gli *Acta Graeca* cf. F. RODRÍGUEZ, «Las actas del Concilio», 231-274.

²²¹ Cf. L. PETIT, ed., *Documents relatifs*, I, 5-168.

²²² Cf. L. PETIT, ed., *Documents relatifs*, II, 422-425.

Nel 1969 Georg Hofmann ha pubblicato presso il Pontificio Istituto Orientale la seconda edizione di tutte le orazioni escatologiche conciliari come parte della serie *Concilium Florentinum documenta et scriptores*²²³, esclusa la *Marci Archiepiscopi Ephesii oratio prima de igne purgatorio*,

Nella stessa serie sono state pubblicate due fonti secondarie riguardanti le dispute sulle realtà ultime al Concilio di Ferrara-Firenze: l'*Apparatus super decretum florentinum unionis graecorum* scritto nel 1441 dal cardinale Giovanni di Torquemada, un'attivo partecipante del Concilio²²⁴ e il *Libellus de ordine generalium concilium et unione florentina* composto dall'arcivescovo di Creta Fantino Vallaresso nel 1442²²⁵. Entrambe le opere hanno un carattere polemico-apologetico e sono composte nella forma di un commentario alla Bolla d'unione *Laetenter caelis*, spiegano i punti della Bolla riguardanti la sorte dei defunti, riferendosi e sviluppando gli argomenti esposti dai latini durante i dibattiti a Ferrara e contrapponendoli alla posizione dei bizantini²²⁶.

La disponibilità di queste fonti permette d'effettuare una ricerca che intende ricostruire il quadro dello svolgimento della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente dagli anni Trenta del XIII fino al fallimento dell'unione fiorentina, analizzandola in una prospettiva teologica e storica, per evidenziare l'importanza dell'esperienza della ricerca del consenso sulle divergenze escatologiche tra le due Chiese in quel periodo per il futuro del dialogo ecumenico.

²²³ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*. Come è stato notato in precedenza, l'unica traduzione completa delle orazioni sul fuoco del purgatorio tenute al Concilio di Ferrara-Firenze in una lingua moderna è quella russa dell'archimandrita Amvrosij Pogodin, però la traduzione italiana dei passi più importanti è stata effettuata direttamente dai testi originali greci e latini.

²²⁴ Cf. GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*; E. CANDAL, «Introductio», CF B 2.1, XL, n.4; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 10.

²²⁵ Cf. FANTINO VALLARESSO, *Libellus*; B. SCHULTZE, «Introductio», CF II.2, XVII; U. JAITNER-HAHNER, «Da Firenze in Grecia», 903.

²²⁶ Cf. GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 71-96; FANTINO VALLARESSO, *Libellus*, 69-76.

PARTE PRIMA

**LA FASE INIZIALE DELLA CONTROVERSIA
SULLA SORTE DEI DEFUNTI TRA
OCCIDENTE ED ORIENTE CRISTIANO
(XIII – INIZIO DEL XV SEC.)**

CAPITOLO I

Il primo scontro tra cristiani occidentali e orientali riguardo la dottrina sul purgatorio

La dottrina sulla sorte dei defunti divenne oggetto di controversia tra l'Oriente e l'Occidente cristiano nel XIII secolo¹. Tra le accuse contro i latini avanzate dai patriarchi Fozio I (858-867. 877-886) e Michele I Cerulario (1043-1058) non era presente l'argomento escatologico. All'inizio dello scisma le divergenze dogmatiche principali furono quelle sul *Filioque*, sugli azzimi e sul primato del papa di Roma². È emblematico che i temi riguardanti il destino dei defunti non si trovino neanche tra i 104 punti indicati dal metropolita Cirillo di Cizico (Costantino Stilbes) nel trattato *I lamenti contro la Chiesa* scritto tra il 1204 e il 1213³.

I dibattiti sui novissimi tra bizantini e latini ebbero luogo per la prima volta in Italia, a Otranto, nel monastero greco di San Nicola di Casole dal 15 ottobre al 17 novembre 1231⁴, o, secondo un'altra datazione,

¹ Per il riassunto dei dibattiti escatologici tra greci e latini nel XIII secolo: Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 36-42.84-85.102-103; M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 21-54.72-75; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 84-92; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 1-14; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 317-326; D.-G. MÎRȘANU, «Dawning Awareness», 179-193.

² Cf. FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistola XIII. Encyclica epistola*, 721-742; MICHELE CERULARIO, *Edictum Synodale*, 736-748; ID., *Epistola III. Ad Petrum Antiochenum*, 781-796; A. PALMIERI, «Le divergenze dogmatiche», 1-12.161-178.297-311; M. JUGIE, «Schisme byzantin», 1332-1359; S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, 28-54.

³ Cf. J. DARROUZÈS, «Le Mémoire de Constantin Stilbès», 57; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 85; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 1.

⁴ A favore di questa datazione cf. E. KURTZ, «Georgios Bardanes», 611; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 36; A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio», 301; M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 34; J. SÁNCHEZ VAQUERO, «Causas y remedios del cisma», 369-370; H.-G. BECK, *Kirche und theologische*

nell'inverno del 1235-1236⁵. I protagonisti di questo evento furono il metropolita greco di Corfù Giorgio Bardane (†c.1237) e i frati francescani⁶. Nel 1231-1232 Giorgio Bardane era stato ambasciatore del sovrano di Corfù Manuel Komneno Duca (1230-1240), il despota di Tessalonica e dell'Epìro, presso l'imperatore del Sacro Impero romano Federico II (1212-1250)⁷. Durante il suo viaggio alla corte dell'imperatore Federico Bardane si ammalò, perciò si fermò nel monastero di Casole, che era guidato dal suo amico l'abate Nicolò-Nectario⁸. In quel posto lo trovarono i frati francescani, secondo una versione i legati di papa Gregorio IX (1227-1241), inviati per condurre le trattative sull'unione delle Chiese⁹, o, secondo altre fonti, gli abitanti del convento francescano d'Otranto¹⁰. Durante quest'incontro i francescani venuti in visita di cortesia al metropolita malato toccarono la questione della sorte dei defunti ed esposero la dottrina della loro Chiesa sul purgatorio che scandalizzò Giorgio di Corfù¹¹ che aveva negato e criticato gli argomenti dei latini. Lo svolgimento dello scontro si può ricostruire grazie all'opera del metropolita Bardane *Περὶ τοῦ πύρος καθαρτηρίου* (*De purgatorio igne*) scritta poco dopo l'incontro con i francescani, probabilmente prima del 1236¹².

Il detto trattato fu composto secondo la forma di un dialogo tra Giorgio Bardane e frate Bartolomeo, il portavoce della delegazione francescana, di cui non sappiamo quasi nulla a causa dell'assenza di testimonianze documentarie¹³. Il testo originale dell'opera è scritto in greco, perché il suo

Literatur, 669; H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 166; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 319; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 665; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 179; D.-G. MİRŞANU, «Dawning Awareness», 181.

⁵ Questa versione la propongono cf. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica*, I, 170; J.-M. VON HOECK - R.-G. LOENERTZ, *Nikolaos-Nectarios von Otranto*, 155; D. STIERNON, «Le problème de l'union», 147; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 64; D.-G. MİRŞANU, «Dawning Awareness», 181.

⁶ Cf. E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 641.

⁷ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio», 301-302; M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 72.

⁸ Cf. M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 23.

⁹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio», 302.

¹⁰ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 75.

¹¹ Cf. J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 64; D.-G. MİRŞANU, «Dawning Awareness», 181.

¹² Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πύρος*, 56-57; M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 35; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 666.

¹³ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 25.

autore non conosceva il latino e comunicava con i francescani nella sua lingua materna¹⁴.

1. La sorte dei defunti secondo Giorgio di Corfù

Dopo una breve introduzione al tema, Bardane informava in *Περὶ τοῦ πυρός καθαρτηρίου* che la sua discussione con i francescani sul purgatorio ebbe inizio con la domanda di Bartolomeo: «Dove vanno le anime di coloro che sono morti senza fare penitenza (ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀμετανοήτως) e che non hanno avuto il tempo di compiere le *epitimie* (ἐπιτίμια) che i loro padri spirituali gli avevano prescritte?»¹⁵. La discussione tra il metropolita malato e il religioso francescano sin dall'inizio fu incentrata sulla prassi del sacramento della penitenza, non ebbe un carattere puramente dogmatico, ma toccò anche l'aspetto pastorale. La risposta di Giorgio Bardane costituisce la dottrina dominante tra i bizantini di quell'epoca¹⁶:

Le anime dei peccatori non vanno da qui nel tormento eterno (εἰς κόλασιν αἰώνιαν), poiché Colui che deve giudicare tutto l'universo non è ancora venuto nella sua gloria per discernere i giusti dai peccatori; invece vanno in luoghi cupi (τόπους σκυθρωποτέρους) che anticipano la sensazione dei supplizi che tali peccatori dovranno subire (προζωγραγοῦντας τὰς μελλούσας ἀποδέχεσθαι βασάνους τοῦς τοιούτους). Infatti, come più dimore e più riposi (μοναὶ καὶ ἀναπαύσεις) sono stati predisposti per i giusti nella casa del Padre, secondo la parola del Salvatore, così diverse punizioni esistono anche per i peccatori¹⁷.

L'idea cardine del discorso del metropolita-ambasciatore era quella che il destino dei defunti sia dei giusti sia degli empi non fosse compiuto fino

¹⁴ Cf. C. BARONIO, ed., *Annales Ecclesiastici*, XII, 694; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 26; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 87.

¹⁵ «ποῦ ἀπέρχονται αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀμετανοήτως καὶ μὴ φθασάντων ἐκδουλεῦσαι τὰ ἐπιτίμια ἐν οἷς οἱ πνευματικοὶ πατέρες αὐτῶν αὐτοὺς περιώρισαν», in GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 56.58. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 319.

¹⁶ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 47.

¹⁷ «Ἀπέρχονται αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀπεντεῦθεν μὲν εἰς κόλασιν αἰώνιαν· οὐπω γὰρ ὁ μέλλον κρίναι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην μετὰ δόξης εἰσελήλυθε διαχωρίζων δικαίους ἀπὸ ἁμαρτωλῶν. Πλήν ἀπέρχονται εἰς τόπους σκυθρωποτέρους προζωγραγοῦντας τὰς μελλούσας ἀποδέχεσθαι βασάνους τοῦς τοιούτους. Ὡς γὰρ πολλαὶ μοναὶ καὶ ἀναπαύσεις τοῖς δικαίοις ἀποκεκλήρωνται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός, κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος φωνήν, οὕτω καὶ διάφοροι κολάσεις τοῖς ἁμαρτήσασιν ἐαπόκεινται», in GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58. La traduzione italiana alla base di J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 319.

al giudizio universale. I peccatori non vanno subito dopo la morte nella «sofferenza eterna (εις κόλασιν αἰωνίαν)»¹⁸, e ancora non sperimentano la pienezza del castigo meritato; nemmeno i giusti godono pienamente la loro ricompensa ma stanno nei «riposi, rinfreschi (ἀνάπαυσεις)»¹⁹. L'attesa del verdetto definitivo che sarà proclamato con la seconda venuta del Signore, veniva descritta con l'espressione greca: «προζωγραφουῦντας τὰς μελλούσας (anticipano la sensazione, pregustano)»²⁰. Lo stato dei malvagi era caratterizzato dalla metafora «nei luoghi cupi, luoghi della tristezza (εις τόπους σκυθρωποτέρους)»²¹ dove loro anticipano i supplizi²². Invece la metafora biblica «la casa del Padre (οἰκία τοῦ πατρός)»²³, dove ci sono «tante dimore e riposi (πολλαὶ μοναὶ καὶ ἀναπαύσεις)»²⁴, fu usata per indicare la prefigurazione della gioia eterna dei beati. Giorgio di Corfù rilevava l'esistenza prima del giudizio finale di vari tipi d'anticipazione, sia del godimento dei santi che del castigo degli empī²⁵. Il metropolita greco chiamava lo stato intermedio dei giusti «il ritornare nella beatitudine originale (πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα παλινδρομεῖν)»²⁶, oppure «la restaurazione completa della beatitudine originale, o meglio il godimento del paradiso e l'anticipo dei beni (τελείαν ἀποκατάστασιν τῆς πρώτης μακαριότητος [...] ἤγουν τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου καὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀποκλάυσεως)»²⁷, cioè il ritorno alla condizione prelapsaria di Adamo e Eva, che dopo la parusia si compirà con la beatitudine perfetta, quando «i beni (ἀγαθῶν)»²⁸ saranno ottenuti nella loro pienezza.

2. Frate Bartolomeo sul fuoco purgatorio

Il portavoce dei francescani, frate Bartolomeo, reagì alla sentenza del metropolita di Corfù con l'esposizione della dottrina sul fuoco purgatorio

¹⁸ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

¹⁹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²⁰ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²¹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²² Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²³ Gv 14,2.

²⁴ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²⁵ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-59.

²⁶ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-65.

²⁷ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70 -71.

²⁸ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70 -71.

che nella Chiesa latina del XIII secolo era corrente²⁹, ma non ancora dogmatizzata. Egli dichiarò:

Noi, da parte nostra, non abbiamo questa credenza; crediamo invece che esista in particolare un fuoco «purgatorio», cioè un fuoco che purifica (πῦρ ποργατόριον, τουτέστι καταρτήριον), e che grazie a tale fuoco coloro che lasciano questo mondo senza pentirsi, come i ladri, gli adulteri, gli assassini e tutti coloro che commettono peccati veniali, soffrono in quel fuoco [purificatore] per un certo tempo e si purificano delle macchie dei loro peccati, e poi sono liberati dalla punizione.³⁰

Si deve sottolineare che in questo passo non si trova l'espressione *purgatorium* come sostantivo³¹, neanche l'idea del *terzo luogo*³². Perciò la formula «un fuoco “purgatorio”, cioè un fuoco che purifica (πῦρ ποργατόριον, τουτέστι καταρτήριον)»³³ potrebbe essere interpretata come una metafora. Secondo Bartolomeo la confessione dei *peccati mortali*, per esempio di furto, adulterio, assassinio ecc., non libera i penitenti completamente dalle conseguenze del peccato, rimangono «le macchie dei loro peccati (ἀμαρτηθέντων τοὺς σπίλους)»³⁴. La liberazione piena si effettua per mezzo di varie *epitimie* inflitte dai confessori. Se qualcuno muore senza aver compiuto l'epitimia oppure con *i peccati veniali* (φορητὰ ἀμαρτάνουσι)³⁵, dopo la morte e prima dell'ultimo giudizio, può ottenere l'unione piena con Dio tramite una pena temporale che viene descritta con la metafora *fuoco purgatorio*, come dice il frate francescano: «Soffrono in quel fuoco [purificatore] per un certo tempo (κακοπαθοῦσιν ἐν τῷ τοιούτῳ πυρὶ πρὸς καιρὸν) e si purificano [...] e poi sono liberati dalla

²⁹ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 47.

³⁰ «Ὅχι ἡμεῖς οὕτω φρονοῦμεν, ἀλλ' ἐρίσκομεν ἰδιοτρόπως εἶναι πῦρ ποργατόριον, τουτέστι καθαρτήριον, δι' οὗ οἱ μεθιστάμενοι τῶν ἄδε ἀμετανόητοι, οἷον εἰπεῖν κλέπται καὶ μοιχοὶ καὶ φονεῖς καὶ ὅσοι τὰ φορητὰ ἀμαρτάνουσι, κακοπαθοῦσιν ἐν τῷ τοιούτῳ πυρὶ πρὸς καιρὸν καὶ τῶν ἀμαρτηθέντων τοὺς σπίλους ἐκκαθαίρομενοι, εἴτα τῆς τιμωρίας ἀφίενται», in GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-61. La traduzione italiana alla base di J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 319.

³¹ La prima volta come sostantivo *purgatorium* viene usato da papa Innocenzo IV nel 1254. Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 59.

³² Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 3-6.

³³ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58. Nella discussione tra il metropolita Giorgio Bardane e fra Bartolomeo per la prima volta in greco fu usato il neologismo πῦρ ποργατόριον come traduzione letterale dell'espressione latina *ignis purgatorium*. Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 59; D.-G. MİRȘANU, «Dawning Awareness», 182.

³⁴ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-61.

³⁵ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58.

punizione»³⁶. Per provare la sua posizione Bartolomeo si riferì all'autorità di papa Gregorio Magno (590-604), però senza citare un qualche brano particolare dei *Dialogi*³⁷.

3. La dottrina sul fuoco purgatorio come variazione dell'*apocatastasi* di Origene

Il metropolita Bardane rimase scioccato della dottrina dei latini e la associò all'insegnamento di Origene (c.185-254) sulla salvezza universale (ἀποκατάστασις)³⁸, affermando:

colui che crede in queste cose e le insegna mi pare un perfetto partigiano di Origene. Infatti, Origene e i suoi seguaci hanno sostenuto la dottrina della fine del tormento (τέλος κολάσεως); dopo molti anni anche i medesimi demoni otterrebbero il perdono e sarebbero liberati della punizione infinita³⁹.

Questa accusa da parte di Giorgio di Corfù fu molto grave perché l'insegnamento soprammenzionato era stato dichiarato eretico ai tempi dell'imperatore Giustiniano Magno (527-565)⁴⁰.

³⁶ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 58-60.

³⁷ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 56-57.

³⁸ Sulla dottrina origeniana della salvezza universale cf. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*; J. DANIELOU, *Origène*, 327-342; A. MÉHAT, «Apocatastase», 196-214; G. MÜLLER, «Origenes und die Apokatastasis», 304-313; H. CORNÉLIS, «Les fondements cosmologiques», 32-80.201-227; B. SALMONA, «Origene e Gregorio di Nissa», 383-388; J. RIUS-CAMPS, «La hipótesis origeniana», 58-121; C.E. RABINOWITZ, «Personal and cosmic», 319-329; R.M. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, «A propos de l'eschatologie», 264-270; H. CROUZEL, *Origène*, 345-357; ID., «L'apocatastase chez Origene», 282-290; B.E. DALEY, *The Hope*, 58-60; F.W. NORRIS, «Universal Salvation», 35-72; J.R. SACHS, «Apocatastasis in Patristic Theology», 620-629; G. MASI, *Origene o Della riconciliazione*; G. BENDINELLI, «L'escatologia origeniana», 17-27; E. PRINZIVALLI, «Apocatastasi», 24-29; E. MOORE, *Origen of Alexandria*, 36-70; H. PIETRAS, *L'Escatologia della Chiesa*, 83-88.93-96; I. RAMELLI, «La dottrina dell'apocatastasi», 807-911; P. TZAMALIKOS, *Origen: Philosophy of History*, 237-356; I. RAMELLI, «Αἰώνιος and Αἰών», 57-62; ID., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 137-215.

³⁹ «ὁ οὕτω φρονῶν καὶ οὕτω διδάσκων ὀριγενιαστῆς μοι ἄντικρυς εἶναι δοκεῖ. Ὀριγένης γὰρ καὶ οἱ κατ' ἐκεῖνον τέλος κολάσεως ἐδογματίσαν, ὡς καὶ αὐτοὺς τοὺς δαίμονας μετὰ πολυετηρίδας τινὰς συγγνώμης τυχεῖν ἀπαλλαγέντας τοῦ ἀτελευτήτως κολάζεσθαι», in GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 60-61. La traduzione italiana alla base di J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 319.

⁴⁰ Riguardo alla condanna dell'insegnamento d'Origene sull'*apocatastasi* cf. *DH* 411; F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, 85-86; A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaï Gnostica»*, 152; H. CROUZEL, «Origene e l'Origenismo», 299-302; M. SIMONETTI, «La controversia origeniana», 19; C.N. TSIRPANLIS, «The Origenistic

Non è chiaro perché Bardane abbia accusato i latini proprio di origenismo. La somiglianza tra la dottrina sul fuoco purgatorio e l'insegnamento di Origene dell'*apocatastasi* si limita all'affermazione che dopo la morte per alcuni defunti esiste una specie di fuoco punitivo che avrà fine, invece l'idea principale di ambedue le dottrine è ovviamente diversa: Si può ammettere che il metropolita greco sia stato indotto in errore dall'ambiguo termine greco «ἀμετανόητοι (impenitenti)»⁴¹ usato da Bartolomeo. Questa espressione può essere trattata come *impenitenza totale* oppure come *penitenza non compiuta*⁴². Se si applicasse il primo significato ai «ladri, gli adulteri, gli assassini»⁴³ insieme con l'affermazione che per loro il fuoco purificatore avrà fine, in questo caso la somiglianza con l'insegnamento di Origene sarebbe evidente⁴⁴, però dal contesto si evince che il metropolita Giorgio avesse compreso l'idea presentata dai francescani in modo corretto⁴⁵ e perciò può darsi che egli abbia usato l'accusa di origenismo solo per rinforzare la sua posizione.

Per provare con l'autorità del Vangelo la falsità dell'insegnamento di Origene insieme con la posizione presentata da frate Bartolomeo, Bardane fece riferimento ai passi: Gv 5,29, Mt 25,41, 24,51; Mc 9,43-48 e, in particolare alla parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc 16,25)⁴⁶.

Secondo il metropolita Giorgio, tutte queste prove non convinsero i francescani, il loro portavoce «si turava le orecchie»⁴⁷. Per persuaderlo Bardane si richiamò all'autorità dei padri della Chiesa, però nel suo trattato non citò nessun testo patristico particolare⁴⁸. Perciò non sappiamo chi

Controversy», 183; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II.2, 484-508; T.E. GREGORY, «Origen», 1534; E.A. CLARK, *The Origenist Controversy*, 249; J.R. SACHS, «Apocatastasis in Patristic Theology», 638-639; H. VORGRIMLER, *Storia dell'Inferno*, 137-138; H. CROUZEL, «Les condamnations», 313-314; G. PODSKALSKY, «Tod und Auferstehung», 30; J.W. TRIGG, *Origen*, 66; M. LUDLOW, «Universalism in the History of Christianity», 193.195; ID., *Universal Salvation*, 38; R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, II, 270-274.

⁴¹ GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 58-59.

⁴² Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 46.

⁴³ GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 60-61.

⁴⁴ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 46.

⁴⁵ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 56-57.

⁴⁶ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 60-63.

⁴⁷ «Τὰς ἀκοὰς ἀποφράττοντι», in GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 62-63: Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320.

⁴⁸ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περί τοῦ πυρός*, 62-63.

fossero questi «sommi maestri (μεγίστων διδασκάλων)»⁴⁹ del metropolita greco.

4. Lo sfondo principale della discussione sul purgatorio del 1231

Come racconta il metropolita di Corfù, tutto il discorso successivo tra lui ed i francescani trattò la natura del sacramento della penitenza e il suo legame con la sorte dei defunti⁵⁰. Giorgio Bardane menzionò tanti brani della Sacra Scrittura per dimostrare che

colui che si pente sinceramente viene purificato durante la vita presente e non va dopo la morte al purgatorio (εις τὸ καθαρτήριο), come affermano i latini [...] colui che si pente e versa le lacrime riceve qui e adesso la restaurazione completa della libertà (τελείαν ἀποκατάστασιν ἐλευθερίας) [...] l'anima, che si è confessata sinceramente e subito è uscita dal corpo, è totalmente libera dal peccato e non va nel fuoco purgatorio e ardente (πῦρ καθαρτήριο καὶ καυστικόν), ma grazie piuttosto alle messe e alle elemosine ritorna alla beatitudine originale (πρώτην μακαριότητα)⁵¹.

Il concetto principale che caratterizza lo stato generato dal pentimento autentico venne chiamato da Bardane «la restaurazione completa della libertà (τελείαν ἀποκατάστασιν ἐλευθερίας)»⁵² che dopo la morte porta alla «restaurazione completa della beatitudine originale (τελείαν ἀποκατάστασιν τῆς πρώτης μακαριότητος)»⁵³ che i progenitori Adamo ed Eva goderono prima della caduta.

Giorgio di Corfù propose alcuni esempi veterotestamentari della vera penitenza: il re Davide (2Re 12,13), il re Achaan (Gs 7,20) e il pentimento degli abitanti di Ninevia (Gio 3,1-10)⁵⁴. Le prove evangeliche menzionate sono i racconti del pentimento di Zaccheo (Lc 19,1-10), del pubblicano (Lc 18,9-14), della donna adultera (Gv 8,3-10), della cananea (Mt 15,21-28),

⁴⁹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 62-63. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320.

⁵⁰ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-69.

⁵¹ «τὸν μετανοοῦντα γησίως κεκαθαυμένον εἶναι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν καὶ μὴ ἀπελθεῖν μετὰ θάνατον εἰς τὸ καθαρτήριο, ὡς φασὶν οἱ Λατῖνοι [...] τὸν μετανοοῦντα καὶ δακρυροοῦντα λαβεῖν ἐνταῦθα τελείαν ἀποκατάστασιν ἐλευθερίας [...] ψυχῆς ἐξομολογουμένης γησίως καὶ παραυτίκα τοῦ σώματος ἐκδημούσης ἐλευθέραν εἶναι τῆς ἁμαρτίας παντελῶς καὶ μὴ εἰς πῦρ καθαρτήριο καὶ καυστικὸν ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον διὰ λειτουργιῶν καὶ ἐλεημοσυῶν πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα παλινδρομεῖν», in GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 62-63.68-69.64-65.

⁵² GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 68-69.

⁵³ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁵⁴ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-65.

del figlio prodigo (Lc 15,11-32), del buon ladrone (Lc 23,43) e dell'apostolo Pietro (Mt 26,69-75; Lc 22,54-62)⁵⁵. Secondo il metropolita di Corfù, tutte queste persone quando riconobbero sinceramente le loro colpe subito furono liberate dai loro peccati e ricevettero da Dio il perdono completo e non dovettero compierlo con nessuna altra azione⁵⁶.

Uno degli argomenti su cui si basò Giorgio Bardane era il paragone del sacerdote con il giudice civile⁵⁷. Egli affermava che se il giudice ha il potere di restituire la libertà e di riparare il danno nelle cause civili tanto più il sacerdote, «il giudice delle anime (δικαστής τῶν ψυχῶν)»⁵⁸, che ha ricevuto il potere da Cristo, «può ristabilire il peccatore che si pente nella purezza del battesimo (δύναται τὸν ἁμαρτωλὸν τὸν μετανοοῦντα πρὸς τὴν καθαρότητα τοῦ βαπτίσματος ἀποκαταστήσασθαι)»⁵⁹.

Secondo il pensiero del metropolita-ambasciatore, se il pentimento di qualcuno non è perfetto, lo porta al compimento la comunione del Sangue e del Corpo di Cristo, perciò non c'è bisogno della dottrina sul fuoco purgatorio⁶⁰. Come insegnava Bardane:

Colui che si pente si giustifica; il Sangue di Cristo [...] giustifica quello che lo comunica e lo libera da tutti i peccati; dunque egli non andrà nel fuoco tormentoso (ὁ μετανοῶν δικαιοῦται· τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ [...] δικαιοῖ τὸν κοινωνοῦντα καὶ ἐλευθεροῖ ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας· λοιπὸν οὐκ ἀπελευθεύεται οὗτος εἰς πῦρ κολαστηρίου)»⁶¹.

Rilevando il ruolo dell'Eucaristia per il compimento della penitenza, Bardane si richiamò ai brani 1Gv 1,7 e Gv 6,55-57⁶².

Egli affermava che neanche la pratica delle elemosine e delle Divine liturgie per i defunti potesse giustificare l'insegnamento latino sul fuoco purgatorio⁶³, poiché il loro vero scopo non era di liberare dalle pene di quel fuoco, «ma di restituire nella restaurazione completa la beatitudine originale, o meglio, il godimento del paradiso e l'anticipo dei beni (ἀλλὰ τελείαν ἀποκατάστασιν τῆς πρώτης μακαριότητος ἀπολαβεῖν, ἤγουν τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου καὶ τῆς τῶν ἀγατῶν ἀποκλαύσεως)»⁶⁴.

⁵⁵ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 66-67.

⁵⁶ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-67.

⁵⁷ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 68-69.

⁵⁸ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 68-69.

⁵⁹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 68-69.

⁶⁰ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 66-67.

⁶¹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 66-67.

⁶² Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-67.

⁶³ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 68-69.

⁶⁴ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

Il metropolita Giorgio di Corfù terminò il suo discorso con un sillogismo nello spirito della logica aristotelica, ciò era indicatore del grande influsso della filosofia di Aristotele sul pensiero sia dell'Occidente che dell'Oriente cristiano nel XIII secolo⁶⁵. «Il sillogismo ipotetico (ὑποθετικός συλλογισμός)»⁶⁶ servì a Bardane per mostrare la falsità dell'insegnamento sul fuoco purgatorio⁶⁷, perché se l'attività di questo fuoco avesse una fine, esso non potrebbe essere chiamato «sostanziale (οὐσιωδῶς)»⁶⁸, ossia reale, ma solamente accidentale come un «accidente (συμβεβηκός)»⁶⁹.

Le ultime parole del trattato *Περὶ τοῦ πυρός καθαρτηρίου* pongono la domanda rivolta ai latini se il fuoco purgatorio sia «materiale (ἐνυλον)» o «immateriale (ἀϋλόν)», oppure qualcosa di «intermedio (μηδ' ἕτερόν)»⁷⁰.

5. Il significato delle dispute di Giorgio Bardane con i francescani

Nel 1231, a Otranto, durante la visita dei francescani al malato metropolita Giorgio di Corfù, fu scoperto che la fede dell'Oriente e dell'Occidente cristiano circa la sorte dei defunti non era la stessa. L'analisi del trattato *De purgatorio igne* del metropolita Giorgio Bardane permette di concludere che le posizioni d'ambidue le parti non si erano ancora formate interamente, mancava una terminologia precisa, nelle definizioni sulle realtà ultime dominava una logica spazio-temporale. Però erano già chiaramente presenti le idee fondamentali che sarebbero state riprese nelle controversie posteriori sul purgatorio. Perciò l'editore e lo studioso principale dell'opera *Περὶ τοῦ πυρός καθαρτηρίου*, il francescano Martiniano Roncaglia sottolineò: «Le discussioni di Bartolomeo e di Giorgio Bardane [...] hanno una importanza considerevole per la storia dello sviluppo del dogma e per la storia delle relazioni teologiche tra la Chiesa orientale e la Chiesa occidentale»⁷¹.

Inoltre la disputa espressa nel trattato *De purgatorio igne* del metropolita Giorgio di Corfù permette d'esaminare le credenze escatologiche correnti

⁶⁵ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁶⁶ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁶⁷ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁶⁸ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁶⁹ GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁷⁰ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 70-71.

⁷¹ «les discussions de Barthélemy et de Georges Bardanès [...] ont [...] une importance considerable pour l'histoire du développement du dogme et pour l'histoire des relations théologiques entre l'Eglise orientale et l'Eglise occidentale», in M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 47-48.

che i bizantini e i latini ebbero all'inizio del XIII secolo, ma che non erano state ancora espresse nei documenti ufficiali delle loro Chiese⁷².

Dal racconto di Giorgio Bardane si può dedurre che verso la prima metà del XIII secolo i cristiani occidentali consideravano che la sorte dei defunti si decidesse subito dopo la morte, cioè che i giusti immediatamente andassero al paradiso, invece gli empì discendevano all'inferno e coloro, che avevano confessato i loro peccati ma non avevano compiuto la penitenza prima dell'ultimo giudizio, potevano raggiungere il paradiso dopo la purificazione con il fuoco purgatorio. Da parte loro i bizantini credevano che dopo la morte e fino alla parusia ci fosse una dilazione della ricompensa sia per i beati che per i malvagi, nonostante che il loro destino fosse diverso, così gli uni già pregustavano la beatitudine del Regno dei cieli, invece gli altri anticipavano il castigo eterno.

Il trattato *Περὶ τοῦ πύρος καθαρτηρίου* rivela che i cristiani orientali e quelli occidentali del XIII secolo avevano una diversa comprensione del sacramento della penitenza che formò lo sfondo principale dei dibattiti sul purgatorio. Benché l'insegnamento dei latini sulla distinzione tra il *reatus culpae* e il *reatus poenae* non fosse stato esplicito durante le discussioni del 1231 nel monastero di San Nicola di Casole, però si possono distinguere i suoi elementi centrali: la confessione sincera perdona tutti i peccati, però rimane ancora la pena temporale che presuppone la soddisfazione che può essere compiuta nella vita presente tramite le opere buone, oppure dopo la morte mediante le sofferenze nel fuoco purgatorio. Invece secondo la tradizione della Chiesa orientale il penitente, se il suo pentimento fosse sincero, riceverebbe da Dio il perdono completo già con l'assoluzione e dopo la confessione non avrebbe bisogno di compiere la sua penitenza. In seguito questo argomento teologico-pastorale riguardante la natura del sacramento della penitenza, che passa come un filo rosso attraverso tutto il discorso del metropolita Giorgio di Corfù, diventò uno degli elementi essenziali dei dibattiti sul fuoco purgatorio tra i latini e i greci al Concilio di Ferrara-Firenze.

La disputa tra il metropolita Giorgio Bardane e frate Bartolomeo diede inizio ad una serie di discussioni sul fuoco del purgatorio che secondo Gilbert Dagron, alla fine diventarono «sterili»⁷³.

Poco dopo il suo scontro con i francescani, il metropolita di Corfù informò dei nuovi errori dei latini il patriarca di Costantinopoli Germano II (1222-1240)⁷⁴, che a causa dell'occupazione latina di Costantinopoli aveva

⁷² Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 47-48

⁷³ Cf. G. DAGRON, «La perception d'une difference», 84.

⁷⁴ Sul patriarca Germano II cf. F. CAYRE, «Germain II», 1309-1311; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 667-668; A.-M. TALBOT, «Germanos II», 847. La

la residenza a Nicea⁷⁵. Per combatterli il patriarca Germano II scrisse un trattato intitolato *Περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου* (*De purgatorio igne*), che attualmente è perso, però si considera che esso contribuì notevolmente allo sviluppo della controversia sul purgatorio⁷⁶. Comunque esiste una lettera intitolata Ὁμολογία τῆς αὐτῆς ἀληθοῦς πίστεως (*La professione della stessa retta fede*) scritta dal patriarca Germano II nello stesso periodo ai monaci ortodossi del monastero di San Giovanni Battista di Petra a Costantinopoli, dove viene menzionato l'insegnamento «eretico» dei latini sul fuoco purgatorio⁷⁷. Il patriarca mandò la professione della retta fede per incoraggiare i monaci greci che erano rimasti nel loro monastero dopo l'occupazione latina di Costantinopoli del 1204, che pativano diverse persecuzioni⁷⁸. Germano II mise in guardia i monaci perseguitati:

Non permettete a nessuno di ingannare anche voi, santissimi fratelli, che l'eresia degli atei latini (ἡ τῶν ἀθέων Λατίνων αἵρεσις) è una cosa di poca importanza oppure che l'oggetto della loro eresia si limita a due o tre errori [...] L'eresia degli itali è la ricapitolazione di tutte quasi le eresie (ἡ τῶν Ἰταλῶν αἵρεσις ἀνακεφαλαίωσις ἐστὶ πασῶν τῶν αἱρέσεων) che dopo la vita nella carne sulla terra del nostro Signore Gesù Cristo nel corso del tempo sono state iniettate nella santa e apostolica Chiesa di Dio dal principe del male⁷⁹.

Come una delle eresie che, secondo il patriarca, avevano accumulato i latini fu indicato l'insegnamento sul fuoco purgatorio. Continuando la linea di Giorgio Bardane, Germano II associò questa dottrina ai «deliri (ληρημάτων)»⁸⁰ di Origene dell'*apocatastasi* e interrogò: «Non è così che il fuoco purgatorio [...] è anatematizzato in tutto da tutti i fedeli? (Τὸ δὲ

cronologia dei patriarchi di Costantinopoli del XIII sec. viene presentata secondo la ricerca di V. LAURENT, «La chronologie des patriarches», 129-150.

⁷⁵ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 27; A. NICHOLS, «The Second Council», 253; D.-G. MÎRȘANU, «Dawning Awareness», 182.

⁷⁶ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio», 302; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 27; D. STIERNON, «Le problème de l'union», 147.

⁷⁷ Cf. F. CAYRÉ, «Germain II», 1310; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 667; J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 139-143.147.

⁷⁸ Cf. J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 139.

⁷⁹ «Μὴ γὰρ δὴ ἀπατάτω τις καὶ ὑμᾶς, ὧ ἱερώτατοι, ὡς μικρά τις ἐστὶν ἡ τῶν ἀθέων Λατίνων αἵρεσις ἢ ἐνὶ ἡ δουσὶν ἢ τρισὶ σφάλμασι τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν περιορίζεται [...] ἀλλὰ σχεδὸν ἡ τῶν Ἰταλῶν αἵρεσις ἀνακεφαλαίωσις ἐστὶ πασῶν τῶν αἱρέσεων τῶν μετὰ τὴν ἔνσαρκον ἐπιδημίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαφόρους καιροὺς παρὰ τοῦ ἀρχηγοῦ τῆς κακίας τῇ ἀγία τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποστρικῆ ἐκκλησίᾳ ἐμβληθειῶν», in J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 142-143.

⁸⁰ J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 146-147.

πουργατόριον πῦρ [...] διὰ παντός παρὰ πάντων τῶν εὐσεβῶν ἀναθεματίζεται;»⁸¹.

Leggendo queste righe, si può supporre che il trattato perduto del patriarca Germano II contro l'insegnamento sul fuoco purgatorio sia stato scritto secondo lo stesso spirito.

⁸¹ J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 146-147.

CAPITOLO II

Gli «errori» escatologici dei bizantini secondo un trattato anonimo del 1252

Nel 1232 l'imperatore Giovanni III Duca Vatatzes (1222-1254) e il patriarca Germano II cominciarono le trattative con papa Gregorio IX (1227-1241)¹, che nel gennaio 1234 a Nicea e poi nel marzo-maggio 1234 a Ninfeo erano state trasformate in dispute pubbliche, le prime dopo lo scisma del 1054, sulle divergenze dottrinali tra le due Chiese². La Chiesa romana fu rappresentata da quattro legati papali³, i portavoce dei bizantini furono: il patriarca Germano II, «il console dei filosofi» Demetrio Karike e «il grande teologo» Niceforo Blemmida (1197-1272)⁴. I dibattiti a Nicea-Ninfeo toccarono soltanto le questioni del *Filioque* e della *materia*

¹ D. STIERNON, «Le problème de l'union», 140-142; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 666.

² Sui dibattiti Nicea-Ninfeo nel 1234 cf. G. GOLUBOVICH, ed., «Disputatio Latinorum et Graecorum», 419-464; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 53-84; J. GILL, «Eleven Emperors of Byzantium», 74; D. STIERNON, «Le problème de l'union», 145-147; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 65-72; J. MEYENDORFF, «La teologia nel XIII secolo», 107; H.J. SIEBEN, «Ferrara/Florenz (1438/9)», 519-524; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 215; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 666; A. ALEXAKIS, «Official and Unofficial Contacts», 103; M. STAVROU, «Introduction générale», 20-24.

³ Cf. G. GOLUBOVICH, ed., «Disputatio Latinorum et Graecorum», 419; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 43-46; A. ALEXAKIS, «Official and Unofficial Contacts», 103.

⁴ Su Niceforo Blemmida cf. V. GRUMEL, «Nicéphore Blemmyde», 441; ID., «Nicéphore Blemmidès et la procession», 344-366; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 47.60-64; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 671; J. MEYENDORFF, «La teologia nel XIII secolo», 107; M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium*, 557; M. STAVROU, «Introduction générale», 22; ID., «Le théologien Nicéphore Blemmydès», 165.

Sacramenti Altaris (gli azzimi)⁵. La dottrina sul fuoco purgatorio non fu mai menzionata⁶. Purtroppo questo incontro non portò ad un risultato positivo e finì con accuse reciproche d'eresia⁷. Quindici anni più tardi i rappresentanti delle due Chiese divise si incontrarono di nuovo per cercare un accordo a Ninfeo dall'inverno del 1249 – alla primavera del 1250; furono sollevati gli stessi temi, con lo stesso sterile risultato⁸.

1. Breve excursus sul *Tractatus contra errores Graecorum*

Due anni dopo l'assemblea di Ninfeo del 1250, nel 1252, uscì un trattato che determinò tutta la storia successiva dei dibattiti dogmatici tra i latini e i bizantini. Questa opera, intitolata *Tractatus contra errores Graecorum de processione Spiritus Sancti. De animabus defunctorum. De azymis et fermentato, de obedientia Romanae Ecclesiae*⁹, per secoli fu erroneamente attribuita al diacono Pantaleone, cartofilace della Chiesa di Costantinopoli, oppure al frate Bartolomeo di Costantinopoli che la ripubblicò nel 1305¹⁰. Secondo studi più recenti il *Tractatus contra errores Graecorum* viene considerato anonimo, è probabile tuttavia che l'autore fosse uno dei religiosi domenicani del convento di Pera a Costantinopoli fondato prima delle trattative a Nicea-Ninfeo nel 1234¹¹. Non è escluso che durante i colloqui a Ninfeo egli fece parte della delegazione latina, forse come

⁵ Cf. MANSI, XXIII, 277-307; G. GOLUBOVICH, ed., «Disputatio Latinorum et Graecorum», 422; H.J. SIEBEN, «Ferrara/Florenz (1438/9)», 520-521.

⁶ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 209; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 86; D.-G. MÎRȘANU, «Dawning Awareness», 183.

⁷ Cf. G. GOLUBOVICH, ed., «Disputatio Latinorum et Graecorum», 463-464; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 82; H.J. SIEBEN, «Ferrara/Florenz (1438/9)», 524.

⁸ Sulle dispute a Ninfea del 1249-1250 cf. M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 109-111; W. DE VRIES, «Innozenz IV und der christliche Osten», 116.120; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 589-90; A. FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica*, 67-77; J. MEYENDORFF, «La teologia nel XIII secolo», 107; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 217; M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium*, 557; A. ALEXAKIS, «Official and Unofficial Contacts», 104; M. STAVROU, «Introduction générale», 25-27; M. ANGOLD, «Byzantium in exile», 556.

⁹ Cf. PG, CXL, 487.

¹⁰ Cf. PG, CXL, 486-487.540; V. GRUMEL, «Pantaléon», 1855; R.-J. LOENERTZ, «Autour du traité», 361.366-369; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 327-328.

¹¹ Sull'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 209; R.-J. LOENERTZ, «Autour du traité», 366-369; ID., «Les établissements dominicains», 333-334; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 336; P. CANART, «Nicéphore Blemmyde», 318; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 86.88; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 238; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 667.

interprete¹². È ipotizzato che egli fosse di provenienza francese¹³. Da quello che l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* racconta di se stesso nella sua opera si può arrivare solo a poche conclusioni, cioè che egli visitò la città di Nicea¹⁴, conobbe gli scritti degli autori greci e partecipò alle dispute orali con i bizantini¹⁵.

Come afferma Gilbert Dagron, il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 ebbe una grande importanza per la storia della teologia, perché «resterà la base principale di discussione fino al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)»¹⁶. In questa opera anonima le divergenze tra Oriente e Occidente cristiano furono formulate in quattro punti principali: il *Filioque*, la sorte delle anime dei defunti, gli azzimi e il primato della Chiesa romana, così per la prima volta nella storia un polemista latino mise i temi escatologici sullo stesso piano della clausola del *Filioque*¹⁷. In seguito, fino al XIX secolo, la maggioranza delle opere polemiche sia dei latini che dei greci trattò proprio questi quattro argomenti. Non è sorprendente che li riprese anche il Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)¹⁸.

È interessante che nel *Tractatus contra errores Graecorum* la questione sulla sorte dei defunti si trovi subito dopo la questione della processione dello Spirito Santo; ciò rifletteva la sua importanza per l'autore. Sembra che egli non fosse a conoscenza della disputa tra il metropolita Giorgio Bardane e i francescani, perché nella sua opera non fu menzionata mai la differenza d'approccio alla comprensione del sacramento della penitenza, il suo pensiero si sviluppò in una prospettiva differente.

2. La smentita «dell'insegnamento di Andrea di Cesarea»

Parlando degli errori dei greci circa la sorte dei defunti, il polemista latino prima di tutto combattè contro la credenza dei bizantini che «prima del giorno del giudizio “le anime dei defunti non godono né i godimenti del Paradiso, né i supplizi dell'inferno, oppure il fuoco purgatorio” (*defunctorum animas nec Paradisi gaudiis perfrui, nec infernorum*

¹² Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 338-340; D.-G. MIRSANU, «Dawning Awareness», 183.

¹³ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 337; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 666.

¹⁴ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 566 C.

¹⁵ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 519 C.

¹⁶ «restera la principale base de discussion jusqu'au concile de Ferrare-Florence (1438-1439)», in G. DAGRON, «La perception d'une difference», 88.

¹⁷ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 487; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 209; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 86.

¹⁸ Cf. SYROPOULOS, V. 15, 270-271; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 136-137; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 86.

*suppliciis, vel igne purgatorio " citra diem iudicii)»*¹⁹. Egli affermò che essa «distruggeva la speranza dei fedeli»²⁰ con il suo veleno, perciò doveva essere sottomessa alla *lata sententia*²¹. Nell'opera di Giorgio di Corfù questa dottrina venne menzionata soltanto brevemente²², invece il polemista latino la fece il bersaglio principale della sua critica.

Il domenicano proclamava che voleva convincere i greci della sua epoca, «pari ai nuovi e antichi scismatici (*novi pariter, et antiqui schismatici*)»²³, che, inventando «nuovi inauditi dogmi (*nova inaudita dogmatizantibus*)»²⁴, si allontanano dalla retta fede e dall'eredità dei loro santi padri²⁵. Egli li accusava di ignorare le testimonianze della Sacra Scrittura e gli argomenti della ragione, accettando come autorità solo gli scritti dei loro santi, nonostante che questi testi piuttosto fossero apocrifi e non autentici²⁶. Egli descriveva l'ignoranza dei greci in modo molto duro: «I greci dei nostri tempi sono impegnati con le cose terrene, sono preoccupati non tanto di se stessi quanto delle loro mogli e figli, i libri belli e veri, li tengono chiusi, se non li corrompono»²⁷.

Il polemista latino affermava che la corruzione della dottrina dei greci sulla sorte dei defunti era cominciata già nel VI sec., e che l'arcivescovo Andrea di Cesarea di Cappadocia (563-614), venerato dai greci come santo, fu «l'inventore dell'eresia (*haereseos inventorem*)»²⁸ secondo la quale:

prima del giorno del giudizio né le anime buone vanno al paradiso né le anime dei reprobì all'inferno (*neque in paradysum bonae, neque in infernum ante diem iudicii vadunt animae reproborum*) [...] loro aspettano i propri corpi, affinché con essi, con i quali hanno commesso il bene o il male, ricevano le retribuzioni che corrispondono alle loro azioni²⁹.

¹⁹ PANTALEONE, *Tractatus*, 487 B. Ancora prima del *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 questo insegnamento fu negato e chiamato *error Graecorum* dai grandi maestri della scolastica medievale: Alessandro di Hales, Alberto Magno e Bonaventura da Bagnoregio, però il loro influsso sul pensiero del domenicano anonimo non è evidente, cf. M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile de Florence», 41-42.

²⁰ «spem fidelium [...] interimere», in PANTALEONE, *Tractatus*, 487 B.

²¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 487 B.

²² Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πνρός*, 58.

²³ PANTALEONE, *Tractatus*, 488 B.

²⁴ PANTALEONE, *Tractatus*, 516 B.

²⁵ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 488 B, 511 A.

²⁶ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 488 B.

²⁷ «Graeci nostri temporis terrenarum rerum sollicitudine, non tam pro se, quam pro uxoribus suis et filiis occupati, tenent libros pulchros quidem et veros, nisi quos corruerunt, clausos», in PANTALEONE, *Tractatus*, 516 B.

²⁸ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 A.

²⁹ «neque in paradysum bonae, neque in infernum ante diem iudicii vadunt animae reproborum [...] propria corpora praestolari, ut cum eis, cum quibus bona vel mala

Secondo il *Tractatus contra errores Graecorum* Andrea di Cesarea basò il suo insegnamento erroneo sul brano Eb 11,39-40 che dice: «Tutti questi, pur approvati a causa della fede, non ottennero le cose promesse, avendo Dio predisposto per noi qualcosa di meglio, affinché non senza di noi arrivassero alla perfezione»³⁰.

Alcuni studiosi, in particolare Antoine Dondaine, considerano che questa affermazione del polemista latino sia completamente erronea perché la dottrina attribuita da lui all'arcivescovo Andrea non si trova mai nei suoi scritti³¹. In realtà questi autori sbagliano, perché l'idea della dilazione della ricompensa fino alla parusia si trova nel Capitolo XVII del *Commentarius in Joannis Theologi Apocalypsin*, l'opera principale di Andrea di Cesarea³². Trattando il passo At 6,11, egli si riferiva a Eb 11,39-40 ed affermava:

È evidente che i santi si manifestano come coloro che chiedono il compimento del mondo (τὴν τοῦ κόσμου συντέλειαν), e perciò sono comandati d'attendere con pazienza fino al compimento dei fratelli, *affinché non senza di loro arrivassero alla perfezione*, secondo l'apostolo³³ [...] *non ottennero le cose promesse*³⁴. Almeno nella speranza di queste cose, alle quali loro guardano spiritualmente come in uno specchio, dopo aver cessato da ogni grossezza, giustamente si rallegrano, riposando nel seno di Abramo (κόλποις Ἀβραάμ)³⁵.

Inoltre nella Questione prima dell'opera poco conosciuta *Curatio*, i cui frammenti sono stati pubblicati da Franz Diekamp³⁶, l'arcivescovo di

commiserino, retributiones similiter factorum recipiant», in PANTALEONE, *Tractatus*, 511 A.

³⁰ «Et hi omnes testimonio fidei probati, non receperunt repromissionem Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur», in PANTALEONE, *Tractatus*, 511 B.

Il testo greco del brano Eb 11,39-40: «Καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττον τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν».

³¹ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 346. no.84.

³² Cf. ANDREA DI CESAREA, *Commentarius in Apocalypsin*, 272; F. DIEKAMP, «Andreas von Caesarea», 169.

³³ Eb 11,40.

³⁴ Eb 11,39.

³⁵ «δηλοῖ ὅτι τὴν τοῦ κόσμου συντέλειαν αἰτούμενοι φαίνονται οἱ ἅγιοι· διὸ καὶ μακροθυμεῖν ἄχρι τῆς τῶν ἀδελφῶν τελειώσεως κελεύονται, ἵνα μὴ χωρὶς αὐτῶν τελειωθῶσι, κατὰ τὸν Ἀπόστολον [...] μήπω τὰς ἐπαγγελίας ἐκομίσαντο. Τῇ γοῦν ἐλπίδι τούτων, ἄπερ νοερῶς ἐνοπρίζονται, πάσης ἀπηλλαγμένοι παχύτητος, εἰκότως εὐφραίνονται, τοῖς κόλποις Ἀβραάμ ἐπαναπαυόμενοι», in ANDREA CESAREA, *Commentarius in Apocalypsin*, 272.

³⁶ Cf. ANDREA DI CESAREA, *Ἐκ τῆς θεραπευτικῆς*, 165-166; F. DIEKAMP, «Andreas von Caesarea», 169; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 199.

Cesarea insegna che dopo la separazione dai corpi le anime aspettano la risurrezione in una specie di «camere (ταμείους)» che corrispondono ai loro meriti³⁷.

Nonostante ciò, rimane attuale la critica che Andrea di Cesarea non fu il primo che introdusse questo insegnamento³⁸. Infatti, le sue radici vanno a 4 Esdra (7,88-99), un apocrifo giudaico del I sec. d. C.³⁹, e agli scritti dei padri della Chiesa primitiva⁴⁰, ad esempio lo troviamo nel *Dialogus cum Tryphone Judeo* di Giustino Filosofo (†c.165)⁴¹ e nel libro cinque dell'*Adversus Haeresis* di Ireneo di Lione (c.140-202)⁴² ecc..

2.1 *La prova basata sulle Homiliae in Epistolam ad Hebraeos di Crisostomo*

Per negare l'interpretazione di Andrea di Cesarea del brano Eb 11,39-40, il domenicano anonimo citò l'*Homilia XXVIII(1)* delle *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos* di Giovanni Crisostomo (347-407), in cui l'arcivescovo di Costantinopoli proponeva l'esegesi di questo passo⁴³. Il polemista latino tuttavia non comprese il senso di quanto esposto da Crisostomo⁴⁴. Per esempio la frase che nell'originale era: «Προέλαβον κατὰ τοὺς ἀγῶνας, ἀλλ'οὐ προλαμβάνουσι κατὰ τοὺς στεφάνους (Ci hanno preceduti nella lotta, ma non ci precedono nelle corone)»⁴⁵, e dovrebbe essere tradotta in latino: «*Praecesserunt in certaminibus, sed non*

³⁷ Cf. ANDREA DI CESAREA, *Ἐκ τῆς θεραπευτικῆς*, 165-166.169; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 199.

³⁸ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 209; F. DIEKAMP, «Andreas von Caesarea», 170; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 89.

³⁹ Sull'escatologia del 4 Esdra cf. B.G.H. BOX, «IV Ezdra. General Introduction», 559; B.M. METZGER, ed., «The Fourth Book of Ezra», 521.540. M.E. STONE, *Fourth Ezra*, 243-246; C.E. HILL, *Regnum caelorum*, 43-44; P. SACCHI, «L'escatologia negli scritti giudaici», 76-78; G. DEIANA, «L'Inferno: She'ol, Geena, Ade», 117-118. Riguardi all'influsso del IV *Libro di Esdra* sul pensiero patristico cf. M.R. JAMES, «Introduction», XXVII-XXXVIII.

⁴⁰ Cf. F. DIEKAMP, «Andreas von Caesarea», 170; M. RICHARD, «Enfer», 54-55.93; P. BERNARD, «Ciel», 2479-2481; L. PRESTIGE, «Hades in the Greek Fathers», 477-481; C.E. HILL, *Regnum caelorum*, 13-40.

⁴¹ Cf. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, n.5, 487-488A-B.

⁴² Cf. IRENEO DI LIONE, *Contre les hérésies*, V.2, n.5.31.2, 392-397.

⁴³ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511B-C.

⁴⁴ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511B-C; ID., *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 191-193; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 346; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 89.

⁴⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 191-192. Cf. E.M. HEEN – P.D. KREY, ed., *Hebrews*, 207.

praecedunt in coronis»⁴⁶, egli la citò come: «*Perceperunt quidem juxta coronas debitas* (Certamente hanno ottenuto subito le corone meritate)»⁴⁷. Di conseguenza il senso del pensiero crisostomiano fu completamente stravolto. Se nelle *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos* Giovanni Crisostomo esprimeva l'idea che tutti i santi, cominciando dai giusti dell'Antico Testamento, non ottengono subito dopo la morte la ricompensa e aspettano i propri confratelli per essere glorificati insieme, secondo il domenicano risultava che i santi già godessero la retribuzione e non dovessero attendere la parusia⁴⁸.

Così per combattere la dottrina dei greci sulla dilazione della ricompensa fino al giudizio finale, l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* usò un testo, che in realtà la favoriva. Questo fatto si può spiegare in un triplice modo: 1) che il domenicano non conoscesse bene il greco perciò tradusse e interpretò il detto passo erroneamente; 2) che abbia usato una traduzione latina già non conforme all'originale; 3) che egli abbia falsificato l'opera di Giovanni Crisostomo intenzionalmente per rinforzare la sua posizione. Tradizionalmente gli studiosi seguono la prima ipotesi⁴⁹, ma a favore della terza spiegazione testimonia tutto il testo precedente e successivo dell'*Homilia XXVIII in Epistolam ad Hebraeos*, il quale indica chiaramente che l'arcivescovo di Costantinopoli insegnava la dilazione della retribuzione per i giusti fino alla parusia:

Pensate anche voi che grande cosa sia questa, che Abramo e Paolo stiano aspettando che tu giunga al termine (τελειωσῆς), per poter essi pure ricevere la ricompensa. Il Signore ha detto che non la darà loro se non ci siamo anche noi [...] Infatti, perché non paresse che, coronati per primi, avessero un vantaggio su di noi, (Dio) ha fissato per tutti un identico tempo per le corone, e chi ha vinto tanti secoli fa, riceve il premio insieme con te (ἕνα ὥρισε πᾶσι τῶν στεφάνων τὸν καιρὸν, καὶ ὁ πρὸ τοσοῦτων ἐτῶν νενικηκώς, μετὰ σοῦ λαμβάνει τὸν στέφανον) [...] sicché solo allora essi appariranno perfetti (τέλειοι). Ci hanno prevenuti nella lotta, ma non ci prevengono nella gloria [...] Infatti, se tutti siamo un corpo solo, maggiore sarà il godimento del corpo quando verrà coronato tutto, anziché solo un po' per volta. Poiché anche per questo sono ammirabili i giusti, perché godono del bene dei fratelli come dei loro propri. Perciò sono ben contenti di venire coronati insieme con le altre

⁴⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 191-192.

⁴⁷ PANTALEONE, *Tractatus*, 511B.

⁴⁸ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511B-C; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 192-193.

⁴⁹ Cf. A. DONDAINE, «*Contra Graecos*» premiers écrits», 337. 348; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 89; D.-G. MİRȘANU, «*Dawning Awareness*», 184.

loro membra, perché l'essere coronati insieme è grande soddisfazione (ὁμοῦ δοξασθῆναι, μεγάλη ἡδονή)⁵⁰.

È strano che il polemista latino citi una parte della detta omelia quasi alla lettera, senza cambiare il senso generale, malgrado sia ovvio che in questo testo si tratti della dilazione della ricompensa dei giusti⁵¹. Egli ignorò completamente questa sfumatura e si richiamò al brano Eb 11,39-40 come prova contro la dottrina dei bizantini.

Perciò è difficile accettare l'opinione di Robert Ombres che caratterizza l'opera del polemista domenicano nel modo seguente: «Nonostante il carattere scolastico del suo modo di pensare latino, c'è una prova ulteriore di uno sforzo reale di capire la posizione greca»⁵².

L'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* continuò la sua argomentazione con un nuovo riferimento a Giovanni Crisostomo e affermò che, secondo il commento crisostomiano sul passo Ap 6,11 l'espressione, «una veste bianca (*singula stola alba*)»⁵³ significa «la mutazione desiderata nei corpi migliori (*desiderantibus mutationem in melius corporum*)»⁵⁴ che hanno i santi. Inoltre essa simbolizza anche «la glorificazione dell'anima (*glorificatio animae*)»⁵⁵ a cui con la risurrezione

⁵⁰ «Ἐνοήσατε καὶ ὑμεῖς τί ἐστὶ, καὶ ὅσον ἐστὶ τὸν Ἀβραάμ καθῆσθαι· καὶ τὸν ἀπόστολον Παῦλον περιμένοντας πότε σὺ τελειωσῆς, ἵνα δυνηθῶσι τότε λαβεῖν τὸν μισθόν. Ἐὰν μὴ γὰρ καὶ ἡμεῖς παραγενώμεθα, προεῖπεν αὐτοῖς ὁ Σωτὴρ μὴ δώσειν [...] Ἴνα γὰρ μὴ δοκῶσι πλεονεκτεῖν ἡμῶν τῷ πρώτῳ στεφανοῦσθαι, ἕνα ἄρισε πᾶσι τῶν στεφάνων τὸν καιρὸν, καὶ ὁ πρὸ τοσοῦτων ἐτῶν νενικηκώς, μετὰ σοῦ λαμβάνει τὸν στέφανον. [...] ὥστε καὶ τέλειοι τότε φαίνονται. Προέλαβον κατὰ τοὺς ἀγῶνας, ἀλλ' οὐ προλαμβάνουσι κατὰ τοὺς στεφάνους [...] Εἰ γὰρ σῶμα ἐν οἷ πάντες ἐσμέν, μείζων γίνεται τῷ σώματι τούτῳ ἡ ἡδονή, ὅταν κοινῇ στεφανῶται, καὶ μὴ κατὰ μέρος. Καὶ γὰρ οἱ δίκαιοι καὶ ἐν τούτῳ εἰσὶ θαυμαστοὶ, ὅτι χαίρουσιν ὡς ἐπὶ οἰκείοις ἀγαθοῖς τοῖς τῶν ἀδελφῶν. Ὡστε κάκεινοις τοῦτο κατὰ γνώμην ἐστὶ, τὸ μετὰ τῶν μελῶν τῶν ἰδίων στεφανωθῆναι· τὸ γὰρ ὁμοῦ δοξασθῆναι, μεγάλη ἡδονή», in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 192-193. Cf. E.M. HEEN, – P.D. KREY, ed., *Hebrews*, 206-207. La traduzione italiana viene citata secondo l'edizione GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sull'Epistola agli Ebrei*, 392-393.

⁵¹ Cf. «Si unum corpus sumus omnes, major efficitur isti corpori delectatio sive fruitio, quando communiter, et non particulariter coronantur. Etenim etiam justii in hoc sunt admirabiles, quia gaudent fraternis bonis tanquam in propriis. Itaque et hoc ipsum secundum voluntatem eorum est, ut simul cum propriis membris coronentur; nam simul glorificari magna est ei fruitio», in PANTALEONE, *Tractatus*, 511B-C.

⁵² «Despite the scholastic cast of his Latin thinking, there is further evidence of a real effort at understanding the Greek position», in R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 4.

⁵³ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 C.

⁵⁴ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 C.

⁵⁵ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 C.

sarà aggiunta anche la glorificazione del corpo, dopo di ciò i santi «godranno in entrambi e di entrambi. Allora i santi avranno il godimento perfetto (*in utroque, et de utroque gaudebunt. Tunc quidem habebunt perfectum gaudium sancti*)»⁵⁶. Si deve sottolineare che l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* considerava che il godimento dei giusti prima della risurrezione dei corpi fosse imperfetto, egli difatti rilevava: «Il modo del loro godimento è in un certo modo imperfetto (*eorum gaudium imperfectum aliquo modo*)»⁵⁷ e affermava che proprio così giudicavano «i nostri santi dottori (*sanctis nostris doctoribus*)»⁵⁸. Qui il pensiero del polemista latino si armonizza con la credenza dei bizantini sulla sorte dei defunti, ma contraddice il dogma proclamato da papa Benedetto XII (1334-1342) nella Costituzione *Benedictus Deus* (1336)⁵⁹. Da ciò si evince che nel XIII secolo la dottrina sulla beatitudine perfetta dei santi subito dopo la morte non era ancora comune neanche all'Occidente cristiano.

Dunque si può concludere che l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* combattè l'insegnamento sulla dilazione della ricompensa dei morti solo nella sua forma estrema, secondo la quale subito dopo la morte né i giusti godono la felicità né gli empi soffrono il castigo, ma gli uni e gli altri si trovano in certi luoghi d'attesa. Si deve notare che perfino tra i bizantini questa dottrina ebbe pochi partigiani. D'altra parte il polemista latino condivideva la credenza corrente dei greci che la retribuzione dei defunti prima dell'ultimo giudizio non fosse ancora perfetta e affermava che questo era l'insegnamento autentico dei santi padri della Chiesa.

2.2 *Il ruolo delle Quaestiones ad Antiochum ducem nella polemica*

Per provare che «secondo la fede e la speranza della Chiesa romana le anime dei santi già ora regnano con Cristo; ricevendo una retribuzione degna delle loro opere, le anime dei reprobri vengono tormentate all'inferno nei secoli dei secoli»⁶⁰, il polemista domenicano si richiamava a un altro testimone, ad Atanasio Magno (c.295-373)⁶¹. Egli citava le *Quaestiones ad Antiochum ducem*, un'opera composta probabilmente nella prima metà del

⁵⁶ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 C.

⁵⁷ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 D.

⁵⁸ PANTALEONE, *Tractatus*, 511 D.

⁵⁹ Cf. *DH* 1000-1001.

⁶⁰ «sanctorum animae, secundum fidem et spem Romanae Ecclesiae, regnant etiam nunc cum Cristo; animae reproborum, factotum quorum dignam mercedem recipientes, cruciantur in inferno in saecula saeculorum», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513 A.

⁶¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 513 A.

VIII secolo alla base delle *Quaestiones et responsiones* di Anastasio il Sinaita (†c.700) da un compilatore anonimo ed erroneamente attribuita al grande combattente contro gli ariani⁶². Nel medioevo questa opera pseudo-atanasiana fu considerata autentica ed ebbe un grande influsso sulla teologia bizantina⁶³.

L'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* trattò il pensiero dello Pseudo-Atanasio in modo molto impreciso, cioè egli si riferì ai passi favorevoli alla sua posizione e ignorò completamente quelli che la contraddicevano. Per esempio, per confutare l'insegnamento che egli attribuiva ad Andrea di Cesarea, il polemista latino citava le *Quaestiones XIX, XXXII, XXXIII*:

Però dalle divine Scritture è insegnato che le anime dei peccatori sono nell'inferno [...] Al contrario, dopo la venuta di Cristo, le anime dei giusti, come abbiamo imparato dal ladro, sono nel paradiso. Poiché Cristo Signore (nostro Dio) ha aperto il paradiso non soltanto per (l'anima del santo) ladro, ma anche per le anime di tutti gli altri santi (*Quaestio XIX*) [...] mentre le anime dei peccatori in verità sono nell'inferno, (non ricordano né Dio né noi) (*Quaestio XXXII*) [...] Al contrario le anime dei santi mosse (oppure toccate) dallo Spirito Santo con gli angeli nel paese dei viventi laudano (gli inni) al Signore (Dio), ed esultano (*Quaestio XXXIII*)⁶⁴.

⁶² Sulla questione della paternità e dell'autenticità dell'opera *Quaestiones ad Antiochum duces* cf. G. BARDY, «La littérature patristique», 328-332; A. DONDAINE, «"Contra Graecos" premiers écrits», no.90; M. RICHARD, «Les véritables», 55-56; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 89; ID., «Holy Images and Likeness», 32, no. 66; ID., «L'ombre d'un doute», 61-62, no.21; J.A. MUNIZ, «Introduction», CCSG 59, LII-LV; ID., «Introduction», CCT 7, 23; C. MACÉ, «Les Quaestiones ad Antiochum», 121-122.142-143.149-150.

⁶³ M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 220, no.3; G. DAGRON, «L'ombre d'un doute», 61-62, no.21.

⁶⁴ «Verumtamen ex divinis Scripturis docemur, quod peccatorum animae in inferno sunt [...] Justorum autem animae post adventum Christi, sicut in latrone didicimus, in paradiso sunt. Non enim propter animam solam latronis Christus Dominus paradisum aperuit, sed et propter reliquas sanctorum animas (*Quaestio XIX*) [...] peccatorum vero animae cum sint in inferno, neque Dei, neque nostri memores sunt (*Quaestio XXXII*) [...] Sanctorum autem animae a Spirito sancto impulsae sive tactae cum angelis in terra viventium Dominum laudant, et exsultant (*Quaestio XXXIII*) », in PANTALEONE, *Tractatus*, 512A-D.

L'originale greco delle *Quaestiones ad Antiochum duces*: «Ὅμως ἐκ τῶν Γραφῶν μανθάνομεν, ὅτι αἱ μὲν τῶν ἀμαρτωλῶν ψυχαὶ ἐν τῷ ἄδη ὑπάρχουσιν [...] αἱ δὲ τῶν δικαίων ψυχαὶ μετὰ τὴν Χριστοῦ παρουσίαν, ὡς ἐκ τοῦ ληστοῦ τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ μανθάνομεν, ὅτι ἐν τῷ παραδείσῳ ὑπάρχουσιν. Οὐ γὰρ διὰ μόνην τὴν ψυχὴν τοῦ ἁγίου ληστοῦ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ἤνοιξε τὸν παράδεισον, ἀλλὰ καὶ διὰ πάσας λοιπὸν τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς (Ἐρώτ. ιθ΄.) [...] αἱ δὲ τῶν ἀμαρτωλῶν ἐν τῷ ἄδη οὐσαί, (οὐδὲ Θεοῦ οὐδὲ ἡμῶν μνημονεύονται) (Ἐρώτ. λβ΄.) [...] Αἱ γοῦν τῶν ἁγίων ψυχαί, ὑπὸ τοῦ ἁγίου

Se questi testi venissero letti come li presentò il polemistà domenicano, cioè separatamente e non nel contesto dell'opera intera *Quaestiones ad Antiochum ducem*, si avrebbe l'impressione che il suo autore davvero consideri che le anime dei defunti subito dopo la morte ricevano la loro ricompensa, andando in paradiso oppure all'inferno. Però il quadro cambierebbe se questi brani venissero esaminati insieme con la *Quaestio XX*, che l'autore del *Contra errores Graecorum* evitò di menzionare nel suo trattato. Nella *Quaestio XX* lo Pseudo-Atanasio poneva la domanda: «Che cosa dunque? I giusti hanno ricevuto i beni e i peccatori il castigo? (Τί οὖν; ἀπέλαβον οἱ δίκαιοι τὰ ἀγαθὰ καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὴν κόλασιν;)»⁶⁵, e rispondeva con decisione: «In nessun modo (Οὐδαμῶς)»⁶⁶. Egli rilevava che la beatitudine oppure il castigo dei defunti erano ancora parziali, descrivendo il loro stato intermedio nel modo seguente:

Infatti allo stesso modo le anime dei santi hanno questa gioia ed essa è un godimento parziale (μερικὴ ἀπόλαυσις), come anche l'afflizione che hanno i peccatori è un castigo parziale (μερικὴ κόλασις) [...] i condannati sono rinchiusi in un carcere (ἐν φυλακῇ), esistono nell'afflizione finché non è venuto il giudice⁶⁷.

Pensieri identici sono stati espressi da Anastasio il Sinaita nella *Quaestio XX* e nella *Quaestio XXI* delle sue *Quaestiones et responsiones*, l'opera-prototipo delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* pseudo-atanasiana⁶⁸. Così Anastasio scriveva:

A sua volta le anime dei peccatori (τῶν ἁμαρτωλῶν ψυχὰς), come testimonia ogni Testamento, l'Antico e il Nuovo, sono inviate nella prigione dell'Ade come in un carcere (ἐν τῷ Ἄδου δεσμοτηρίῳ [...] ὡς ἐν φυλακῇ) (*Quaestio XX.2*) [...] neanche il pieno castigo o la ricompensa si è compiuta né dei peccatori né dei giusti (οὐδὲ γέγονε τελεία κόλασις, ἢ ἀνταπόδοσις, οὔτε ἁμαρτωλοῖς, οὔτε δικαίοις). Infatti quale specie di giustizia sarebbe questa, se, [...] avendo peccato oppure avendo fatto bene insieme, l'anima fosse stata punita o fosse stata coronata separatamente dal corpo? [...] e come le anime dei

Πνεύματος ἐνεργούμεναι, μετὰ ἀγγέλων ἐν χώρᾳ ζώντων Θεὸν ὑμνοῦσι καὶ ἀγάλλονται (Ἐρώτ. λγ').», in ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, XXVIII, 609-610.615-618.

⁶⁵ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609-610.

⁶⁶ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609-610.

⁶⁷ «Ὅμως δὲ τὴν χαρὰν ταύτην ἔχουσιν αἱ τῶν ἀγίων ψυχαί· καὶ ἔστιν αὕτη μερικὴ ἀπόλαυσις, ὥσπερ καὶ ἡ λύπη, ἣν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἔχουσι, μερικὴ κόλασις [...] οἱ δὲ καταδίκαιοι ἐν φυλακῇ ἀποκεκλεισμένοι, ἐν λύπῃ ὑπάρχουσιν, ἕως οὗ ἔλθῃ ὁ κριτής», in ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609-610.

⁶⁸ Cf. ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, 36-39.

giusti siano in un dolore parziale e in un'attesa tormentosa (ἐν μερικῇ ὀδύνη καὶ λυπηρᾷ προσδοκίᾳ) e parimenti quelle dei giusti si trovino in qualche gioia e letizia (ἐν χαρᾷ τινι καὶ εὐθυμίᾳ) (*Quaestio XXI.3*)⁶⁹.

Sembra che proprio Anastasio il Sinaita fu il primo teologo bizantino che nella seconda metà del VII secolo propose la dottrina della parzialità sia del godimento dei santi che del castigo degli empì fino alla risurrezione e il giudizio finale, che in seguito fu fatta propria da molti scrittori successivi, compreso l'autore delle *Quaestiones ad Antiochum ducem*, e che fu combattuta dai polemisti latini medievali come *error Graecorum*. Però poiché durante il medioevo l'opera pseudo-atanasiana fu considerata come uno scritto autentico di Atanasio Magno, il grande padre della Chiesa del IV secolo, essa fu valutata come primaria e più autorevole rispetto alle *Quaestiones et responsiones* di Anastasio il Sinaita, perciò gli autori bizantini posteriori si riferirono proprio ad essa e non all'autentica opera dell'egumeno del Sinai.

Allora non sorprende che l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* abbia ignorato la *Quaestio XX* delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* che insegnava la dilazione della ricompensa dei defunti, perché ad un primo sguardo è impossibile concordarla con l'idea centrale della *Quaestio XIX*, secondo la quale le anime dei giusti subito dopo la morte vanno in paradiso e quelle degli empì all'inferno. Secondo Gilbert Dagron, il vero problema fu quello che il domenicano non capì il senso preciso «delle espressioni e delle immagini»⁷⁰ usate dai bizantini. Ad esempio egli tradusse sempre in latino il termine ἄδης (ade) come *infernus* (inferno) nel senso del soggiorno definitivo dei peccatori, invece per i bizantini, per Dagron, questa espressione aveva un significato diverso⁷¹, più o meno quello che si trova nella *Quaestio XX* sia delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* pseudo-atanasiane che delle *Quaestiones et responsiones* di Anastasio il Sinaita, cioè φυλακή (carcere)⁷² dove le anime aspettano

⁶⁹ «Πάλιν τε τὰς τῶν ἁμαρτωλῶν ψυχὰς πᾶσα ἡ παλαιὰ καὶ καινὴ Διαθήκη ἐν τῷ Ἄδου δεσμοτηρίῳ παραπέμπεσθαι ὡς ἐν φυλακῇ μαρτυρεῖ (*Κ' Ερώτησις*) [...] οὐδὲ γέγονε τελεία κόλασις, ἢ ἀνταπόδοσις, οὔτε ἁμαρτωλοῖς, οὔτε δικαίοις. Ποία γὰρ αὕτη δικαιοσύνη, ἵνα [...] ἐν τῷ ἅμα ἁμαρτησάντων, ἢ κατορθωσάντων, χωρὶς τοῦ σώματος κολασθῆ ἢ στεφανωθῆ ἡ ψυχὴ; [...] ὅτι καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν αἱ ψυχαὶ ἐν μερικῇ ὀδύνη καὶ λυπηρᾷ προσδοκίᾳ εἰσὶν, ὁμοίως καὶ αἱ τῶν δικαίων ἐν χαρᾷ τινι καὶ εὐθυμίᾳ τυγχάνουσιν (*ΚΑ' Ερώτησις*)», in ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, 36.38-39.

⁷⁰ «des mot set des images», in G. DAGRON, «La perception d'une difference», 90.

⁷¹ Cf. G. DAGRON, «La perception d'une difference», 90.

⁷² L'espressione «ἐν φυλακῇ πνεύμασιν (agli spiriti in prigione)» viene usata per indicare ἄδης in 1Pt 3,19. Cf. J. JEREMIAS, «ἄδης», 397.

l'ultimo giudizio⁷³. Invece il soggiorno definitivo dei dannati dopo la parusia per i bizantini era indicato dal termine γέεννα (geenna)⁷⁴. Alcuni studiosi contemporanei affermano che questo approccio del distinguere tra ᾗδης (ade) e γέεννα (geenna) derivi dal Nuovo Testamento⁷⁵ e dall'apocrifo 4 Esdra (4,41-42; 7,36-37)⁷⁶, s'incontra nel pensiero dei padri della Chiesa antica⁷⁷, innanzitutto nell'*Adversus Haeresis* di Ireneo di Lione⁷⁸ e nell'*Adversus Graecos* di Ippolito di Roma⁷⁹. Vale la pena menzionare che questa distinzione venne chiaramente indicata anche nelle *Quaestiones et responsiones* (*Quaestio XX* e *XXI*) di Anastasio il Sinaita che ebbe un'influsso immediato sulle *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio⁸⁰.

Inoltre, l'espressione παράδεισος (paradiso) fu trattata da molti teologi bizantini come definizione di un soggiorno temporaneo delle anime dei santi prima della risurrezione, dove loro pregustano e hanno un certo preludio alla beatitudine perfetta che verrà soltanto con la risurrezione e con il giudizio finale nel *Regno dei cieli/ di Dio* (βασιλεία τῶν οὐρανῶν/ τοῦ Θεοῦ)⁸¹.

Per i bizantini l'autorità primaria che stava alla base di questo insegnamento erano nuovamente le *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio, così nella *Quaestio XXI* si trovano le parole: «Nessuno è entrato né nel Regno né nella geenna (οὔτε ἐν βασιλείᾳ, οὔτε ἐν γεέννῃ εἰσελήλυθε)»⁸², e la *Quaestio XLVII* afferma: «La Scrittura testimonia che

⁷³ Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609-610; ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, 36.38-39; G. DAGRON, «L'ombre d'un doute», 63.

⁷⁴ Cf. G. DAGRON, «L'ombre d'un doute», 63; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 164-165.

⁷⁵ Cf. J. JEREMIAS, «ᾗδης», 398; ID., «γέεννα», 378-379; C. MILIKOWSKY, «Which Gehenna?», 238-249; G. DEIANA, «L'Inferno: She'ol, Geena, Ade», 115-120.

⁷⁶ Cf. B.M. METZGER, ed., «The Fourth Book of Ezra», 521.531.538; M.E. STONE, *Fourth Ezra*, 99-100.221-222; P. SACCHI, «L'escatologia negli scritti giudaici», 76-78; G. DEIANA, «L'Inferno: She'ol, Geena, Ade», 117.

⁷⁷ Cf. L. PRESTIGE, «Hades in the Greek Fathers», 476-485; H. CROUZEL, «L'Hades et la Géhenne», 291-331; C.E. HILL, *Regnum caelorum*, 13-40.

⁷⁸ Cf. IRENEO DI LIONE, *Contre les hérésies*, V.2, n.5.31.2, 392-397.

⁷⁹ Cf. IPPOLITO, *Liber adversus Graecos*, n.2, 799-800.

⁸⁰ Cf. ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, 36.38.

⁸¹ Cf. H. LECLERCQ, «Âme», 1538; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 214.220; P.J. FEDWICK, «Death and Dying», 155; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 164-165.

⁸² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609-610. È ovvio che qui l'autore delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* parafrasa le *Quaestiones et responsiones* di Anastasio il Sinaita che nella *Quaestio XXI.2* dice: «Nessuno è mai

il paradiso non è nei cieli («Ὅτι δὲ οὐκ (ἐν) οὐρανοῖς ἐστὶν ὁ παράδεισος μαρτυρεῖ ἡ Γραφή»)»⁸³. Però il primo teologo bizantino che rilevò e precisò la differenza tra i termini *paradiso* e *Regno dei cieli/di Dio* fu il patriarca Fozio I di Costantinopoli (858-867.877-886) con la sua opera *Amphilochia sive in Sacras litteras et quaestiones diatribae*⁸⁴. Nelle *Quaestiones VI* e *XV* delle *Amphilochia* il patriarca Fozio spiegava perché nel racconto sulla creazione del mondo Mosè abbia parlato del paradiso, però non abbia menzionato il Regno dei cieli:

Infatti, il preciso ragionamento non accetterebbe che, come alcuni considerano, il racconto sul paradiso (τῷ κατὰ τὸν παράδεισον διηγήματι) include anche il Regno dei cieli (βασιλείαν τῶν οὐρανῶν), come quello che è lo stesso che il Regno di Cristo (βασιλεία τοῦ Χριστοῦ) [...] Però se qualcuno dicesse che il paradiso gli (al buon ladrone) fu dato come un certo dono preliminare (τινα προοιμαζόμενα δῶρα) e la caparra del Regno dei cieli (ἄρραβῶνα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας), e che egli nemmeno sarà privato del Regno dei cieli, certamente proprio questo assolutamente non è in contraddizione con la ragione [...] Dunque il paradiso certamente è la caparra del Regno dei cieli ma non il medesimo Regno [...] il Regno dei cieli è più alto e più divino, in quanto veramente celeste, che il paradiso (*Amphilochia. Questio VI*)⁸⁵.

Tra gli autori posteriori che condivisero la detta dottrina è da menzionare Michele Glica (c.1125-1204) e il suo trattato *Capitibus de sacrae Scripturae difficultatibus* (capitoli XX, XXI, LVIII, LXXXV); egli visse poco prima dell'inizio della controversia sulla sorte dei defunti tra latini e

entrato né nella Geenna né nel Regno fino al tempo della risurrezione dei corpi (οὐδεὶς οὐπω οὐδὲ ἐν Γεέννῃ, οὐδὲ ἐν βασιλείᾳ εἰσηλθεν, ἕως τοῦ καιροῦ τῆς τῶν σωμάτων ἀναστάσεως)», in ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, 38.

⁸³ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 628.

⁸⁴ Cf. FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistulae et Amphilochia*, IV, 36-39.56-58; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 214; ID., *Tractatus de Novissimis*, 63-65.

⁸⁵ «Τὸ γὰρ νομίζειν τινὰς τῷ κατὰ τὸν παράδεισον διηγήματι συμπεριλαβεῖν καὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἥτις εἰς ταῦτόν ἐρχεται τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἂν ὁ ἀκριβῆς παραδέξοιτο λογισμὸς [...] Εἰ δὲ τις τὸν παράδεισον αὐτῷ οἰονεῖ τινα προοιμαζόμενα δῶρα καὶ ἄρραβῶνα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας λέγοι δεδῶσθαι, οὐκ ἀποτεύξεσθαι δὲ αὐτόν οὐδὲ τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, τοῦτο δὴ τοῦτο οὐδὲν μὲν ὅλως μάχεται τῷ λόγῳ [...] οὐκοῦν ὁ παράδεισος προοιμιον μὲν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, οὐ βασιλεία δὲ [...] βασιλείαν οὐρανῶν ὑψηλοτέραν τε καὶ θειοτέραν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐράνιον [...] ἢ τὸν παράδεισον», in FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistulae et Amphilochia*, IV, 37-39.

greci, ed il suo pensiero godette di grande autorità nella società bizantina del XIII sec.⁸⁶.

Dunque, secondo numerosi teologi bizantini, compreso l'autore delle *Quaestiones ad Antiochum ducem*, non era contraddittoria la sentenza che i peccatori dopo la morte si trovassero nell'ἄδης (ade) e i giusti nel παράδεισος (*paradiso*) ma nello stesso tempo il loro stato, prima della parusia, era transitorio e la loro sofferenza o la beatitudine era parziale. Purtroppo questa sfumatura sfuggì allo sguardo dei polemisti latini.

2.3 *L'arte sacra bizantina nell'argomentazione del polemista latino*

Nel *Tractatus contra errores Graecorum* c'è un argomento che viene definito dagli studiosi «molto suggestivo»⁸⁷ e «insolito»⁸⁸. L'autore domenicano chiedeva ai greci di guardare ai muri delle loro chiese perché su di essi, e non solo nei libri, i padri antichi raffigurarono la retta fede circa la sorte dei defunti⁸⁹. Egli si meravigliava che, conoscendo le pitture su questi muri, qualcuno potesse insegnare la dilazione della ricompensa fino al giudizio finale, «in quanto su alcune pitture osserviamo nel cielo gli angeli della luce e le anime di diversi santi. È vero che su alcune troviamo gli angeli di Satana che con una certa violenza tirano fuori dai corpi le anime dei reprobis moribondi, e le portano con se nel Tartaro (*in tartara*)»⁹⁰.

Questo argomento è originale, poiché esso si trova solo nel *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 e non è presente né nella letteratura polemica antecedente né nelle opere posteriori. Purtroppo anche qui il suo autore ha mostrato di disconoscere la tradizione ecclesiale dei suoi oppositori. Sulle icone, mosaici e affreschi delle chiese bizantine tradizionalmente erano raffigurati cinque temi principali riguardanti la sorte dei defunti: l'*Anastasis* (la risurrezione), il giudizio finale, le visioni che i santi ebbero sull'aldilà, la morte dei santi e il passaggio delle anime

⁸⁶ Sul pensiero di Glica riguardo alla sorte dei defunti cf. MICHELE GLICA, *Capitibus*, I, 241-242.247.251; II, 130.380-382; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 67-68; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 101, no.32; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 159.165; Y. PAPADOGIANNAKIS, «Michael Glykas and the Afterlife», 140-141.

⁸⁷ «très suggestif», in A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 347.

⁸⁸ «unusual», in R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 4.

⁸⁹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 513 A.

⁹⁰ «In quibusdam enim picturis, angelos lucis deferentes sanctorum animas in coelos conspicimus. In nonnullis vero Satanae angelos ex corporibus morientium reproborum, cum quadam violentia extrahentes animas, et in tartara secum ferentes reperimus», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513A-B.

attraverso *le dogane aeree* (τελώνια τοῦ ἀέρος)⁹¹. Secondo Gilbert Dagron, proprio quest'ultimo tema era raffigurato dalle immagini alle quali si riferiva il domenicano, perciò si può concludere che egli non avesse familiarità oppure ignorasse la credenza della Chiesa orientale circa le «τελώνια (*dogane*)»⁹². Gli inizi di questo insegnamento si trovano già nel III secolo nella *Homilia XXIII* delle *Homiliae in Lucam* di Origene (c.185-254)⁹³ e il culmine del suo sviluppo è rappresentato dall'opera *Vita sancti Basilii Junioris* scritta da Gregorio di Tracia verso la metà del X secolo⁹⁴. Esso si trova negli scritti dei padri: Atanasio di Alessandria, Basilio Magno, Efrem di Siria, Macario di Egitto, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Giovanni Climaco ecc.⁹⁵. Il nucleo di questa dottrina venne esposto in modo chiaro nell'*Homilia XIV. De exitu animae et de secundo adventu* di Cirillo di Alessandria (c.375-444), che predicava:

Solo la paura, il tormento, la lotta e l'angoscia deve sopportare l'anima perchè si è separata dal corpo. Allora appaiono presso di noi gli eserciti e le forze celesti; e le forze avversarie, i principi delle tenebre, i governatori dell'universo della malizia, i doganieri (τελονάρχαι), i revisori e verificatori delle azioni che occupano l'aria [...] Allora, attraversando ed elevandosi per l'aria, l'anima viene custodita dagli angeli buoni. Ma lì essa trova delle dogane (τελώνια) che le sbarrano l'ascensione, che catturano e fermano le anime ascendenti. Ciascuna dogana (τελώνιον) tratta un tipo dei loro peccati [...] Ma le forze divine sono là e affrontano gli spiriti impuri. Queste mettono innanzi

⁹¹ Sui temi escatologici dell'arte sacra bizantina cf. E. LANNE, «Le jugement dernier», 153-182; C. WALTER, «Death in Bizantine Iconography», 113-127; S. BIGHAM, «Death and Orthodox Iconography», 325-341; N. CONSTAS, «Death and Dying in Byzantium», 140; L. BRUBAKER, «Byzantine visions of the End», 97-119.

⁹² Cf. G. DAGRON, «La perception d'une difference», 91. Per conoscenza della dottrina delle τελώνια τοῦ ἀέρος cf. J. RIVIERE, «Rôle du démon au jugement», 43-64; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 22-31; G. EVERY, «Toll Gates», 139-151; S. ROSE, *The Soul after Death*, 64-79; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 48-64; N.P. VASSILIADIS, *The Mystery of Death*, 385-392; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 106-109; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 85-130; S. VALLEE, «The Journey after Death», 134-144; N. CONSTAS, «Death and Dying in Byzantium», 141.

⁹³ Cf. ORIGENE, *Homélie sur saint Luc*, 318-323; J. RIVIERE, «Rôle du démon au jugement», 44; G. EVERY, «Toll Gates», 140.

⁹⁴ Cf. F. HALKIN, ed., *Bibliotheca hagiographica graeca*, I, 93-94; E. PATLAGEAN, «Byzance et son autre monde», 202-203; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 109-119; J. BAUN, *Tales from another Byzantium*, 125-126.

⁹⁵ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 23-24; G. EVERY, «Toll Gates», 140 H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 50.53.56-58; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 107-108; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 100-107.

le sue (dell'anima) opere buone (compiute) con parole e azioni, pensieri e intenzioni⁹⁶.

Il racconto di Cirillo di Alessandria viene completato con la storia della beata Teodora nella *Vita sancti Basilii Junioris* di Gregorio di Tracia⁹⁷. Come descrive Teodora, se le opere buone del defunto e le preghiere fatte dai viventi per il suo riposo sono sufficienti, la sua anima attraversa tutte le venti *dogane* (τελώνια) e alla fine arriva alla porta del paradiso⁹⁸. Altrimenti, se le accuse dei demoni sostanzialmente prevalgono, loro afferrano l'anima del peccatore e la fanno discendere all'ade (ἄδης), dove essa viene mantenuta come in carcere fino all'ultimo giudizio⁹⁹. Se durante la vita il defunto ha compiuto molte opere buone, però tuttavia non può coprire tutti i suoi peccati, i *doganieri* (τελωνάρχαι) incarcerano la sua anima in una prigione e la torturano tanto quanto Dio permette, fino a quando l'anima otterrà il perdono completo per mezzo delle preghiere della Chiesa e delle opere buone fatte per essa¹⁰⁰.

Qui viene espressa la credenza dei greci nella possibilità della liberazione dall'ade grazie alle preghiere dei vivi. Dal *Tractatus contra errores Graecorum* si vede che il suo autore la conosceva ed era consapevole che, confessandola, i bizantini si sarebbero basati su una storia presa dall'opera *De iis qui in fide dormierunt*¹⁰¹ scritta prima del IX sec. da un scrittore anonimo, che si mascherava sotto il nome di Giovanni

⁹⁶ «οἷον φόβον καὶ τρόμον, καὶ ἀγῶνα, καὶ ἀγάπην ἔχει ἰδεῖν ἢ ψυχὴν, ὅτε τοῦ σώματος χωρίζεται. Παραγίνονται γὰρ ἐφ' ἡμᾶς στρατιαὶ καὶ δυνάμεις οὐράνιοι· καὶ τῶν ἐναντίων δυνάμεων, οἱ τοῦ σκότους ἄρχοντες, οἱ κοσμοκράτορες τῆς πονηρίας, οἱ τελωνάρχαι, καὶ λογοῦται, καὶ πρακτοψηφισταὶ τοῦ ἀέρος· [...] Κατέχεται οὖν ἡ ψυχὴ ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, διὰ τοῦ ἀέρος παρερχομένη, καὶ ὑψουμένη, εὐρίσκει τε τελώνια φυλάττοντα τὴν ἄνοδον, καὶ κρατοῦντα, καὶ διακωλύοντα τὰς ἀναβαινούσας ψυχὰς. Ἐκαστον τὸ τελώνιον τὰς οἰκείας ἀμαρτίας προσφέρει αὐτῶν· [...] Αἱ γὰρ θεῖαι δυνάμεις ἴστανται, καὶ πρόσωπον τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων· καὶ αὗται τὰς καλὰς ἐπιφέρουσι πράξεις, διὰ τε λόγων, καὶ ἔργων, καὶ λογισμῶν, καὶ ἐννοιῶν», in CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Homilia XIV. De exitu*, 1073-1076. Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 17-18.

⁹⁷ Cf. *The Life of Saint Basil*, II.1-58, 190-276; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 109-119.

⁹⁸ Cf. *The Life of Saint Basil*, II.9-41, 204-250; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 119.

⁹⁹ Cf. *The Life of Saint Basil*, II.23.25.38, 222.226.244; G. EVERY, «Toll Gates», 146.148; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 112.

¹⁰⁰ Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 115.

¹⁰¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515D-516A; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.16, 261-264.

Damasceno¹⁰². L'autore del *De iis qui in fide dormierunt* raccontava un episodio della vita di papa Gregorio Magno che con le sue lacrime e preghiere riuscì a liberare dall'ade l'anima dell'imperatore Traiano (98-117)¹⁰³.

Da parte sua il polemista latino tentò di negare la possibilità della liberazione dall'ade, riferendosi all'*ikos 11* del *Kontakion* dall'*Ufficio dei funerali di un sacerdote nel rito bizantino*: «Perché ti preoccupi invano, o uomo? Un'ora, e tutto sparisce: non c'è nell'inferno la penitenza»¹⁰⁴, attribuendolo erroneamente a Basilio Magno¹⁰⁵. In realtà secondo gli studi più recenti il *Kontakion* dell'*Ufficio dei funerali di un sacerdote* viene attribuito ad un certo Anastasio «il Monaco» (VII sec.)¹⁰⁶, esso diventò parte integrale dell'*Ufficio dei funerali di un sacerdote* nel XII sec.¹⁰⁷.

Anche in questo caso il domenicano mostrò la superficialità della sua conoscenza della tradizione ecclesiale bizantina. Infatti la credenza dei greci, secondo la quale le anime dei peccatori possono essere scarcerate dall'ade (ἄδης), non riguarda la questione della possibilità di penitenza postmortem, ma rileva l'idea che l'ade (ἄδης) sia un soggiorno temporaneo delle anime degli empi, perciò il loro destino può essere cambiato prima dell'ultimo giudizio visto che le preghiere della Chiesa hanno la forza d'influenzare la sorte di tutte le categorie dei defunti.

2.4 L'argomento liturgico contro «la dottrina di Andrea di Cesarea»

Il *Kontakion* dell'*Ufficio dei funerali di un sacerdote* non fu l'unico testo liturgico a cui l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* si riferì per combattere la dottrina attribuita da lui ad Andrea di Cesarea. Egli si richiamò ad argomenti presi dalla liturgia bizantina: «Con ciò che gli

¹⁰² Sulla datazione e sulla paternità probabile del trattato *De iis qui in fide dormierunt* cf. F. DIEKAMP, «Johannes von Damaskus», 371-382; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 8; ID., *Tractatus de Novissimis*, 96-98; A. MICHEL, «Purgatoire», 1245; M. JUGIE, «Jean Damascène (Saint)», 706; J.M. VON HOECK, «Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung», 39-40, no.3; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 89.

¹⁰³ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, 261-264; PANTALEONE, *Tractatus*, 515D-516A; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 141-151.

¹⁰⁴ «Quid turbaris importune, o homo? una hora, et omnia praetereunt: non est in inferno poenitentia», in PANTALEONE, *Tractatus*, 516A. Il testo originale greco: «οὐ γὰρ ἐστὶν εἰς ἄδην μετάνοια», in I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 570.

¹⁰⁵ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 516A.

¹⁰⁶ Cf. V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*, 178.

¹⁰⁷ Cf. V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*, 178.

orecchi della gente si riempiono all'ufficio nelle chiese»¹⁰⁸. È significativo che nella polemica contro i greci il domenicano abbia prestato grande attenzione al principio *Lex orandi, lex credendi*¹⁰⁹ che è diventato uno degli assiomi fondamentali della teologia contemporanea ma che purtroppo venne ignorato durante medioevo. Per provare la sentenza che i giusti vanno nel paradiso subito dopo la morte egli citò tre dei sette *tropari*, conosciuti dal XII sec. come *tropari dell'amomos*, che fanno parte dell'*Εὐλογητάρια νεκρώσιμα* dell'*Ufficio dei defunti* (*Ἀκολουθία νεκρώσιμος*), la cui struttura cominciò a formarsi a partire dal X sec.¹¹⁰. Con i detti *tropari* la Chiesa orientale canta:

Il coro dei santi ha trovato la sorgente della vita e la porta del paradiso (*fontem vitae, janum paradisi*/ πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ θύραν παραδείσου) [...] Voi che avete annunciato l'agnello di Dio, e come agnelli siete stati sgozzati, e trasferiti, o santi, alla vita senza tramonto, all'eterna vita (*ad vitam quae sine senio est, et sempiternam*/ πρὸς ζωὴν τὴν ἀγήρω [...] καὶ ἀίδιον) [...] Da' riposo, o Dio, ai tuoi servi, da' loro posto in paradiso, dove risplendono, o Signore, come astri, i cori dei santi, e i giusti tutti (*Evloghitaria nekrósima*)¹¹¹.

Il polemista latino si riferì anche a due canti liturgici per i santi martiri dell'*Ufficio quotidiano dal Paraklitiki ovvero Grande Ottoeco*, che glorificano nel modo seguente:

Martiri degni di ogni lode, non vi ha ricoperti la terra, ma vi ha accolti il cielo: (a voi si sono aperte le porte del paradiso), e là giunti, gustate l'albero della vita (*Avtómelon. Tono 1. Venerdì vespro*) [...] Poiché fino alla morte avete

¹⁰⁸ «cum de hoc populi aures repleant in ecclesiis in officio», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513B.

¹⁰⁹ Per la prima volta il principio *Legem credendi lex statuat supplicandi* fu proposto da Prospero d'Aquitania (c.390-c.463) nel suo *Indiculus* (Cap.8). Cf. *DH* 246.

¹¹⁰ Cf. V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*, 118. 191.

¹¹¹ «Chorus sanctorum inventi fontem vitae, janum paradisi [...] Per vos, qui praedicantes Agnum dei occisi estis ut oves, et ad vitam quae sine senio est, et sempiternam transpositi estis [...] Dona requiem, Deus, famulis tuis, et ordina eos in paradiso, ubi chori sanctorum sunt, Domine, et justii fulgent in gloria», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione *Antologhion*, I, 97-98. Il testo originale greco: «Τῶν Ἀγίων ὁ χορὸς εὗρε πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ θύραν παραδείσου [...] Οἱ τὸν Ἀμνὸν τοῦ Θεοῦ κηρύξαντες, καὶ σφαγιασθέντες ὡς περ ἄρνες, καὶ πρὸς ζωὴν τὴν ἀγήρω, ἅγιοι, καὶ ἀίδιον μετατεθέντες [...] Ἀνάπαυσον, ὁ Θεός, τοὺς δούλους σου, καὶ κατάταξον αὐτοὺς ἐν παραδείσῳ, ὅπου χοροὶ τῶν Ἀγίων, Κύριε, καὶ Δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς φωστῆρες (*Εὐλογητάρια νεκρώσιμα*)», in I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 527-528; *Εὐκολόγιον το μέγα*, 262; *Ἀνθολόγιον*, Α', 72-73.

sofferto per Cristo, o martiri vittoriosi, ora le vostre anime sono nei cieli, tra le mani di Dio (*Martyrikón. Tono 2. Lunedì orthòs*)¹¹².

Ad un primo sguardo si vede che questi testi ovviamente dicono che i santi arrivano al paradiso subito dopo la morte. Però trattandoli, si deve ricordare che il termine *paradiso* (παράδεισος) per i bizantini significava un soggiorno temporaneo delle anime dei giusti che prima della parusia godevano di una felicità parziale. Il fatto che nei canti liturgici si dica che le anime dei martiri sono «nel cielo/nei cieli (*in caelis/ εἰς οὐρανούς*)» si può spiegare in un duplice modo: 1) che l'espressione «il cielo/i cieli» qui si usi come sinonimo completo del termine *paradiso* (παράδεισος) e non come *Regno dei cieli* (βασιλεία τῶν οὐρανῶν); oppure 2) come insegnarono alcuni padri della Chiesa primitiva, che solo i martiri hanno il privilegio di andare subito dopo la morte direttamente nel *Regno dei cieli* e non aspettare la parusia nel *paradiso*¹¹³.

D'altra parte non si può negare completamente che, riferendosi agli argomenti liturgici il polemista latino ebbe una qualche ragione, dato che negli uffici liturgici del rito bizantino non si trova nessun passo che rilevi chiaramente la differenza tra i termini παράδεισος (*paradiso*) e βασιλεία τῶν οὐρανῶν/ τοῦ Θεοῦ (*Regno dei cieli/ di Dio*)¹¹⁴.

3. Le prove a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio

Le prove liturgiche concludevano la confutazione dell'insegnamento attribuito dall'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* ad Andrea di Cesarea. Invece la parte successiva tentò di dimostrare che

se i greci desiderassero di sapere in qualche modo di più sulle anime dei defunti, loro leggerebbero e capirebbero i loro libri, e scoprirebbero quattro ricettacoli dei defunti (*receptacula defunctorum*) [...] cioè il paradiso dei

¹¹² «Famosissimi martyres, vos terra non absorbit, vel occultat, sed coelum suscipit, et intus existentes ligno vitae remunerati estis [...] Vos, qui pro Verbo passi estis usque ad mortem, athletae, animas quidem habetis in caelis in manu Dei», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione *Antologhion*, I, 218. 240. Il testo originale greco: «Πανεύφημοι Μάρτυρες, ὑμᾶς οὐχ ἡ γῆ κατέκρυφεν, ἀλλ' οὐρανὸς ὑπεδέξατο· ὑμῖν ἠνοιγήσαν Παραδείσου πύλαι, καὶ ἐντὸς γενόμενοι τοῦ ξυλοῦ τῆς ζωῆς ἀπολαύετε (*Αὐτόμελον. Ἦχος α'.* Τῇ Παρασκευῇ ἐσπέρας) [...] Ὑπὲρ Χριστοῦ παθόντες μέχρι θανάτου, ὧ ἀθλοφόροι Μάρτυρες, ψυχὰς μὲν ἔχετε εἰς οὐρανούς ἐν χειρὶ Θεοῦ (*Μαρτυρικόν. Ἦχος β'.* Τῇ Δευτέρᾳ εἰς τὸν Ὅρθρον)» in *Ἀνθολόγιον*, Α', 215. 239.

¹¹³ Cf. P.J. FEDWICK, «Death and Dying», 155; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 90-91; C.E. HILL, *Regnum caelorum*, 15.22.26-27.

¹¹⁴ Cf. P.J. FEDWICK, «Death and Dying», 155.

buoni (*paradisum bonorum*), l'inferno dei dannati (*infernum damnatorum*), il limbo dei bambini non battezzati (*lymbum puerorum non baptizatorum*) e il purgatorio dei penitenti (*purgatorium poenitentium*)¹¹⁵.

3.1 *La credenza dei latini nel limbo come «il terzo luogo»*

Dopo aver menzionato brevemente il paradiso e l'inferno il polemistà latino affermò che esisteva «il terzo luogo (*locus tertius*)»¹¹⁶ dei defunti che i santi padri latini, soprattutto Agostino d'Ipbona e Gregorio Magno, chiamavano «*il seno d'Abrahamo* oppure il limbo (*limbum*) [...] in cui i santi padri discendevano prima della venuta di Cristo»¹¹⁷. Basandosi sulla *Quaestio CXV* delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio di Alessandria, egli presentò il nucleo della dottrina latina sul limbo in questo modo: «Le anime dei bambini non battezzati non godono pienamente i godimenti del paradiso e d'altra parte non (sono) nei tormenti dell'inferno, poiché loro sono senza il peccato attuale [...] è chiaro che loro non sperimentano né la presenza del bene né qualche pena sensibile del male»¹¹⁸.

La fede nel limbo espressa dall'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* era corrente nella Chiesa latina nel XIII sec.¹¹⁹. Da parte sua l'Oriente cristiano in questa epoca non conobbe tale dottrina, non usò il termine *limbus* e non definì la sorte dei bambini morti prima del battesimo con le categorie della località. È vero che i bizantini accettarono l'autorità delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* attribuite ad Atanasio di Alessandria e riconobbero che alcuni padri orientali erano interessati alla questione del destino dei bambini che lasciano la vita senza il battesimo, per esempio Gregorio di Nissa dedicò a questo tema la sua opera *De infantibus praemature abripiuntur*¹²⁰, però loro non trovarono negli scritti

¹¹⁵ «si plus aliquid scire cupiunt Graeci de animabus defunctorum, legant et intelligant libros suos, et invenient quatuor receptacula defunctorum, [...] id est, paradisum bonorum, infernum damnatorum, lymbum puerorum non baptizatorum, et purgatorium poenitentium», in PANTALEONE, *Tractatus*, 513 D.517D.

¹¹⁶ PANTALEONE, *Tractatus*, 514B.

¹¹⁷ «*sinum Abrahae*, sive *limbum* [...], in quem ante adventum Christi santi Patres descendebant», in PANTALEONE, *Tractatus*, 514C. Cf. G.J. DYER, *Limbo*, 12-23.34-35.

¹¹⁸ «animas puerorum non baptizatorum nec paradisi perfrui gaudiis, neque iterum cruciatus inferni, cum sint sine actualibus peccatis [...] scilicet nec boni praesentiam, nec mali sensibilem poenam aliquam experiantur», in PANTALEONE, *Tractatus*, 514B. Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 671A-672A.

¹¹⁹ Cf. A. GAUDEL, «Limbes», 765-766; G.J. DYER, *Limbo*, 38-56; A. CARPIN, «Il limbo nella teologia», 7-181; CTI, *La speranza*, 370-372. Per una bibliografia sul limbo cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 618.

¹²⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De infantibus*, 161-191; G.J. DYER, *Limbo*, 26-29.

degli autori greci nessuna affermazione esauriente. La posizione dei santi padri orientali viene caratterizzata abbastanza bene nel documento *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* pubblicato nel 2007 dalla Commissione teologica internazionale con l'approvazione di papa Benedetto XVI:

Da una parte questi padri greci insegnano che i bambini che muoiono senza Battesimo non patiscono la dannazione eterna, pur non conseguendo il medesimo stato di coloro che sono stati battezzati. D'altra parte non spiegano quale sia lo stato di questi bambini, o in quale luogo si trovino. Su questo tema, i padri greci mostrano la loro tipica sensibilità apofatica¹²¹.

Nonostante la differenza della trattazione sulla sorte dei bambini che muoiono senza battesimo, l'insegnamento della Chiesa occidentale sul limbo non diventò uno dei punti della controversia con la Chiesa orientale.

3.2 «Il luogo del purgatorio». La 1Cor 3,11-15 come prova principale dei latini

Dopo aver trattato l'insegnamento dei latini sul limbo, l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* passò alla dottrina sul «quarto luogo (*quarto loco*)»¹²² del soggiorno dei defunti, cioè «il luogo purgatorio, in cui vanno le anime, che finché vivevano, non hanno compiuto la soddisfazione pienamente fino alla loro dipartita (*locum purgatorii, ad quem transeunt animae, quae dum adhuc viverent, de suis excessibus plenarie non satisfecerunt*)»¹²³.

Il domenicano dedicò a questo argomento una parte considerevole della sua opera. Dal *Tractatus contra errores Graecorum* si vede che la sua preoccupazione fu non tanto di spiegare ai greci il contenuto della dottrina sul purgatorio, quanto di provare che l'espressione «il fuoco purgatorio (*purgatorius ignis*)»¹²⁴ si trovava negli scritti dei santi padri greci, nei libri liturgici del rito bizantino e aveva un fondamento biblico.

Il polemistà latino considerava che la prova principale a favore della dottrina sul fuoco purgatorio sia il brano 1Cor 3,11-15, in particolare il versetto 15 che dice: «se l'opera di qualcuno finirà bruciata, quello ne subirà il danno: egli si potrà salvare (*salvus erit/ σωθήσεται*), ma come

¹²¹ CTI, *La speranza*, n.14, 362.

¹²² PANTALEONE, *Tractatus*, 514C.

¹²³ PANTALEONE, *Tractatus*, 517D.

¹²⁴ PANTALEONE, *Tractatus*, 514C – 517D.

attraverso il fuoco (*per ignem/ ὡς διὰ πυρός*)¹²⁵. Il frate domenicano pretendeva che, trattando 1Cor 3,11-15, i padri greci insegnassero la dottrina sul fuoco purgatorio¹²⁶. Per provarlo egli si riferì, senza menzionare il nome dell'autore, a un testo che dice: «Crediamo che questo fuoco sia καθάρτηριον, cioè purificante, nel quale le anime dei defunti sono provate come oro nella fornace»¹²⁷. Antoine Dondaine, studioso autorevole del *Tractatus contra errores Graecorum*, ha proposto un parallelo tra questa citazione e un testo che sia Tommaso d'Aquino che i delegati latini al Concilio di Ferrara-Firenze attribuirono a Teodoreto di Ciro (c.393-c.458) come brano della sua *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios* e che in realtà non coincideva con l'originale e rappresentava un falso¹²⁸.

Inoltre l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* accusava i greci del suo tempo che, facendo l'esegesi del brano 1Cor 3,11-15, loro interpretassero erroneamente l'espressione σωθήσεται come «custodire [...] conservare»¹²⁹ invece, poiché dal verbo σώζω provengono i sostantivi «σωτηρία salvezza (*salus*) e σωτήρ, cioè il Salvatore (*Salvator*)»¹³⁰, l'unico modo corretto della sua traduzione sarebbe dovuto essere «salvo, a condizione che propriamente significhi la salvezza (*salutem*), cioè la liberazione da ogni molestia (*liberationem ab omni molestia*)»¹³¹. Di conseguenza, come riteneva il polemista latino, l'unica trattazione adeguata di 1Cor 3,11-13 era quella che il peccatore che ha fondato la sua opera non su Cristo ma sul falso fondamento ed è morto «con le macchie dei peccati veniali (*cum a peccatorum venialium maculis*)»¹³² può salvarsi e «sarà liberato mediante quel fuoco temporale e purgatorio (*mediante illo igne temporali et purgatorio, liberabitur*)»¹³³.

Anche senza menzionare il fatto che la tradizione esegetica, che fu negata dal polemista domenicano in base all'argomento linguistico, non era

¹²⁵ «si opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem», in PANTALEONE, *Tractatus*, 514D. Il testo greco: «εἴ τις τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός».

¹²⁶ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 514D.

¹²⁷ «Ignem istum credimus καθάρτηριον, id est mundificatorium, in quo animae defunctorum probantur tanquam aurum in fornace», in PANTALEONE, *Tractatus*, 514D.

¹²⁸ Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 252-252, no.23; TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, A 105; CESARINI, *Oratio*, n.6.X, 11-12; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 347-348.

¹²⁹ PANTALEONE, *Tractatus*, 516D-517B.

¹³⁰ PANTALEONE, *Tractatus*, 517B.

¹³¹ «Salvo, ita proprie significat salutem, id est, liberationem ab omni molestia», in PANTALEONE, *Tractatus*, 517A.

¹³² PANTALEONE, *Tractatus*, 517C.

¹³³ PANTALEONE, *Tractatus*, 517C.

stata un'innovazione degli autori greci della sua epoca, ma era molto antica, e il suo rappresentante principale può essere considerato Giovanni Crisostomo¹³⁴; è quantomeno improbabile che uno straniero insegnasse le sfumature della lingua materna ai greci.

3.3 *Le autorità patristiche a favore della dottrina sul purgatorio*

La prova seguente dell'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* in difesa della dottrina sul fuoco purgatorio si richiamava all'autorità dei santi padri della Chiesa, in particolare a quattro opere di autori greci: il *De anima et resurrectione* e il *De mortuis* di Gregorio di Nissa (c.335-c.394); il *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno; le *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio di Alessandria, e ad una di un padre latino: i *Dialogi* di Gregorio Magno¹³⁵.

Purtroppo tutti questi testi sono pseudografici e presentano parafrasi imprecise. Così le parole messe dal domenicano nella bocca di Macrina, la sorella di Basilio Magno e di Gregorio di Nissa: «Bisogna che l'anima per raggiungere Dio si faccia a Sua somiglianza; non Lo raggiunge se non purgata; veramente viene purgata con il fuoco preparato dopo questa vita (*purgatur vero per ignem, post hanc vitam paratum*)»¹³⁶, non si incontrano alla lettera nel dialogo *De anima et resurrectione*, che il polemista latino chiama *Macrina*¹³⁷. Invece l'idea generale di questo testo, cioè che dopo la morte, l'anima viene purificata e liberata dai vizi per mezzo del «fuoco purificatore (*καθαρισμῶ πυρὶ*)»¹³⁸ si può incontrare parecchie volte nell'opera esaminata¹³⁹.

Citando per la seconda volta Gregorio di Nissa, l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* pretendeva di riferirsi al suo *Sermone sul Sabato prima del Pentecoste* dedicato alla commemorazione dei defunti, invece questa opera tradizionalmente viene chiamata *De mortuis*¹⁴⁰. Nel

¹³⁴ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 78-79; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 31-33.

¹³⁵ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515A-516B.

¹³⁶ «Oportet animam ad similitudinem Dei factam, ad ipsum redire; non redit autem nisi purgata; purgatur vero per ignem, post hanc vitam paratum», in PANTALEONE, *Tractatus*, 515 A.

¹³⁷ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 A. Il titolo *Macrina* fu spesso usato nel medioevo come il secondo nome del dialogo *De anima et resurrectione*, cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 264.

¹³⁸ GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, 100.

¹³⁹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, 100.152.159; I. RAMELLI, «Saggio introduttivo», 155-161.

¹⁴⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54; PANTALEONE, *Tractatus*, 515 B-C;

passo citato il vescovo di Nissa affermava che l'uomo può essere «simile a Dio (θεοειδής)»¹⁴¹ e «pari a Dio (ισόθειον/ *aequale Dei*)»¹⁴², perché possiede «il libero arbitrio (τὸ αὐτεξούσιον/ *liberum arbitrium*)»¹⁴³. Questa somiglianza si realizza soltanto se l'uomo viene purificato dalle passioni per mezzo delle preghiere e della filosofia nella vita presente, «oppure dopo la morte immergendosi nel fuoco purificatore (*per purgatorii ignis/ διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρός*)»¹⁴⁴. Nell'altro passo, che non fu menzionato nel *Tractatus contra errores Graecorum*, il vescovo di Nissa diceva così: «Quando infatti sarà uscito fuori dal corpo, comprenderà la superiorità della virtù rispetto al vizio, se non altro perché non potrà partecipare della divinità (μετασχεῖν τῆς θειότητος) prima di avere cancellato la macchia della propria anima mediante l'immersione nel fuoco purificatore (καθαρσίου πυρός)»¹⁴⁵. Anche se la citazione dell'opera *De mortuis*, a cui si riferisce il polemista latino, fosse autentica, il modo d'interpretarla sarebbe erroneo. Così l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* tratta tutti i testi di Gregorio di Nissa che menzionano «il fuoco purificatore» come prove a favore della dottrina latina sul purgatorio, invece essi devono essere letti nel contesto dell'insegnamento dell'*apocatastasi* del fratello minore di Basilio Magno¹⁴⁶.

Poi il frate del convento di Pera passò ad una storia del *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno che narrava di un padre spirituale che vide il suo giovane discepolo defunto «nel fiume del fuoco (*in fluvio igneo/ ἐν τῇ φλογὶ καυσούμενον*)»¹⁴⁷ e in seguito lo liberò da questo stato con le sue preghiere¹⁴⁸. Riferendosi a questo racconto, l'autore

¹⁴¹ GREGORIO DI NISSA, Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515B.

¹⁴² Cf. GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54; PANTALEONE, *Tractatus*, 515B.

¹⁴³ GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54; PANTALEONE, *Tractatus*, 515B.

¹⁴⁴ «post hanc vitam [...] per purgatorii ignis conflationem», in PANTALEONE, *Tractatus*, 515C. Il testo originale greco: «ἢ μετὰ τὴν ἐνθὲνδε μετάστασιν διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρός χωνείας», in GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54.

¹⁴⁵ «ἄλλως μετὰ ταῦτα βουλευσεται πρὸς τὸ κρεῖττον μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον γνοὺς τῆς ἀρετῆς τὸ πρὸς τὴν κακίαν διάφορον ἐν τῷ μὴ δύνασθαι μετασχεῖν τῆς θειότητος μὴ τοῦ καθαρσίου πυρός τὸν ἐμμιχθέντα τῇ ψυχῇ ῥύπον ἀποκαθάραντος», *De mortuis*, 56. La traduzione italiana viene citata secondo l'edizione GREGORIO DI NISSA, *Discorso sui defunti*, n.15, 66-67.

¹⁴⁶ Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 88-89; G. LOZZA, «Introduzione», 15-16; J.R. SACHS, «Apocatastasis in Patristic Theology», 632-638; L.F. MATEO-SECO, «Purificazione ultraterrena», 479-480; I. RAMELLI, «La dottrina dell'apocatastasi», 740-741.780-781; M. LUDLOW, *Universal Salvation*, 82-85.

¹⁴⁷ PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.11, 256 B.

¹⁴⁸ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, 256B-C.

latino tentò di provare che le preghiere, le elemosine e le opere buone fatte per i defunti aiutano a liberare le loro anime dal purgatorio¹⁴⁹. Egli voleva far intendere che i greci interpretavano questa storia come liberazione dall'ade¹⁵⁰, però rigettò superficialmente il loro approccio, basandosi sulla tesi che nell'inferno non ci fosse la penitenza¹⁵¹. Invece, dal testo integrale dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno si vede che l'intenzione originale dell' autore consisteva nel dimostrare che la tradizione ecclesiale delle preghiere e delle elemosine per i defunti aveva un grande valore perché grazie ad esse i vivi possono influenzare la sorte dei morti¹⁵². Anche se l'autore del trattato *De iis qui in fide dormierunt* non sviluppò ovviamente l'insegnamento sulla possibilità della liberazione dall'ade, molti esempi della sua opera lo favoriscono¹⁵³.

Per approfondire l'argomento che le preghiere e le opere buone possono soccorrere proprio le anime che si trovano nel purgatorio e non nell'inferno, il domenicano citò un testo che secondo lui era un passo dell'opera dello Pseudo-Dionigi Areopagita *De ecclesiastica hierarchia* citato dallo Pseudo-Atanasio di Alessandria nelle *Quaestiones ad Antiochum ducem*, entrambe le opere vennero presentate come autentiche¹⁵⁴. Invece in realtà la frase: «Se i peccati dei defunti veramente appaiono leggeri e semplici, loro percepiscono il vantaggio delle opere buone che fanno per loro, se davvero i peccati dell'uomo sono gravi oppure vergognosi [...] non sperare di ottenere dopo la morte il perdono dei delitti tramite le offerte degli altri»¹⁵⁵, non s'incontra nel testo originale di nessuna opera soprammenzionata, malgrado sia il capitolo VII di *De ecclesiastica hierarchia* che la questione XCI delle *Quaestiones ad Antiochum ducem* dello Pseudo-Atanasio siano dedicati davvero all'argomento riguardante i suffragi per i defunti¹⁵⁶.

¹⁴⁹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C.

¹⁵⁰ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 D.

¹⁵¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 516 A.

¹⁵² Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, 247-250; M. JUGIE, «Jean Damascène (Saint)», 746.

¹⁵³ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, 247-278.

¹⁵⁴ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 516A-B; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», no.90.

¹⁵⁵ «Si quidem levia et subtilia existunt peccata defunctorum, percipient utilitatem de beneficiis, quum pro eis fuerint: si vero gravia vel turpia fuerint peccata hominis [...] non sperare post mortem per alias oblationes consequi veniam delictorum», in PANTALEONE, *Tractatus*, 516A-B.

¹⁵⁶ Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, VII, 120-132; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 653-654.

L'ultima prova patristica a favore della dottrina sul purgatorio presentata dal polemista latino furono gli scritti di Gregorio Magno¹⁵⁷. Però egli non citò nessun passo dai *Dialogi* e *De vita et miraculis Patrum italicorum* e menzionò solo papa Gregorio come testimone dell'esistenza del «luogo purgatorio (*purgatorium locum*)»¹⁵⁸.

Dunque quasi tutti i testi, ai quali l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* si riferì per convincere i bizantini che, negando la dottrina sul fuoco del purgatorio, essi ignorassero l'eredità dei loro santi padri, sono o pseudografici, o dei falsi, o trattati nel modo sbagliato.

3.4 *La Lex orandi dei bizantini e l'insegnamento sul purgatorio*

Volendo giustificare la dottrina sul fuoco del purgatorio, il polemista latino tentò di dimostrare ai greci che i testi liturgici bizantini testimoniavano a suo favore, perciò esaminò il *IV tropario*¹⁵⁹ dell'*Εὐλογητάρια νεκρώσιμα* dall'*Ufficio dei defunti* (*Ἀκολουθία νεκρώσιμος*):

Sono immagine della tua gloria ineffabile (*Imago sum ineffabilis gloriae tuae*/ Εικὼν εἰμι τῆς ἀρρήτου δόξης σου), anche se porto le stigmate delle colpe. Abbi pietà della tua creatura, Sovrano, purificami (*purga/ καθάρισον*), nella tua amorosa compassione, e concedimi la patria desiderata: del paradiso rendimi di nuovo cittadino. (*Evloghitaria nekrósima. Tropario. 4*)¹⁶⁰.

Il domenicano erroneamente lo attribui a Basilio Magno, invece questo *tropario*, l'autore-innografo di cui, infatti, è sconosciuto, fu inserito nella struttura dell'*Ufficio dei defunti* solo nel periodo tra il X sec. e il XII sec.¹⁶¹.

Egli considerò che nel *tropario* citato la preghiera per la purificazione si innalzasse a nome della «persona defunta (*personam defuncti*)» che si

¹⁵⁷ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 516B.

¹⁵⁸ PANTALEONE, *Tractatus*, 516B.

¹⁵⁹ In alcuni *Eucologi* s'incontra come *III tropario*. Ad esempio nell'*Εὐκολόγιον το μέγα*, 262.

¹⁶⁰ «Imago sum ineffabilis gloriae tuae. Et si stigmata vel punctiones porto delictorum, miserere tuae plasmationis, Domine, et purga per viscera misericordiae tuae: et desiderabilem poenitentiam concede mihi, paradisi civem rursus facies me», in PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione *Antologhion*, I, 98.

Il testo originale greco: «Εικὼν εἰμι τῆς ἀρρήτου δόξης σου, εἰ καὶ στίγματα φέρω πταισμάτων οἰκτείρησον τὸ σὸν πλάσμα, Δέσποτα, καὶ καθάρισον σὴ εὐσπλαγχνία, καὶ τὴν ποθεινὴν πατρίδα παράσχου μοι, παραδείσου πάλιν ποιῶν πολίτην με», in *Ἀνθολόγιον*, A', 72; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 528; *Εὐκολόγιον το μέγα*, 262.

¹⁶¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C; V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*, 191.

trovava nel purgatorio¹⁶². Però se il *IV tropario* viene esaminato non separatamente ma insieme con gli altri *tropari dell'amomos* e nel contesto dell'intera *Εὐλογητάρια νεκρώσιμα* si vede che questa interpretazione non è esatta. Di fatto nel *Triadikón* dell'*Εὐλογητάρια νεκρώσιμα*, che ha un grande valore dogmatico, si canta: «Il triplice fulgore della Deità una piamente celebriamo acclamando: Santo tu sei, Padre senza principio, Figlio a lui coeterno, e Spirito divino. Illuminaci, noi che con fede ti rendiamo culto, e al fuoco eterno strappaci (*Evloghitaria nekrósima. Triadikón*)»¹⁶³. Questa supplica «dal fuoco eterno strappaci (αἰωνίου πυρός ἐξάρπασον)»¹⁶⁴, può essere spiegata in un triplice modo: 1) una persona viva prega Dio di salvarla dai supplizi eterni che verranno dopo la morte; 2) nella prospettiva dell'insegnamento dei bizantini sulla possibilità della liberazione dall'ade, come dal soggiorno temporaneo delle anime empie, prima dell'ultimo giudizio; oppure 3) nel senso *apocatastatico* (questa variante è poco probabile). Perciò se il *IV tropario* dei *tropari dell'amomos* viene esaminato insieme al *Triadikón* si vede che è impossibile trattarlo come prova della dottrina sul purgatorio e che l'espressione «purificami (καθάρισον)»¹⁶⁵ può essere compresa solo in uno dei tre sensi soprammenzionati.

4. L'importanza del *Tractatus contra errores Graecorum*

Nonostante «la mancanza straordinaria di tatto»¹⁶⁶ e la limitatezza della conoscenza della tradizione ecclesiale bizantina circa la sorte dei defunti da parte dell'autore del *Tractatus contra errores Graecorum*, che si rispecchia nel fatto che tutte le sue prove contro la credenza dei greci sono molto dubbie e di poco valore teologico, il suo trattato ha grande importanza dal punto di vista della storia della teologia. Perché, come riteneva Gilbert Dagron, con esso, le divergenze che prima esistevano sul piano della credenza popolare delle due Chiese furono spostate sul piano della teologia e ricevettero la forma di un documento scritto¹⁶⁷. Inoltre il *Tractatus contra*

¹⁶² PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C.

¹⁶³ *Antologhion*, I, 98.

Il testo originale greco: «Τὸ τριλαμπές τῆς μιᾶς Θεότητος εὐσεβῶς ὑμνήσωμεν βοῶντες: Ἅγιος εἶ ὁ Πατήρ ὁ ἄναρχος, ὁ συνάναρχος Υἱὸς καὶ θεῖον Πνεῦμα· φώτισον ἡμᾶς πιστεῖ σοι λατρεύοντας, καὶ τοῦ αἰωνίου πυρός ἐξάρπασον», in *Ἀνθολόγιον*, A', 73; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 528; *Εὐκολόγιον το μέγα*, 263.

¹⁶⁴ *Ἀνθολόγιον*, A', 73; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 528; *Εὐκολόγιον το μέγα*, 263.

¹⁶⁵ *Ἀνθολόγιον*, A', 72; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 528; *Εὐκολόγιον το μέγα*, 262.

¹⁶⁶ «an extraordinary lack of tact», in D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 323.

¹⁶⁷ Cf. G. DAGRON, «La perception d'une difference», 91.

errores Graecorum del 1252 influenzò molto la storia successiva della polemica tra greci e latini e diventò una delle fonti principali dell'argomentazione della delegazione latina durante i dibattiti al Concilio di Ferrara-Firenze nel 1438-1439¹⁶⁸. Antoine Dondaine, il principale studioso del *Tractatus contra errores Graecorum*, commentava questo fatto nel seguente modo:

I teologi cattolici che dovevano discutere con i Greci per preparare l'unione, sottoscritta a Firenze nel 1439, non trovarono fonte migliore per documentarsi sui problemi della controversia che il trattato anonimo scritto da un domenicano due secoli prima al convento di Costantinopoli. Non è questo una magnifica testimonianza in suo favore?¹⁶⁹

In realtà se dal punto di vista della teologia contemporanea il trattato esaminato ha tanti difetti, nel contesto della sua epoca, cioè del XIII secolo, questa opera diede un grande contributo allo sviluppo del pensiero teologico.

¹⁶⁸ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 426; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 91; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 667.

¹⁶⁹ «les théologiens catholiques qui devaient discuter avec les Grecs pour préparer l'Union, signée à Florence en 1439, ne trouvèrent pas de meilleure source, pour se documenter sur les problèmes controversés, que le traité anonyme écrit par un dominicain deux siècles plus tôt au couvent de Constantinople. N'est-ce point là un magnifique témoignage en sa faveur?», in A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 426.

CAPITOLO III

«L'atto di nascita dottrinale del purgatorio come luogo»¹

1. Lo sfondo storico della lettera *Sub catholicae professione*

Sia il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 che la disputa del metropolita Georgico Bardane con i francescani nel 1231 rappresentano una polemica a livello privato e non in nome di tutta la Chiesa. Il primo documento ufficiale del magistero della Chiesa romana che tocca le divergenze sulle questioni escatologiche e con cui, secondo Luis F. Ladaria, «comincia una serie di documenti ecclesiastici che mettono a confronto le posizioni della Chiesa latina con quelli della Chiesa greca»², è la lettera *Sub catholicae professione* mandata da papa Innocenzo IV (1243-1254) al suo legato in Oriente presso i greci, il cardinale-vescovo di Tusculo Oddone de Châteauroux (c.1190-1273)³.

Questa lettera datata il 6 marzo 1254, nove mesi prima della morte di Innocenzo IV, ha una lunga pre-istoria delle persecuzioni che la Chiesa autocefala di Cipro soffrì dopo la conquista dell'isola Cipro nel 1191 da parte dei crociati, tra le quali vale la pena menzionare la sottomissione canonica del clero greco ai vescovi latini, la riduzione del numero dei vescovi greci da quattordici a quattro, l'espulsione del capo della Chiesa autocefala di Cipro l'arcivescovo Neofito dal paese, il martirio di tredici monaci greci che furono bruciati nel 1231, ecc.⁴.

¹ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320.

² L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 404.

³ Cf. DH 838; G. DAGRON, «La perception d'une difference», 86; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 548.

⁴ Per la storia della situazione religiosa a Cipro alla fine del XII – XIII sec. Cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Honorii III*, n.108, 144-148; J. HACKETT, *A History*, 59-112; H.J. MAGOULIAS, «A Study», 75-106; M.B. EFTHIMIOU, «Greeks and Latins», 35-52; J. GILL,

Per pacificare il conflitto tra il re, i magnati e il clero latino di Cipro da una parte e la popolazione e la Chiesa greca dall'altra, papa Innocenzo IV decise di sottomettere la Chiesa autocefala di Cipro direttamente alla Santa Sede⁵ e nella sua lettera *Sub catholicae professione* inviata nel 1254 al cardinale-legato Oddone de Châteauroux pretese di proteggere «i costumi e riti (*mores ac ritus*)» ecclesiali dei greci⁶. Però come condizione della tolleranza Innocenzo IV pose l'obbedienza alla Chiesa romana⁷ e la sottomissione alla decisione papale riguardo ventisette punti divergenti di carattere dogmatico, liturgico e disciplinare⁸.

2. - La definizione del purgatorio di Innocenzo IV

Il punto ventitré della lettera papale riguardava la credenza nel purgatorio. In questo paragrafo, dopo aver fatto un riferimento a Mt 12,32 e 1Cor 3,13.15, il papa canonista affermava che infatti la tradizione ecclesiale greca contiene la stessa fede nella purificazione delle anime dopo la morte che hanno i latini, e che ai greci manca soltanto il termine preciso per indicare il luogo di questa purificazione, perciò Innocenzo IV gli ordinava, secondo il commento di J. Le Goff «in un modo che rimane piuttosto autoritario»⁹, di usare il nome *purgatorium* (purgatorio)¹⁰:

anche gli stessi greci, secondo quel che si dice, conformemente a verità e senza dubbio alcuno, credono e affermano che le anime di coloro che hanno ricevuto la penitenza ma non l'hanno adempiuta, oppure coloro che muoiono senza peccato mortale, ma con peccati veniali e di poco conto, sono purificati dopo la morte (*purgari post mortem*), e possono essere aiutati con le preghiere di suffragio della chiesa. Noi, poiché dicono che il luogo di tale purificazione (*locum purgationis*) non è stato loro indicato con un nome

«The Tribulations», 73-93; ID., *Byzantium and the Papacy*, 57-60.84-86; M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 201-204; B. ENGLEZAKIS, «Cyprus as a Stepping-stone», 213-220; J.E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 651-652; C.D. SCHABEL, «The status», I, 165-207; ID., «The myth», II, 257-277; ID., «Martyrs and heretics», III, 1-33.

⁵ Cf. J. HACKETT, *A History*, 104-105; J. GILL, «The Tribulations», 87; M.B. EFTHIMIOU, «Greeks and Latins», 45.

⁶ T.T. HALUŠČYNSKYJ - M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n.105, 172; Cf. H. CHADWICK, *East and West*, 244-245; E. PATLAGEAN, «La cristianità greca», 651-652; W. DE VRIES, «Innozenz IV. und der christliche Osten», 122-129.

⁷ Cf. T.T. HALUŠČYNSKYJ - M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n.105, 172; J. HACKETT, *A History*, 105.

⁸ Cf. T.T. HALUŠČYNSKYJ - M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n.105, 171-175; J. HACKETT, *A History*, 105-112; C. D. SCHABEL, «The status», I, 186-187.

⁹ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320.

¹⁰ Cf. *DH* 838; T.T. HALUŠČYNSKYJ - M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n.105, 175.

preciso e peculiare dai loro dottori, vogliamo che quello appunto che Noi chiamiamo, secondo le tradizioni e le autorità dei santi padri, «purgatorio (*Purgatorium*)», d'ora in avanti sia chiamato con questo nome presso di loro. Con quel fuoco transitorio (*transitorio igne*), infatti, certamente sono purificati i peccati, non tuttavia quelli delittuosi o mortali che non sono stati rimessi prima mediante la penitenza, ma quelli piccoli e di poco conto, i quali dopo la morte opprimono ancora, anche se sono stati sciolti durante la vita¹¹.

Si possono distinguere due caratteristiche importanti della definizione sul purgatorio di Innocenzo IV: 1) per indicare la purificazione delle anime dai peccati dopo la morte è usato il termine «purgatorio (*purgatorium*)» che viene caratterizzato come «fuoco transitorio (*transitorius ignis*)» e «luogo (*locus*)», perciò J. Le Goff chiama la lettera *Sub catholicae professione* «l'atto di nascita dottrinale del Purgatorio come luogo»¹²; 2) similmente alla disputa tra il metropolita Giorgio Bardane e i francescani del 1231, la dottrina sul purgatorio viene presentata attraverso la prospettiva del sacramento della penitenza, così si afferma che esistono i peccati veniali (*peccata venialia*) che a differenza dai peccati mortali (*peccata mortalia*) possono essere purificati dopo la morte grazie ai suffragi della Chiesa per i defunti¹³.

Secondo Antonio Nitrola, il vantaggio della lettera *Sub catholicae professione* di Innocenzo IV è quello che essa «non parla né di colpa né di pena e neanche di soddisfazione, risultando in tal modo eliminata gran parte dell'impalcatura giuridica che caratterizzava la teologia contemporanea»¹⁴.

Però si deve notare che papa Innocenzo IV semplificò troppo le cose e rivelò una conoscenza limitata della tradizione ecclesiale orientale, quando ritenne che le divergenze sul fuoco del purgatorio tra latini e greci avessero un carattere «più verbale che sostanziale»¹⁵.

¹¹ «ipsi Graeci vere ac indubitanter credere ac affirmare dicantur, animas illorum, qui, suscepta paenitentia, ea non peracta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem, et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari: Nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum «Purgatorium» nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quae prius per paenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur, quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerint relaxata», in *DH* 838; T.T. HALUŠČYNSKYJ – M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n. 105, 175.

¹² J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321.

¹³ Cf. A. E. BERNSTEIN, «Heaven, Hell and Purgatory», 209.

¹⁴ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 549.

¹⁵ «more verbal than substantial», in R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 4; Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249.

Nei punti seguenti, ventiquattro e venticinque, della *Sub catholicae professione* si trattava del destino delle anime degli uomini che muoiono con i peccati mortali e di coloro che muoiono senza nessuna macchia del peccato:

Se qualcuno poi, senza la penitenza, muore in peccato mortale, costui senza alcun dubbio sarà tormentato per sempre dalle fiamme della geenna eterna (*aeternae gehennae ardoribus*).

Le anime poi dei fanciulli piccoli dopo il lavacro del battesimo, e quelle anche degli adulti che sono morti nella carità, le quali non sono trattenute né dal peccato né al fine di una qualche soddisfazione a motivo di esso, volano direttamente alla patria eterna (*patriam protinus transvolant sempiternam*)¹⁶.

Probabilmente con questa definizione Innocenzo IV volle sottolineare la «retta fede cattolica» contro la credenza dei greci nella dilazione della ricompensa decisiva per i defunti fino al giudizio finale. È interessante che per indicare il soggiorno definitivo dei defunti egli non usò i termini abituali dei latini *infernus* (inferno) e *paradisus* (paradiso), invece parlò dell'*aeternae gehennae ardoribus* (fiamme della geenna eterna) e della *patria sempiterna* (patria eterna)¹⁷.

Dunque la lettera *Sub catholicae professione* riflette il fatto che nell'Occidente cristiano fino al secolo XIII si era formata una credenza sui novissimi con una struttura tripartita¹⁸. Inoltre anche se questo documento non rappresenta una dichiarazione fatta *ex cathedra* e non ha valore di dogma¹⁹, secondo J. Le Goff, «rappresenta uno dei grandi momenti della storia del Purgatorio»²⁰ e dello sviluppo della controversia sulla sorte dei defunti tra i latini e i bizantini.

¹⁶ «Si quis autem absque paenitentia in peccato mortali decedit, hic procul dubio aeternae gehennae ardoribus perpetuo cruciatur. 25 (§ 20). Anima vero parvulorum post baptismi lavacrum, et adultorum etiam in caritate decedentium, qui nec peccato, nec ad satisfactionem aliquam pro ipso tenentur, ad patriam protinus transvolant sempiternam», in *DH 839*; T.T. HALUŠČYNSKYJ – M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n.105, 175.

¹⁷ Cf. *DH 839*; T.T. HALUŠČYNSKYJ – M.M. WOJNAR, ed., *Acta Innocentii pp. IV*, n. 105, 175.

¹⁸ Cf. G. DAGRON, «La perception d'une difference», 87.

¹⁹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 549.

²⁰ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 320.

CAPITOLO IV

Tommaso d'Aquino contro gli «errori» dei greci circa la sorte dei defunti

Secondo Robert Ombres, l'anno della lettera *Sub catholicae professione*, «l'anno 1254 fu come uno spartiacque per le relazioni Oriente – Occidente, perché durante quest'anno morirono papa Innocenzo IV, il patriarca Manuele e l'imperatore Vatatzes»¹. Il nuovo imperatore Teodoro II Duca Lascaris (1254-1258) era interessato a negoziare con la Santa Sede e quasi subito dopo la sua intronizzazione, chiese al vescovo di Crotone in Calabria Nicola di Durazzo² di compilare un trattato per chiarire su quali autorità si basasse la dottrina sul *Filioque* dei latini³.

1. Il *Libellus* di Nicola di Crotone – «un'accozzaglia di falsificazioni»⁴

Nicola di Crotone era un greco di Albania diventato vescovo latino ed aveva alla corte bizantina «una reputazione di traduttore fedele della Scrittura e di teologo che conosce i padri dell'una e dell'altra tradizione»⁵. Nel periodo tra il 1254 e il 1256 egli compose in greco l'opera richiesta,

¹ «The year 1254 was something of a watershed in East-West relations, for in that year died Pope Innocent IV, Patriarch Manuel and Emperor Vatatzes», in R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 5.

² Cf. A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 324-325.332; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 675-676; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 446.

³ Cf. A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 322.325-326; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 446; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 675.

⁴ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321-322.

⁵ «une réputation de fidèle interprète de l'Écriture et de théologien averti des Pères de l'une et l'autre traditions», in A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 329.

con il titolo *Libellus de processione Spiritus Sancti et fide Trinitatis contra errores Graecorum*⁶ e la consegnò all'imperatore Teodoro II nel 1256⁷. Più tardi una copia della sua seconda redazione fu presentata a papa Urbano IV (1261-1264) e all'imperatore Michele VIII Paleologo (1259-1282)⁸. Malgrado che il *Libellus* avesse preso in esame in particolare la clausola del *Filioque*, il suo autore toccò anche le questioni del primato della Chiesa romana, degli azzimi e del purgatorio⁹. Alla dottrina del purgatorio è dedicato l'ultimo, il quarto, capitolo del *Libellus* che presenta due argomenti (n.111-112)¹⁰. Similmente all'autore anonimo del *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 il vescovo di Crotone tentò di dimostrare ai greci del XIII secolo che loro avevano abbandonato l'insegnamento autentico dei loro santi padri che, infatti, coincideva con la fede della Chiesa latina¹¹. Egli compose un florilegio dei testi dei padri greci, ma, come afferma J. Le Goff: «In realtà, si trattava di un'accozzaglia di falsi, di falsificazioni e di false attribuzioni»¹². Probabilmente la falsificazione dei testi patristici non fu una colpa consapevole del vescovo di Crotone, egli soltanto usò i florilegi falsificati che furono composti da compilatori anteriori o confuse le glosse dei commentatori medievali con i testi autentici dei padri greci¹³.

2. Il trattato *Contra errores Graecorum* di Tommaso d'Aquino

Purtroppo proprio questa «accozzaglia di falsificazioni»¹⁴ di Nicola di Durazzo diventò la fonte principale per il famoso trattato di Tommaso d'Aquino (1225-1274) *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam* che influenzò tanto la storia della controversia tra i latini e greci. Nel 1263 oppure all'inizio del 1264 papa Urbano IV mandò a Tommaso d'Aquino una copia della traduzione latina del *Libellus* e gli chiese d'esprimere un

⁶ Il testo di questo trattato fu pubblicato per la prima volta in P.A. UCCELLI, ed., *S. Thomae Aquinatis*, 359-442.

⁷ Cf. A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 317-318.336; ID., «“Contra Graecos” premiers écrits», 385; H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 12.

⁸ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 446.

⁹ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 385; H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 6.9; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 447.

¹⁰ Cf. NICOLA DI CROTONE, *Libellus*, 149-150.

¹¹ Cf. H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 12; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321.

¹² J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321-322; Cf. M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 450; D.-G. MİRȘANU, «Dawning Awareness», 184.

¹³ Cf. M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 450-451.

¹⁴ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321-322.

suo parere¹⁵. Per rispondere alla richiesta papale il *Dottore angelico* scrisse in pochi mesi il suo trattato *Contra errores Graecorum* e lo inviò a papa Urbano prima del maggio 1264¹⁶. Il fatto che Tommaso abbia usato l'opera di Nicola di Durazzo come fondamento del suo trattato simbolizza il riconoscimento del suo valore da parte del grande teologo latino. Così il teologo d'Aquino, che secondo A. Dondaine conobbe il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252, quasi non fece riferimento al suo contenuto¹⁷, invece dalle 205 citazioni delle opere dei padri greci che s'incontrano nel trattato del grande scolasta 200 sono presenti anche nel *Libellus* del vescovo calabrese e ovviamente furono prese da esso¹⁸. Oltre a ciò, ambedue i trattati accusavano i greci dei medesimi «errori» riguardanti il *Filioque*, il primato della Chiesa romana, gli azzimi e il purgatorio¹⁹.

Già prima della richiesta di papa Urbano IV, il *Dottore angelico* aveva trattato brevemente le opinioni errate dei greci circa la sorte dei defunti, cioè la negazione dell'esistenza del purgatorio e la loro credenza nella dilazione della retribuzione perfetta fino al giudizio finale, nei *Libri Quattuor Sententiarum (II Sent., d.11, q.2, a.1)*²⁰ e nella *Summa contro Gentiles (IV Cont. Gent., cap.91)*²¹. Per esempio nel Libro IV della *Summa contro Gentiles* egli affermava: «Si esclude l'errore di alcuni Greci (scismatici), i quali negano il purgatorio, e affermano che le anime prima della risurrezione dei corpi né ascendono al cielo, né vengono sprofondate nell'inferno (IV Cont. Gent., cap.91)»²².

Nel trattato *Contra errores Graecorum* Tommaso dedicò alla questione del purgatorio l'ultimo, il quarantesimo, capitolo della parte seconda e l'intitolò *Quod est purgatorium in quo purgantur animae a peccatis non in*

¹⁵ Cf. S. VON MERKLE, «Antonio Uccelli und Thomas», 209; A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 313; ID., «“Contra Graecos” premiers écrits», 387; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 448.

¹⁶ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 322; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 448.

¹⁷ Cf. V. GRUMEL, «Pantaléon», 1855; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 387-389.

¹⁸ Cf. H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 8.

¹⁹ Cf. H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 6,9; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 321.

²⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, III, 54.

²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 286; A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio», 302-303.

²² «excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi (IV Cont. Gent., cap.91)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 286. La traduzione italiana viene citata secondo l'edizione TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, III, 414.

*vita praesenti purgatis*²³. Egli cominciava la disquisizione sulle prove dell'esistenza del purgatorio richiamandosi all'essenza del sacramento dell'Eucaristia che veniva esaminato nel capitolo precedente del trattato e affermava: «Comunque la forza di questo sacramento viene diminuita da quelli che negano che dopo la morte c'è il purgatorio (*qui purgatorium negant post mortem*); perché per coloro che si trovano nel purgatorio la cura principale viene conferita con questo sacramento»²⁴. Poi il *Dottore angelico* si riferiva a due testi patristici che prese parola per parola dal *Libellus* del vescovo di Crotona²⁵.

Il primo testo affermava:

Se qualcuno qui, nella vita labile, non potesse proprio purificare i peccati, dopo il transito da qui la sua pena sarebbe scontata alacremenente per mezzo della fusione con il fuoco del purgatorio (*purgatorii ignis conflationem*), la sposa fedele sempre più offre allo sposo i doni e l'ostia alla memoria della sua passione per i figli che lo sposo medesimo ha generato con il verbo e il sacramento luminoso, secondo quello che noi serbanti predichiamo sul dogma della verità, così e crediamo²⁶,

e pretendeva d'essere una citazione dall'orazione *De mortuis* di Gregorio di Nissa²⁷. Però nel testo originale questa frase non è espressa in questo modo e solo vagamente la parafrasi rassomiglia ad un suo passo²⁸.

Neanche l'altro testo che venne presentato nel *Contra errores Graecorum* come prova patristica a favore della dottrina latina sul purgatorio era autentico. Questa citazione spiegava il brano 1Cor 3,15 nel modo seguente:

L'Apostolo dice che egli si salverà ma come attraverso la fusione con il fuoco fusorio che purifica (*salvabitur sic tamquam per conflatorium ignem purgantem*) da tutto ciò che intervenne per l'imprudenza della vita praticata

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 104.

²⁴ «Minuitur autem virtus huius sacramenti ab his qui purgatorium negant post mortem; nam in purgatorio existentibus praecipuum remedium ex hoc sacramento confertur», in TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 104. Cf. R. OMBRES, «The Doctrine of Purgatory», 284.

²⁵ Cf. NICOLA DI CROTONE, *Liber*, 149-150.

²⁶ «Si aliquis hic in labili vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per purgatorii ignis conflationem, citius magis ac magis fidelis sponsa sponso dona et hostiam in passionis memoriam offert pro filiis quos ipsi sponso verbo et sacramento rei praeclarae genuit, poena alacriter expeditur; secundum quod praedicamus dogma veritatis servantes, ita et credimus», in TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 104.

²⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 104.

²⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54-56; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine Greek Schism* 188, no.269.

[...], egli rimane in questo fuoco tanto tempo quanto si purifica qualsiasi corporeità e terreno affetto che si attaccò; la Chiesa madre prega e offre devotamente i doni pacifici per lui, e perciò, uscendo di là, egli netto e puro compare immacolato davanti ai purissimi occhi del Signore Sabaoth²⁹.

Tommaso d'Aquino e Nicola di Durazzo attribuirono questo testo a Teodoreto di Ciro, come un passo del suo *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios*³⁰, ma nel testo originale di questa opera esso non appare³¹.

Dunque, ambedue gli argomenti patristici presentati per confermare l'insegnamento sull'esistenza del purgatorio sono pseudografici. Perciò M. J. Jordan caratterizzò il trattato *Contra errores Graecorum* di Tommaso così: «Infatti *Contra errores* né è così bene informato né è così bene argomentato come altre polemiche latine del dodicesimo e tredicesimo secolo. Questo è un trattato limitato nella forma e nell'argomento, e motivato dall'altro, più povero trattato»³². Anche se questa caratteristica è giusta: *Contra errores Graecorum* di Tommaso d'Aquino davvero è di poco valore teologico, non si può negare che proprio questo trattato in seguito «divenne per i latini un arsenale di argomenti contro i greci»³³ e fu insieme al *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 la fonte principale per la posizione dei latini al Concilio di Ferrara-Firenze³⁴.

3. Gli «errori» escatologici dei greci secondo il trattato *De rationibus fidei*

Poco dopo il trattato *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam*, negli anni 1265 – 1267, Tommaso d'Aquino scrisse un'altra opera in cui

²⁹ «Dicit Apostolus quod salvabitur sic tamquam per conflatorium ignem purgantem quicquid intervenit per incautelam practicae vitae [...], in quo igne tandiu manet quandiu quicquid corpulentiae et terreni affectus inhaesit purgetur: pro quo mater Ecclesia orat et dona pacifica devote offert, et sic per hoc mundus et inde purus exiens Domini sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit», in TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 105. Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 251-252A, no.23; NICOLA DI CROTONE, *Liber*, 150.

³⁰ Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 252A, no.23; TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 105; NICOLA DI CROTONE, *Liber*, 150.

³¹ Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 249C-252A, no.23; A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 347-348.

³² «In fact, the *Contra errores* is neither as well informed nor as technically argued as other Latin polemics of the twelfth and thirteen centuries. It is a treatise limited in form and argument, motivated by another, poorer treatise», in M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 445.

³³ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 322.

³⁴ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 348; H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 7; M.D. JORDAN, «Theological Exegesis», 445.

affrontò gli «errori» dei greci circa le realtà ultime conosciute come *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*³⁵. Nel senso stretto *De rationibus fidei* era una lettera privata di Tommaso del destinatario di cui sappiamo solo che egli era un cantore della Chiesa latina della città di Antiochia che aveva richiesto al maestro domenicano di chiarire alcuni punti della dottrina della Chiesa cattolica che erano in contrasto con la fede dei greci, degli armeni e dei musulmani e di esporre gli argomenti validi che si potevano usare in un'eventuale polemica³⁶.

Il cantore chiese a Tommaso d'Aquino di commentare la dottrina dei greci sulla dilazione della retribuzione dei defunti fino all'ultimo giudizio, così il *Dottore angelico* scrisse nel primo capitolo del *De rationibus fidei*:

Riguardo alla condizione delle anime dopo la morte in verità tu asserisci che i Greci e gli Armeni sbagliano dicendo che le anime dopo la morte non sono né punite né premiate fino al giorno del giudizio, ma restano quasi in attesa, poiché non devono avere né pene né premi senza il loro corpo. E per difendere il loro errore affermano che il Signore nel Vangelo dice: «Nella casa del padre mio vi sono molte dimore (Gv 14,2)»³⁷.

In seguito Tommaso trattò gli «errori» escatologici dei cristiani orientali nel capitolo nono intitolato *Quod est specialis locus ubi animae purgantur antequam vadant ad paradysum*, concentrandosi piuttosto sull'apologia della dottrina sul purgatorio³⁸. Secondo lo studioso dell'opera di Tommaso d'Aquino, H.-F. Dondaine, il capitolo nono del trattato *De rationibus fidei* «è senza dubbio il più approfondito che si può leggere in san Tommaso su questo soggetto»³⁹.

Sapendo che i greci ritenevano la dottrina sul fuoco purgatorio somigliante all'*apocatastasi* di Origene, Tommaso d'Aquino affermò che «coloro che dicono che non vi è il Purgatorio dopo la morte (*quorundam*

³⁵ Cf. H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL B, 5.7; A. BIGIO, «Introduzione», 11-12.

³⁶ Cf. H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL B, 6; A. BIGIO, «Introduzione», 11.

³⁷ «Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur nec praemiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec poenam nec praemia debent habere sine corpore; et in sui erroris assertionem inducunt quod Dominus in evangelio dicit “In domo Patris mei mansiones multae sunt”», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 57. Il testo italiano viene citato secondo l'edizione a cura di Annamaria Bigio TOMMASO D'AQUINO, *Contra Saracenos*, 17.

³⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 69-72; ID., *Contra Saracenos*, 40-47.

³⁹ «est sans doute le plus poussé qu'on puisse lire en saint Thomas sur ce sujet», in H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL B, 8.

dicentium purgatorium non esse post mortem)»⁴⁰ tentavano di scansare l'errore di Origene, però cadevano in un altro estremo, negando qualsiasi «pena purificatrice dopo la morte (*poenam post mortem purgatoriam*)»⁴¹. Invece, secondo la retta fede della Chiesa cattolica, come rilevò il maestro domenicano:

vi siano alcune pene purificatrici (*poenas quasdam purgatorias*), ma soltanto per coloro i quali hanno lasciato questo mondo senza peccato mortale con la carità e la grazia [...] coloro che muoiono in peccato mortale siano tormentati con un eterno supplizio (*aeterno supplicio*) dal diavolo e dai suoi angeli [...] subito sono condotti ai supplizi infernali (*infernalialia supplicia*); [...] coloro i quali sono morti senza peccato ricevano subito il premio dell'eterna ricompensa (*aeternae retributionis mercedem*)⁴².

Trattando la dottrina sulla retribuzione immediata dopo la morte, Tommaso d'Aquino insegnò che quelli che scendono nell'inferno soffrono il tormento del fuoco eterno, però il loro maggiore castigo è «la privazione della visione divina e la separazione da Dio (*caerentia visionis divinae et separatio a Deo*)»⁴³, mentre le anime dei beati subito dopo il decesso «sono nei cieli con Cristo (*sunt [...] cum Christo in caelis*)»⁴⁴. Egli prestò grande attenzione all'esegesi del brano 2Cor 5,1-8 per dimostrare che quei versetti parlano dello «stesso Dio che gli uomini indossano (*induunt*) o abitano quando sono presso di Lui, cioè quando lo vedono come Egli è (*sicuti est*)»⁴⁵. Secondo Tommaso, la beatitudine principale dei santi consiste proprio nella visione di Dio⁴⁶. Nel *De rationibus fidei* egli non menzionò la visione immediata dell'essenza divina, ma disse che la visione di Dio nella sua «intera figura (*per speciem*)»⁴⁷ avviene attraverso «la perfetta partecipazione alla (sua) sapienza (*in sapientiae participatione*

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 69; ID., *Contra Saracenos*, 40.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 69; ID., *Contra Saracenos*, 41.

⁴² «*poenas quasdam purgatorias [...], eorum duntaxat qui de hoc saeculo absque peccato mortali recedunt cum caritate et gratia, [...] eos qui cum peccato mortali decedunt cum diabolo et angelis eius [...] aeterno supplicio cruciandos. [...] statim ad infernalialia supplicia rapiuntur; [...] illi qui sine macula moriuntur statim aeternae retributionis mercedem accipiunt*», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 69-70; ID., *Contra Saracenos*, 41-42.

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 45.

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 44.

⁴⁵ «*ipsum Deum, quem homines induunt vel etiam inhabitant dum ei praesentes existunt per speciem, id est videndo eum sicuti est*», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 70; ID., *Contra Saracenos*, 44.

⁴⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 45.

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 45.

perfecta)»⁴⁸. Secondo la logica del *Dottore angelico* la felicità delle anime dei santi è perfetta ancora prima della risurrezione e la loro riunificazione con i corpi non aggiungerà nulla alla visione beatifica. Così egli scrisse: «La gloria delle anime sante, che consiste nella visione di Dio, non è dunque diversa dal giorno del giudizio quando riprendono i corpi»⁴⁹.

Partendo da queste sentenze, il maestro domenicano dedusse la dottrina sul purgatorio. Egli sottolineò che nessuno che lascia questo mondo con qualche macchia del peccato può stare nella gloria e godere subito la visione di Dio, però, dall'altra parte, quelli che muoiono con i peccati veniali non meritano l'inferno⁵⁰. Sarebbe ingiusto, se loro fossero separati da Dio e privati della visione beatifica e della gloria fino all'ultimo giudizio, poiché questa è la pena principale che tormenta i dannati⁵¹. Perciò il maestro domenicano concluse: «È necessario dunque porre qualche pena temporale e purificatrice (*poenas temporales et purgatorias*) dopo questa vita prima del giorno del giudizio [...] Così dunque appare chiaro che vi è un Purgatorio (*purgatorium*) dopo la morte»⁵².

A differenza del trattato *Contra errores Graecorum* nel *De rationibus fidei* Tommaso d'Aquino non si rivolse alle prove patristiche, ma suffragò le sue affermazioni con gli argomenti presi dalla Sacra Scrittura e basati sulla ragione. Per giustificare la sentenza che i defunti subito dopo la morte ottengono la loro ricompensa, egli si riferì ai brani: Lc 16,22-24; 23,43; Gb 21,13; 22,17; Sal 144,9; 2Cor 5,1-8; Fil 1,23; Gv 14,2 ecc.⁵³. L'esposizione dell'insegnamento sul purgatorio Tommaso la argomentò con i passi: Sap 7,25; Is 35,8; Ap 21,27 e specialmente con 1Cor 3,13-15⁵⁴, concentrandosi sulla tesi che l'espressione «il giorno del Signore (1Cor 3,13)» deve essere trattata come «giorno della morte di ciascuno [...] poiché si dice che Cristo

⁴⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 45.

⁴⁹ «non ergo sanctarum animarum gloria, quae in Dei visione consistit, differtur usque ad diem iudicii quo corpora resumunt», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 44.

⁵⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71; ID., *Contra Saracenos*, 45.

⁵¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71-72; ID., *Contra Saracenos*, 45-46.

⁵² «Oportet igitur ponere aliquas poenas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem iudicii [...] Sic ergo patet purgatorium esse post mortem», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 72; ID., *Contra Saracenos*, 46-47.

⁵³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 69-71; ID., *Contra Saracenos*, 41-44.

⁵⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 71-72; ID., *Contra Saracenos*, 45-47.

viene a ciascuno nel momento della morte per premiarlo o condannarlo»⁵⁵.

Il pensiero del *Dottore angelico* in difesa della dottrina della Chiesa cattolica sul destino dei defunti che troviamo nel trattato *De rationibus fidei* è certamente più elaborato e argomentato di quello che egli espose nel *Contra errores Graecorum*, però proprio quest'ultimo influenzò di più la posizione dei polemisti latini successivi e le dispute sul fuoco purgatorio al Concilio fiorentino.

⁵⁵ «dies mortis uniuscuiusque [...] in morte ad unumquemque venire Christus dicitur remuneraturus vel condemnaturus», in TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, 72; ID., *Contra Saracenos*, 47.

CAPITOLO V

Il Concilio di Lione II: «la divisione e non l'unione»¹.

Tommaso d'Aquino morì il 7 marzo 1274 durante il viaggio verso il Concilio di Lione II, dove egli avrebbe dovuto pronunciare il discorso contro gli errori dei greci². Di conseguenza, come nota D.M. Nicol, «ai legati bizantini fu risparmiata la vergogna di dovere sentire un catalogo di eresie e di errori che si supponeva dovessero essere abiurati»³.

L'antefatto immediato del Concilio di Lione II fu la riconquista della città di Costantinopoli effettuata dall'imperatore Michele VIII Paleologo il 25 luglio 1261, dopo 57 anni di dominazione latina⁴.

¹ «διάστασιν, καὶ οὐ σύνδεσμον», in GIOVANNI BECCOS, *De injustitia*, 953A.

² Cf. COD, 304; R. OMBRES, «The Doctrine of Purgatory», 279; M. MOLLAT DU JOURDIN, «Il Concilio di Lione», 20; N. KRETZMANN – E. STUMP, ed., *The Cambridge Companion*, 13.

³ «the Byzantine legates were spared the shame of having to listen to the catalogue of heresies and faults that they were supposed to be abjuring», in D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 113.

⁴ Cf. HEFELE, C.-J., *Histoire des Conciles*, VI.1, 153; B. ROBERG, *Die Union*, 17; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 322. Per la storia particolareggiata del Concilio e dell'unione di Lione cf. GIORGIO PACHIMERE, *Relations Historiques*, II, 468-523.528-534.568-588.636-638.660-667, III, 22-52; MANSI, XXIV, 35-136; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 153-218; R. SOUARN, «Tentatives d'union», 229-237; M. VILLER, «La question de l'unione», 262-269; L. BRÉHIER, «Attempts at reunion», 594-629; V. GRUMEL, «Les ambassades pontificales», 437-447; ID., «Le II Concile de Lyon», 1391-1410; F. VERNET, «Lyon (II Concile)», 1374-1391; H. EVERT-KAPPESOVA/ŁODŹ, «La société byzantine», 28-41; ID., «Un page [...] Le clergé», 68-92; D.J. GEANAKOPOLOS, «Michael VIII Palaeologus», 79-89; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 121-182; H. EVERT-KAPPESOVA/ŁODŹ, «Un page [...] Byzance», 297-317; ID., «Une page [...] La fin», 1-18; D.J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus*, 92-367; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 454-480; M. LEHMANN, «Das II. Konzil cjm, 25.03.2021

1. Le circostanze storiche dell'unione di Lione

Quasi subito dopo il ritorno dell'antica capitale nelle mani dei bizantini l'imperatore Michele iniziò una serie di trattative con la Santa Sede di Roma per stabilire un'unione ecclesiale perché con l'aiuto del papa voleva rafforzare la sua posizione politica⁵. Il primo Paleologo sul trono bizantino si trovò in una situazione molto complicata: dopo essere appena stato eletto successore di san Pietro nel 1261, papa Urbano IV convocò la crociata dei sovrani latini per ridonare Costantinopoli all'imperatore latino Baldovino II Courtenay (1228-1273)⁶; all'interno della società bizantina il basileus aveva tanti nemici perché egli era considerato un usurpatore che aveva detronizzato e accecato l'erede degli imperatori di Nicea il giovane Giovanni IV Duca Lascaris (1258-1261), perciò era stato scomunicato dal patriarca Arsenio I Autoriano (1255-1259.1261-1265)⁷; ed inoltre, una grande minaccia incombeva costantemente da parte del re di Napoli e di Sicilia Carlo I d'Angiò (1266-1285)⁸.

von Lyon», 132-156; A. FRANCHI, *Il Concilio II di Lione*, 121-178; B. ROBERG, *Die Union*, 17-222; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 129-305; L. BRÉHIER, *Vie et mort de Byzance*, 377-387; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 113-146; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 47-113; J. GILL, «The Church Union», 5-45; A. FRANCHI, «Il problema orientale», 5-110; J. GILL, «John Beccus», 253-266; G. ALBERIGO, «Ecumenismo cristiano», 25-44; G. DAGRON, «Byzance et l'Union», 191-202; J. DARROUZÈS, «Les documents grecs», 167-178; J. GOULLARD, «Michael VIII et Jean Beccos», 179-190; B. ROBERG, «Das "Orientalische Problem"», 43-66; D. STIERNON, «Le problème de l'union», 152-166; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 97-181; A. FAILLER, «Cronologie et composition», 145-249; K.-H. UTHEMANN, «Ein Beitrag zur Geschichte», 27-48; J. DARROUZÈS, «Giovanni Beccos, il Conciliatore», 83-89; A. PAPADAKIS, «Ecumenism in the Thirteenth Century», 207-217; C. CAPIZZI, «Il II Concilio di Lione», 87-122; D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West*, 195-223; D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 321-339; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 219-242; A. PAPADAKIS, «Lyons, Second Council of», 1259; ID., *Crisis in Byzantium*; M. MOLLAT DU JOURDIN, «Il Concilio di Lione», 17-26; D.-G. MÎRȘANU, «Dawning Awareness», 184-189; P. GILBERT, «Not an Anthologist», 259-294.

⁵ Cf. D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 454-455; J. GOULLARD, «Michael VIII et Jean Beccos», 181; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 17-18. Alcuni autori considerano che Michele VIII fu sincero nei suoi tentativi di ristabilire l'unione cf. M. VILLER, «La question de l'union», 262; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 455; G. DAGRON, «Byzance et l'Union», 191-192; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 322.

⁶ Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 153-154; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 454.

⁷ Cf. L. PETIT, «Arsène Autorianos», 1992-1993; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 464-465; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 106.

⁸ Cf. D.J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus*, 189-200. D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 54-55; C. GALLAGHER, «The Two Churches», 596.

Le trattative sull'unione delle Chiese, alle quali partecipò attivamente l'autore del *Libellus* il vescovo Nicola di Durazzo, con diversa intensità ebbero luogo dal 1261 fino al 1274⁹. Il 4 marzo 1267 papa Clemente IV (1265-1268) inviò all'imperatore una lettera con la *Professione di fede*, l'adozione della quale da parte dei bizantini fu posta dal pontefice come condizione principale della realizzazione del Concilio d'unione che volevano i greci, ma a differenza dei bizantini il papa trattò il Concilio soltanto come luogo e non come mezzo d'unione¹⁰.

Il 24 dicembre 1273 l'imperatore Michele VIII ricevette dal sinodo della Chiesa bizantina il consenso per l'unione con la Chiesa latina, però il patriarca Giuseppe I Galesiota (1266-1275.1282-1283) rifiutò di dare la sua approvazione e si ritirò in un monastero¹¹. Nel febbraio-marzo 1274 il basileus sottoscrisse la *Professione di fede* richiesta e l'inviò a papa Gregorio X (1271-1276)¹². In un'altra lettera del marzo 1274 egli anche affermò che le divergenze tra le due Chiese non avevano un carattere sostanziale ma provenivano semplicemente dalle differenze linguistiche: «alcune paroline per causa della diversità della lingua hanno fatto [...] la differenza e la diversità»¹³.

Il Concilio di Lione II¹⁴ fu solennemente aperto il 7 maggio 1274; la delegazione bizantina capeggiata dal grande logoteta Giorgio Acropolita, dall'ex-patriarca di Costantinopoli Germano III Markoutzas (1265-1266) e

⁹ Cf. M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 121-182; B. ROBERG, *Die Union*, 19-64.78-134; A. DONDAINE, «Nicolas de Cotrone», 326-331.338-340; A. ALEXAKIS, «Official and Unofficial Contacts», 109-124.

¹⁰ Cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 61-69; G. ALBERIGO, «Ecumenismo cristiano», 34-35; G. HOFMANN, «L'idée du Concile œcuménique», 28-29; D.J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus*, 202-203.254-257; Y. CONGAR, «Les enjeux du Concile», 444.

¹¹ Cf. B. ROBERG, *Die Union*, 122-125; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 469-474; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 131; J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 229; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 22.

¹² Cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.41, 116-123; A. FRANCHI, «Il settimo centenario», 439; J. DARROUZÈS, «Les documents grecs», 169-170.

¹³ «verbula quaedam, et haec propter diversitatem linguae, fecerunt [...] differentiam et diversitatem», in A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 43, 128; Cf. D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 478.

¹⁴ Tradizionalmente la storiografia occidentale chiama questo Concilio il Concilio Ecumenico XIV, però nel 1974 il papa Paolo VI ha proposto di chiamarlo «Sesto Sinodo generale tenuto in Occidente», in PAOLO VI, «La lettera affidata al cardinale G. Villebrands», 1.

Alcuni autori considerano che è più giusto di nominarlo il Concilio generale. Cf. A. FRANCHI, «Il problema orientale», 15; J. MEYENDORFF, *Living Tradition*, 74-75; A. PAPADAKIS, «Ecumenism in the Thirteenth Century», 208-209. 217.

dal metropolita di Nicea Teofano arrivò a Lione il 24 giugno 1274¹⁵. Le discussioni teologiche tra i bizantini e latini non ebbero luogo al Concilio¹⁶, l'atto formale d'unione consistè nel gesto che il 6 luglio 1274, durante la quarta sessione del Concilio, il grande logoteta Giorgio Acropolita in nome del suo sovrano fece: confessò il primato della Chiesa romana e lesse in latino la Bolla d'oro *Quoniam missi* emanata da Michele VIII, che conteneva la *Professione di fede* composta da papa Clemente IV, una lettera di Andronico II (1261-1328), figlio e co-imperatore di Michele, e la lettera *Non solum nunc* dei vescovi greci¹⁷. Come nota A. Papadakis, a causa dell'assenza di dibattiti teologici sui punti divergenti «Lione ci fu non per effettuare l'unione, ma per ratificare la *reductio Graecorum*»¹⁸.

2. La definizione sul purgatorio della *Professione di fede* di Michele Paleologo

Senza dubbio *La Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*, allegata alla Costituzione conciliare *Cum sacrosanta* del 1 novembre 1274, «ha valore dogmatico»¹⁹. Insieme con le questioni del *Filioque*, del numero dei sacramenti, degli azzimi, della pratica del divorzio e del primato della Chiesa romana fu trattata la fede circa la sorte dei defunti²⁰. Come venne notato da Michele VIII la dottrina sul purgatorio gli venne spiegata da un frate francescano Giovanni Paraston²¹, che era un bizantino bilingue, inviato durante le trattative preliminari del Concilio di Lione II e traduttore durante il Concilio²². La formula di fede circa il

¹⁵ Cf. D.M. NICOL, «The Greeks and the Union», 477-479; B. ROBERG, *Die Union*, 127-128.137; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 133-134.

¹⁶ Cf. A. FRANCHI, *Il Concilio II di Lione*, 135-136; M. M. DU JOURDIN, «Il Concilio di Lione», 26; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 20.

¹⁷ Sull'atto d'unione di Lione del 6 luglio 1274 cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 41.42.44, 116-127.130-131; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 174-176; F. VERNET, «Lyon (II Concile)», 1383; H. EVERT-KAPPESOVA/ŁÓDŹ, «Un page de l'histoire...Le clergé», 77-78; M. LEHMANN, «Das II. Konzil von Lyon», 142-143; B. ROBERG, *Die Union*, 146-149; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 162; D. M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 113; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 135-136-138; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 231; O. PASQUATO, «Le celebrazioni liturgiche», 892-893.

¹⁸ «Lyons was not to bring about union, but to ratify the *reductio Graecorum*», in A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 20.

¹⁹ A. PIOLANTI, «I destini dell'uomo», 199.

²⁰ Cf. *DH* 851-861.

²¹ Cf. *DH* 856.

²² Sul ruolo di Giovanni Paraston nell'unione di Lione cf. P.G. GOLUBOVICH, «Cenni storici su Fra Giovanni», 295-304; M. RONCAGLIA, *Les freres mineurs*, 140-144.149-151.172-174; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 167; A. FAILLER,

purgatorio riproduceva con pochi cambiamenti la lettera di papa Clemente IV del 4 marzo 1267²³, secondo A. Michel essa «è l'equivalente di una definizione *ex cathedra*. Questa è la fede della Chiesa cattolica»²⁴. Nella *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* la parte dedicata agli *eschata* seguiva subito dopo la proclamazione della fede trinitaria con l'aggiunta del *Filioque* e venne presentata nel suo legame col sacramento della penitenza e con l'accentuazione del grande valore dei suffragi per i defunti:

E se coloro che fanno sinceramente penitenza (*vere paenitentes/ ἀληθῶς μετανοοῦντες*) sono deceduti nella carità (*in caritate decesserint/ ἐν ἀγάπῃ ἀποχωρήσωσι*) prima di avere pagato la pena con degni frutti di penitenza a seguito di cose fatte o di cose omesse: le loro anime sono purificate dopo la morte (*post mortem purgari/ μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι*), così come ci ha chiaramente esposto frate Giovanni [Paraston OFM], con pene purgatorie o catartiche (*poenis purgatoriis seu catharteriis/ ποιναῖς πουργατωρίου, ἤτοι καθαρτηρίου*)²⁵; e a sollevarli da pene di tal genere giovano loro i suffragi dei fedeli viventi, vale a dire i sacrifici delle messe, le preghiere, le elemosine e gli altri esercizi di pietà che sono soliti farsi, secondo le indicazioni della chiesa, da dei fedeli a vantaggio di altri fedeli²⁶.

«Chronologie et composition», 221-222; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 6; D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West*, 198-199.218.

²³ Cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 66; DH 856.

²⁴ «est l'équivalent d'une définition *ex cathedra*. C'est la foi de l'Église catholique», in A. MICHEL, «Purgatoire», 1250.

²⁵ L'espressione «*poenis purgatoriis seu catharteriis/ ποιναῖς πουργατωρίου, ἤτοι καθαρτηρίου*» è difficile da tradurre, perché s'incontrano due parole che hanno identico significato e, come nota J. Le Goff, «la parola greca latinizzata corrisponde alla parola latina che i greci avevano ellenizzato», in J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 324. Sembra che la versione più adeguata della sua traduzione in italiano sia quella proposta da A. Nitrola, cioè «pene purgatorie o catartiche», cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 550.

²⁶ DH 856; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 550.

Il testo latino: «Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Ioannes [Paraston OFM] explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta», in DH 856.

Il testo greco: «ἐὰν δὲ οἱ ἀληθῶς μετανοοῦντες ἐν ἀγάπῃ ἀποχωρήσωσι πρὸ τοῦ ἀξίους καρποῖς μετανοίας περὶ τῶν πλημμεληθέντων τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἢ τῶν ἀμαρτηθέντων, τούτων τὰς ψυχὰς ποιναῖς πουργατωρίου, ἤτοι καθαρτηρίου, καθὼς ὁ ἀδελφός Ἰωάννης ἡμῖν διεσάφησε, μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι· πρὸς δὲ τὸ τὰς ποινὰς ταύτας

Secondo l'opinione di Albert Michel, espressa nel suo articolo *Purgatoire*²⁷, e che in seguito venne ripresa da tanti autori posteriori, la definizione sul purgatorio della *Professione di fede di Michele Paleologo* «è saggia e prudente, perché evita le controversie sul *luogo* del purgatorio o sul *fuoco*»²⁸. Gli fece seguito Jacques Le Goff che nella sua opera classica *La nascita del Purgatorio* rilevava che questa formula «è la prima proclamazione della credenza nel *processo purgatorio*, se non nel Purgatorio, come dogma»²⁹. È impossibile non condividere queste affermazioni, poiché nella *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* del 1274 davvero non si trattò né del luogo, né del fuoco, né della transitorietà del purgatorio³⁰.

Invece non è così facile essere d'accordo quando A. Michel e J. Le Goff tentano di provare che subito dopo il Concilio di Lione II si osservò una evidente tendenza ad elaborare nuove formulazioni che tornavano alla trattazione del *purgatorium* come un *luogo*, nello spirito della lettera *Sub catholicae professione* di papa Innocenzo IV, e abbandonavano la sua percezione come un *processo*³¹.

Gli studiosi francesi hanno basato la loro teoria sul fatto che nel testo latino della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* del 1274 pubblicato nell'*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* di H. Denzinger si trattasse delle «*poenis purgatoriis seu catharteriis* (pene purgatorie o catartiche)»³²; invece già nel testo latino della *Professione di fede* mandata dal basileus

ἀνακουφίσεσθαι, ὠφελεῖ αὐτοὺς τῶν ζῶντων πιστῶν ἢ συγκρότησις, λειτουργιῶν λέγω ἱεροτελεστῆαι, προσευχαῖ καὶ ἐλεημοσύναι καὶ ἄλλα εὐσεβείας ἔργα, τὰ παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν γίνεσθαι εἰθισμένα κατὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀποκατάστασιν. τούτων δὲ τὰς ψυχὰς τῶν μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα λαβεῖν εἰς μηδένα ἁμαρτίας μῶμον ἐπιδραμόντων, κάκεινας τὰς μετὰ τὸ ἐφελκῦσαι ἁμαρτίας μῶμον, ἂν ἢ ἐν τοῖς οἰκείοις μένουσαι σώμασιν, ἢ μετὰ τὴν τούτων ἀπέκδυσιν, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, καθαρισθήσονται, εἰς τὸν οὐρανὸν αὐτίκα παραδέχεσθαι· ἐκείνων δὲ τὰς ψυχὰς τῶν ἐν θανάσιμῳ ἁμαρτίᾳ, ἢ μετὰ μόνης τῆς προπατορικῆς ἀποχωρησάντων, παραυτίκα εἰς τὸν ᾄδην καταβαίνειν, ποινᾶς ἀνίσσις τιμωρηθησομένης. Ταῦτα ἡ ἅγια Ἐκκλησία τῆς Ῥώμης πιστεύει καὶ στεφρῶς βεβαιοῖ καὶ ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως πάντες ἄνθρωποι πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων φανήσονται ἀποδώσοντες περὶ τῶν οικείων πράξεων λόγον», in A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.41, 119-120.

²⁷ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249.

²⁸ «est sage et prudente, car elle évite les controversies sur le lieu du purgatoire ou sur le feu», in A. MICHEL, «Purgatoire», 1249.

²⁹ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 324.

³⁰ Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 550.

³¹ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 323.

³² Cf. *DH* 856.

Michele VIII nel 1277 ai papi Giovanni XXI (1276-1277) e Niccolò III (1277-1280) fu usata l'espressione «*poenis purgatorii seu catharterii* (pene del purgatorio o del catarterio)», e il testo greco della *Professione di fede* di suo figlio Andronico dello stesso anno parlava delle «ποιναῖς πουργατωρίου, ἦτοι καθαρτηρίου (pene di purgatorio o di catarterio)»³³.

Non si può negare che l'*Enchiridion* di H. Denzinger e le tre fonti principali, sulle quali è basata la sua versione della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* del 1274: *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* di J. D. Mansi, *Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum* a cura di J. Hardouin e *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum Tauriensis* a cura di G. Tomassetti, presentino lo stesso testo latino: «*eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis [...] post mortem purgari* (le loro anime con pene purgatorie o catartiche [...] sono purificate dopo la morte)»³⁴. Però A. Michel e J. Le Goff non hanno preso in considerazione il testo greco di questo documento pubblicato da J. D. Mansi e da J. Hardouin, e più recentemente da A. L. Tàutu negli *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276)*, dove si trova l'espressione «*τούτων τὰς ψυχὰς ποιναῖς πουργατωρίου, ἦτοι καθαρτηρίου [...] μετὰ θάνατον καθαρῖζεσθαι*»³⁵ che può essere tradotta in italiano con «queste anime con pene di purgatorio o di catarterio [...] sono purificate dopo la morte», che ovviamente non si armonizza con l'approccio di A. Michel e J. Le Goff.

Inoltre, citando i testi originali della *Professione di fede* di Michele VIII e di suo figlio Andronico del 1277, A. Michel si riferì alla *Monumenta spectantia ad Unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae* di A. Theiner e F. Miklosich³⁶, ma in realtà la detta pubblicazione contiene una formula diversa del testo latino della *Professione* di Michele Paleologo del 1277: «*poenis purgatoriis, hoc est catharterii* (pene purgatorie cioè del

³³ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 323.

³⁴ J. HARDOUIN, ed., *Acta Conciliorum et Epistolae*, VII, 696B; MANSI, XXIV, 71; G. TOMASSETTI, ed., *Bullarum*, IV, 27.

Questo testo si sintonizza con la definizione che si incontra nella *Professione di fede* delle lettere di papa Clemente IV dal 4 marzo 1267 e di Gregorio X dal 24 ottobre 1272: «*eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari* (le loro anime dopo la morte sono purificate con pene purificatorie)», in A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 66; M.J. GUIRAUD, *Les Registres de Grégoire X*, n.194, 71.

³⁵ J. HARDOUIN, ed., *Acta Conciliorum et Epistolae*, VII, 69 B; MANSI, XXIV, 72; A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 41, 119.

³⁶ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1249.

catarterio)»³⁷, malgrado che il testo dell'originale greco della *Professione* di Andronico Paleologo coincida³⁸.

Dunque, in tutte le pubblicazioni dei testi greci delle *Professioni di fede* del basileus Michele VIII e di suo figlio Andronico³⁹, promulgate nei vari anni, fu usata la medesima espressione: «τούτων τὰς ψυχὰς ποιναῖς πουργατωρίου, ἤτοι καθαρτηρίου [...] μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι (queste anime con pene di purgatorio o di catarterio [...] sono purificate dopo la morte)»⁴⁰. Invece la sua traduzione in latino fu effettuata in due modi diversi:

- 1) «eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis [...] post mortem purgari (le loro anime con pene purgatorie o catartiche [...] sono purificate dopo la morte)»⁴¹;
- 2) «eorum animas poenis purgatoriis, hoc est catharterii [...] post mortem purgari (le loro anime con pene purgatorie cioè del catarterio [...] sono purificate dopo la morte)»⁴².

Perciò si può ammettere che la formula base per tutte le definizioni che s'incontrano nelle diverse *Professioni di fede* degli imperatori bizantini dell'epoca del Concilio di Lione II fu quella che si trova nella *Professione di fede* mandata con le lettere di papa Clemente IV del 4 marzo 1267 e di Gregorio X del 24 ottobre 1272: «eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari (le loro anime dopo la morte sono purificate con pene

³⁷ A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.4, 9-10. L'identico testo latino della *Professione* di Michele VIII del 1277 è stato pubblicato più recentemente in F.M. DELORME – A.L. TÀUTU, ed., *Acta Romanorum Pontificum*, n.15, 28.

³⁸ Cf. A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.6, 17.

³⁹ La definizione sul purgatorio usata nel 1277 nella *Professione di fede* del patriarca Giovanni XI Beccos si distingue dalle formule professate dagli imperatori, perché essa usa l'immagine del *fuoco del purgatorio*: «τούτων ψυχὰς πυρὶ καθαρτηρίῳ μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι (queste anime dopo la morte sono purificate con il fuoco del purgatorio)», in A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.7, 26. La sua traduzione latina: «eorum animas in igne purgatorii post mortem purgari», in F.M. DELORME – A.L. TÀUTU, ed., *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V*, n.18, 40.

⁴⁰ J. HARDOUIN, ed., *Acta Conciliorum et Epistolae*, VII, 695B; MANSI, XXIV, 72; A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.6, 17; A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 41, 119;.

⁴¹ J. HARDOUIN, ed., *Acta Conciliorum et Epistolae*, VII, 696B; MANSI, XXIV, 71; G. TOMASSETTI, ed., *Bullarum*, IV, 27; DH 856.

⁴² A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.4, 9-10; F.M. DELORME – A.L. TÀUTU, ed., *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V*, n.15, 28.

purgatorie)»⁴³. Poi questa formula fu tradotta in greco come «τούτων τὰς ψυχὰς ποιναῖς πουργατωρίου, ἤτοι καθαρτηρίου [...] μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι (queste anime con pene di purgatorio o di catarterio [...] sono purificate dopo la morte)»⁴⁴, con l'aggiunta dell'espressione «ἤτοι καθαρτηρίου», che probabilmente fu effettuata dal frate Giovanni Paraston per precisare il suo significato, perciò vennero usate due parole che in realtà hanno lo stesso significato. Tutte le formulazioni successive rappresentano le diverse più o meno esatte traduzioni in latino di questa formula composta in greco.

Dunque per i greci la definizione sulla purificazione post mortem contenuta nelle diverse *Professioni di fede*, promulgate ai tempi dell'unione di Lione dal basileus Michele VIII e da Andronico II in nome di tutti i loro sudditi, rimase sempre la stessa. Perciò si può concludere che la teoria di A. Michel e di J. Le Goff è imprecisa. Essa è veritiera soltanto in base alla prospettiva di alcuni testi latini della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*, però contraddice i testi originali greci.

3. Il destino dei giusti e dei peccatori secondo la *Professione di fede di Michele Paleologo*

Sembra che al Condilio di Lione II con l'adozione della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* i latini sottintesero costringere i greci ad abbandonare la loro dottrina corrente sulla dilazione della ricompensa perfetta dei defunti fino al giudizio finale⁴⁵, così nel suo testo venne formulato che dopo la morte le anime completamente purificate «subito sono accolte in cielo (*mox in caelum recipi*/ εἰς τὸν οὐρανὸν αὐτίκα παραδέχεσθαι)»⁴⁶, e quelle dei peccatori non pentiti «subito discendono all'inferno (*mox in infernum descendere*/ παραυτίκα εἰς τὸν ᾗδη καταβαίνειν)»⁴⁷:

Le anime poi di coloro che, dopo aver ricevuto il santo battesimo, non sono incorse mai in nessuna macchia di peccato, e anche quelle che, dopo aver contratto la macchia del peccato, secondo quello che è stato detto sopra, sono

⁴³ A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 66; M.J. GUIRAUD, *Les Registres de Grégoire X*, n.194, 71.

⁴⁴ A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.41, 119-120.

⁴⁵ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1250; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 167-168.

⁴⁶ MANSI, XXIV, 71; *DH 857*; A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 41, 119;

⁴⁷ MANSI, XXIV, 71; *DH 857*; A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 41, 119;

state purificate (*sunt purgatae/ καθαρισθήσονται*), sia quando erano ancora nei loro corpi, sia quando di questi erano state spogliate, subito sono accolte in cielo (*mox in caelum recipi/ εἰς τὸν οὐρανὸν αὐτίκα παραδέχασθαι*).

Le anime poi di coloro che muoiono in peccato mortale, o con il solo peccato originale, subito discendono all'inferno (*mox in infernum descendere/ παραυτίκα εἰς τὸν ἄδην καταβαίνειν*), anche se punite con pene differenti (*poenis tamen disparibus puniendas/ ποιναῖς ἀνίσοις τιμωρηθησομένας*)⁴⁸.

Infatti questa definizione contraddiceva la credenza dominante dei bizantini sulla sorte dei defunti visto che conteneva l'affermazione che le anime dei giusti subito dopo la morte vanno «in cielo (*in caelum/ εἰς τὸν οὐρανὸν*)», perché questa espressione significava per i greci piuttosto il soggiorno e la ricompensa finale dei santi. Invece la sentenza che le anime dei malvagi «subito discendono all'inferno (*mox in infernum descendere/ παραυτίκα εἰς τὸν ἄδην καταβαίνειν*)» non ebbe mai l'opposizione da parte dei bizantini, poiché anche loro credevano che le anime di questo genere subito dopo la morte andassero nell'ade, ma lo trattavano come un loro soggiorno temporaneo.

Nonostante che la definizione sulla sorte dei defunti della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* contenesse diversi momenti discutibili, è impossibile negare il fatto che essa diventò un documento epocale per la teologia del medioevo. Proprio questa formula fu in seguito ripresa come punto di riferimento durante le trattative sulle divergenze tra l'Oriente e l'Occidente cristiano circa la sorte dei defunti al Concilio di Ferrara-Firenze⁴⁹.

4. La sorte dell'unione di Lione

L'unione di Lione fu proclamata a Costantinopoli il 16 gennaio 1275

⁴⁸ «Illorum autem animas, qui post sacrum baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt purgatae, mox in caelum recipi. Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas», in *DH 857-858*.

Il testo greco: «τὰς ψυχὰς τῶν μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα λαβεῖν εἰς μηδένα ἁμαρτίας μῶμον ἐπιδραμόντων, κάκεινας τὰς μετὰ τὸ ἐφελκῦσαι ἁμαρτίας μῶμον, ἂν ἢ ἐν τοῖς οικείοις μένουσαι σώμασιν, ἢ μετὰ τὴν τούτων ἀπέκδυσιν, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, καθαρισθήσονται, εἰς τὸν οὐρανὸν αὐτίκα παραδέχασθαι· ἐκείνων δὲ τὰς ψυχὰς τῶν ἐν θανασίμῳ ἁμαρτία, ἢ μετὰ μόνης τῆς προπατορικῆς ἀποχωρησάντων, παραυτίκα εἰς τὸν ἄδην καταβαίνειν, ποιναῖς ἀνίσοις τιμωρηθησομένας», in A.L. ΤΑΥΤΟΥ, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.41, 119.

⁴⁹ Cf. H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 168.

durante la messa nella cappella del palazzo di Blacherne, una settimana dopo la deposizione del patriarca Giuseppe I che si rifiutò di accettarla⁵⁰. Il 26 maggio 1275 al trono patriarcale fu eletto il fautore dell'unione Giovanni XI Beccos (1275-1282)⁵¹, che nel aprile 1277 condusse il Concilio delle Blacherne che confermò l'unione di Lione⁵².

4.1 *La reazione della società bizantina. Il trattato*

Processo di Niceforo

Il Concilio di Lione II, soprannominato dai suoi nemici «il latrocinio (σύννοδος ληστρική)»⁵³, fu estremamente impopolare tra i bizantini e provocò una forte resistenza a cui parteciparono anche i membri della famiglia imperiale, perciò il patriarca Giovanni XI con un sinodo scomunicò tutti i nemici dell'unione nel febbraio 1276 e il 16 luglio 1277⁵⁴. Già nel 1275 Michele VIII aveva cominciato un'ampia persecuzione fisica degli avversari dell'unione, come Giorgio Pachimero racconta nella sua cronaca *De Michaelae et Andronico Paleologis*, molte

⁵⁰ Cf. B. ROBERG, *Die Union*, 161-162; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 212; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 129; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 24.

⁵¹ Sul patriarca Giovanni XI Beccos cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 209-218; R. SOUARN, «Tentatives d'unione», 229-237.351-361; J. DRÄSEKE, «Johannes Bekkos», 877-894; V. GRUMEL, «Un ouvrage récent», 26-32; ID., «Le II Concile de Lyon», 1392-1395; G. HOFMANN, «Patriarch Johann Bekkos», 141-164; L. PETIT, «Jean Beccos», 656-660; J.M. SOTOMAYOR, «El patriarca Becos», 327-358; GILL, «John Beccus», 253-266; J. GOULLARD, «Michael VIII et Jean Beccos», 179-190; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 22-27; Y. SPITERIS, «Giovanni Beccos», 459-491; ID., «Il patriarca Giovanni Beccos», 41-80.

⁵² Cf. V. GRUMEL, «Le II Concile de Lyon», 1395; B. ROBERG, *Die Union*, 184-186; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 215-216.

⁵³ M. VILLER, «La question de l'unione», 518. Cf. D.J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus*, 236; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 145-146, no.3.

⁵⁴ Sull'opposizione della società bizantina all'unione di Lione cf. GIORGIO PACHIMERE, *Relations Historiques*, II, 544-547; F.M. DELORME – A.L. TAUTU, ed., *Acta Romanorum Pontificum*, n.19, 43-44; M. VILLER, «La question de l'unione», 263-264; V. GRUMEL, «En Orient», 322; V. GRUMEL, «Le II Concile de Lyon», 1396.1400; H. EVERT-KAPPESOVA/ŁODŹ, «La société byzantine», 28-41; D.J. GEANAKOPOLOS, «Michael VIII Palaeologus», 86-87; ID., *Emperor Michael Palaeologus*, 309; D.M. NICOL, «The Greeks and the Union [...] The Report of Ogerius», 4-13; M. LEHMANN, «Das II. Konzil von Lyon», 148-149; B. ROBERG, *Die Union*, 192; R.-J. LOENERTZ, «Mémoire d'Ogier», 386.402; H. WOLTER – H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II*, 216; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 129-131; ID., *The Last Centuries of Byzantium*, 67; J. GILL, «The Second Council of Lyons», 748-749; ID., «John Beccus», 256; ID., *Byzantium and the Papacy*, 164; ID., «Eleven Emperors of Byzantium», 77; D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 326-327; J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 239.

persone autorevoli furono incarcerate, accecate, rese mute, ecc.⁵⁵.

Un esempio significativo di queste repressioni fu il processo di due monaci, Niceforo e Clemente, del monte Athos che all'epoca era diventato il centro della resistenza⁵⁶. Questi due monaci furono arrestati in qualità di capi dei monaci ribelli nel febbraio-marzo del 1276⁵⁷. L'imperatore li rimise sotto il giudizio del legato papale Tommaso di Lentini, il patriarca latino di Gerusalemme e il vescovo di Acri⁵⁸. Dopo l'interrogatorio nel dicembre 1276, durante il quale naque una discussione sulle divergenze tra i latini e i bizantini, il legato apostolico condannò i monaci atoniti all'esilio a Cipro⁵⁹.

Per descrivere l'interrogatorio, uno dei monaci esiliati, Niceforo l'Esicasta, scrisse nel 1277 un trattato intitolato *Processo di Niceforo*⁶⁰. Secondo il suo racconto una delle questioni discusse durante la disputa fu dedicata all'insegnamento sul fuoco del purgatorio⁶¹. Il *Processo di Niceforo* rappresenta l'unico documento dell'epoca del Concilio di Lione II che rispecchi i dibattiti circa la dottrina sul purgatorio tra greci e latini.

Nel corso dell'interrogatorio Tommaso di Lentini chiese ai monaci atoniti: «E del Purgatorio (πυρκατόριον), che ne dite?»⁶². La loro risposta fu: «Che cos'è il Purgatorio (πυρκατόριον), e da quale Scrittura lo avete appreso?»⁶³. Il legato papale si riferì a 1 Cor 3,15, invece i monaci ribelli dissero che in quel brano biblico si trattava non del purgatorio ma della punizione eterna: «In verità, egli è punito senza fine (ἀτελευτήτως

⁵⁵ Cf. GIORGIO PACHIMERE, *Relations Historiques*, II, 580.584-588.610-626; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 128-133; O. CLÉMENT, «Byzance et le concile de Lyon», 65; D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 326-327.

⁵⁶ Cf. G. ROUILLARD, «La Politique de Michel VIII», 83; J. DARROUZES, «Les documents grecs», 174-175; D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 331-333.

⁵⁷ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 84; D.-G. MİRŞANU, «Dawning Awareness», 188.

⁵⁸ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 84; J. DARROUZÈS, «Les documents grecs», 176; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 6.

⁵⁹ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 84; J. DARROUZES, «Les documents grecs», 176; D.M. NICOL, «Popular Religious Roots», 332;

⁶⁰ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 83; D.-G. MİRŞANU, «Dawning Awareness», 188. Il testo è stato pubblicato da V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 496-501.

⁶¹ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 496-501.

⁶² «Τὶ δὲ καὶ τὸ πυρκατόριον ὑμεῖς λέγετε;», in V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Il testo italiano del *Processo di Niceforo* viene presentato secondo la sua pubblicazione in J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁶³ «Τὶ ἐστὶ πυρκατόριον καὶ ἐκ ποίας γραφῆς ἠκούσατε τοῦτο;», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

κολάζεται)»⁶⁴.

Poi il patriarca-giudice presentò più in dettaglio la dottrina sul purgatorio, collegandola al sacramento della penitenza:

Ecco come diciamo noi. Se qualcuno, dopo aver peccato, è andato a confessarsi, ha ricevuto una penitenza per la colpa e muore prima di aver compiuto tale penitenza, gli angeli gettano (la sua anima) nel fuoco purificatore, cioè nel fiume di fuoco (πῦρ πυρκατόριν, τουτέστιν εἰς τὸν πύρινον ἐκεῖνον ποταμόν), finché egli abbia ultimato il tempo che gli rimane di quanto gli aveva fissato il [padre] spirituale, quel tempo che non aveva potuto terminare a causa dell'imprevedibile subitanità della morte. E dopo aver completato il tempo che resta, diciamo noi, che egli se ne va purificato nella vita eterna (καθαρός εἰς τὴν αἰώνιον ἐκείνην ζωὴν). Credete anche voi che sia così o no?⁶⁵

Da questo frammento si vede che Tommaso di Lentini aveva familiarità con alcuni punti della credenza della Chiesa orientale sui novissimi. Spiegando l'insegnamento della sua Chiesa, egli usò intenzionalmente delle immagini prese dai racconti popolari tra i greci sulla sorte dei defunti. Così egli menzionò gli angeli che «lo gettano [...] nel fuoco purificatore (βάλλουσιν [...] εἰς τὸ πῦρ πυρκατόριν)»⁶⁶, che avrebbe dovuto rassomigliare ai racconti delle *dogane aeree* (τελώνια) secondo i quali la sorte dell'anima dopo la morte viene decisa per mezzo degli angeli. Inoltre l'immagine del «fiume di fuoco (πύρινον [...] ποταμόν)»⁶⁷ subito portava alla mente l'opera *De iis qui in fide dormierunt* dello (Psuedo-) Giovanni Damasceno, una delle fonti principali della credenza dei bizantini nel aldilà che racconta di un padre spirituale che aveva liberato l'anima del suo discepolo proprio dal «fiume di fuoco»⁶⁸.

⁶⁴ «'Αληθῶς, ἀτελευτήτως κολάζεται», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁶⁵ «Οὕτως ἡμεῖς λέγομεν ὅτι, ἐάν τις ἡμαρτεν καὶ ἀπελθὼν ἐξαγορεύσῃται καὶ λάβῃ ἐπιτίμιον κατὰ τὸ ἀμάρτημα καὶ φθασθεὶς ἐτελεύτησε, μὴ δουλεύσας τὸ ἐπιτίμιον, βάλλουσιν οἱ ἄγγελοι εἰς τὸ πῦρ πυρκατόριν, τουτέστιν εἰς τὸν πύρινον ἐκεῖνον ποταμόν, ἕως οὖν πληρώσει τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ὃν ἐκ τοῦ πνευματικοῦ προσέλαβεν, ἐκτελέσαι μὴ δυναθεὶς διὰ τὸ τοῦ θανάτου ἄωρον καὶ γοργόν· καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν ἐπίλοιπον χρόνον, ὡς εἴρηται, ἐξέρχεται λοιπὸν καθαρὸς εἰς τὴν αἰώνιον ἐκείνην ζωὴν. Πιστεύετε καὶ ὑμεῖς, οὕτως ἔχει ἢ οὐ;», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁶⁶ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁶⁷ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁶⁸ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.11, 256B-C.

Nonostante questi argomenti la posizione dei monaci greci fu incommutabile. Loro risposero molto duramente: «Lanciamo contro tutto ciò l'anatema, come i padri conciliari»⁶⁹. Verosimilmente Niceforo e Clemente sottintendevano il Concilio di Costantinopoli II del 553 e l'anatema contro la dottrina di Origene dell'*apocatastasi* che secondo loro somigliava all'insegnamento dei latini sul fuoco del purgatorio.

Per dimostrare l'infondatezza della credenza sul purgatorio, i monaci proposero un argomento logico: «Se diciamo che il tormento ha una fine, ovviamente ha una fine il godimento dei giusti. E se si ammette questo, la nostra speranza è vana (Ἐὰν οὖν εἴπωμεν ὅτι ἔχει τέλος ἡ κόλασις, ἔχει, δὴλον, καὶ τῶν δικαίων ἀπόλαυσις τέλος. Καὶ εἰ τοῦτο δοθῆ, ματαία ἡ ἐλπὶς ἡμῶν)»⁷⁰. Inoltre per provare la loro posizione si richiamarono ai passi biblici: Ez 18, Sal 6,6 e Gv 9,4⁷¹.

Poi i monaci attoniti presentarono una propria visione del destino delle anime dei defunti prima della parusia, affermando: «Dio ha chiuso insieme (Συνέκλεισεν) gli uni e gli altri e li ha messi sotto un sigillo, quelli che hanno avuto una bella morte per la risurrezione alla vita, quelli che hanno agito male per la risurrezione al giudizio»⁷². Da questa frase, e particolarmente dall'espressione «ha chiuso insieme (συνέκλεισεν)»⁷³, si può concludere che Niceforo e Clemente credevano nella dilazione della retribuzione dei defunti fino all'ultimo giudizio nella sua forma estrema. Tuttavia a questa versione contraddiceva la loro successiva dichiarazione basata sulla parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31): «I giusti come Lazzaro sono nel seno di Abramo (ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Ἀβραάμ), e i peccatori come il ricco senza misericordia sono nel fuoco della geenna (ἐν τῷ τῆς γεέννης πυρί)»⁷⁴, con cui i monaci risposero alla domanda del legato papale: «In quale luogo (τόπω) riposano (ἐπαναπαύονται) ora le

⁶⁹ «ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζομεν, καθὼς καὶ οἱ πατέρες συνοδικῶς», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 497. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁷⁰ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

⁷¹ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

⁷² «Συνέκλεισεν ὁ Θεὸς καὶ ἐσφράγισεν ἀμφοτέρους, τοὺς μὲν καλῶς τελειωθέντας εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, τοὺς δὲ τὰ φαῦλα πράξαντας εἰς ἀνάστασιν κρίσεως», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

⁷³ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

⁷⁴ «τοῖς μὲν δικαίοις κατὰ τὸν Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Ἀβραάμ, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς κατὰ τὸν ἀνελεῆ πλούσιον ἐν τῷ τῆς γεέννης πυρί», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

anime dei giusti, o quelle dei peccatori?»⁷⁵. Il pensiero che le anime degli empi già ora, prima della parusia, si trovassero «nel fuoco della geenna (ἐν τῷ τῆς γεέννης πυρί)»⁷⁶, che per i bizantini del XIII secolo significava piuttosto la ricompensa finale dei peccatori, certamente non si armonizzava con l'affermazione precedente. Perciò queste due sentenze messe insieme produssero solo confusione.

Forse anche Tommaso di Lentini che, come religioso domenicano e legato papale all'Oriente, sapeva bene che da tanti anni i suoi confratelli domenicani combattevano la dottrina dei bizantini sulla dilazione della ricompensa perfetta dei defunti, fu sorpreso delle dichiarazioni dei suoi avversari. Può darsi che proprio per questo motivo egli volle precisare il pensiero dei monaci atoniti e disse: «Molti semplici fedeli della nostra Chiesa faticano a sopportarlo. La restaurazione (ἀποκατάστασις)⁷⁷, dicono, non è ancora arrivata, e per questo le anime non hanno né castigo né riposo (διὰ τοῦτο οὔτε κόλασιν αἰσθάνονται αἱ ψυχαὶ οὔτε ἀνάπαυσιν). Dunque, se è così [...]»⁷⁸. Poi nel testo del *Processo di Niceforo* segue una lacuna perciò si può soltanto ipotizzare che il patriarca latino di Gerusalemme riuscì a provocare i monaci ribelli a precisare la loro posizione⁷⁹.

Inoltre anche l'atteggiamento di Niceforo e Clemente riguardo all'insegnamento corrente dei bizantini sulla possibilità di liberazione delle anime dei defunti dall'ade non può essere considerato tipico. Da un lato loro confermarono che sapevano dei racconti che «alcuni sono stati liberati dal castigo eterno grazie all'intercessione di certi santi (δι' εὐχῆς ἁγίων τινῶν ἐξέλεσθαι τινὰς τῆς αἰωνίου κολάσεως)»⁸⁰ ed elencarono gli esempi

⁷⁵ «Ἐν ποίῳ τόπῳ ἐπαναπαύονται ἄρτι αἱ τῶν δικαίων ψυχαὶ καὶ ποῦ τῶν ἁμαρτωλῶν;», in V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁷⁶ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁷⁷ In questo testo l'espressione «ἀποκατάστασις» non deve essere interpretata nel senso dell'*apocatastasi* origeniana ma come risurrezione, restaurazione fisica della natura umana nello stato d'incorruttibilità e d'immortalità. Questa è una delle tre spiegazioni del termine ἀποκατάστασις che propone Massimo il Confessore nella sua opera *Questiones et dubia* (Questio XIX). Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Maximi Confessoris Questiones*, 17-18; B. DALEY, «Apokatastasis and "Honorable silence"», 323; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 743-744.

⁷⁸ «Πολλοὶ τῶν κουφοτέρων ἐκ τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας βαρέως τοῦτο φέρουσιν. Οὕτω, φησὶν, ἀποκατάστασιν γέγονεν, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε κόλασιν αἰσθάνονται αἱ ψυχαὶ οὔτε ἀνάπαυσιν. Λοιπὸν, εἰ οὕτως ἔχει [...]», in V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499-501. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁷⁹ Cf. V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 501.

⁸⁰ V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

presi dalla *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno: Gregorio Magno che con la sua preghiera scarcerò dall'ade l'imperatore Traiano, la protomartire Tecla liberò dal tormento eterno Falconilla e un vecchio padre spirituale salvò il suo discepolo dal fiume di fuoco⁸¹. D'altra parte i monaci atoniti fecero comprendere che secondo il loro parere queste storie erano molto sospette: «Ma questi fatti che si raccontano, [accaduti] nei sogni e nell'aria, sono pieni di molte divagazioni, e non offrono di conseguenza una certezza»⁸². Poi, appellandosi all'autorità di Basilio Magno, Niceforo e Clemente affermarono che il bene si deve fare durante la vita «perché dopo la morte tutto è inerte, e perciò la preghiera per coloro che non hanno fatto il bene durante la vita non viene esaudita (νεκρὰ γὰρ πάντα μετὰ θάνατον, καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ἡ δέησις πέφυκε πρὸς τοὺς ἐν τῇ ζωῇ τὸ ἀγαθὸν μὴ ποισαμένους αὐτῶν)»⁸³.

Può darsi che i monaci mettessero in dubbio le soprammenzionate storie perché temevano che Tommaso di Lentini le avrebbe interpretate a favore della dottrina latina sul purgatorio, come fece l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252. Invece il fatto che alcuni fedeli della Chiesa bizantina potessero esprimere così apertamente il dubbio sulle testimonianze patristiche che diventarono parte della liturgia bizantina⁸⁴, conferma che nell'Oriente cristiano del XIII sec. non esisteva una dottrina omogenea circa la sorte dei defunti incondizionatamente condivisa da tutti i fedeli.

4.2 Il fallimento dell'unione di Lione

L'unione di Lione fallì completamente con la morte di Michele VIII che avvenne l'11 dicembre 1282. Egli fu sepolto senza esequie ecclesiali⁸⁵. Inoltre il 18 novembre 1281 il papa francese Martino IV (1281-1285) che

⁸¹ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.9.11.16, 253C-256C. 261D-263A; V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499.

⁸² «'Αλλὰ τὰ ἐν ὄνειροις καὶ ἐξ ἀέρων ἀδόμυνα πολλὴν γέμουσι τὴν πλάνην καὶ διὰ τοῦτο ἔχουσι τὸ ἀβέβαιον», in V. LAURENT – J. DARROUZES, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325.

⁸³ V. LAURENT – J. DARROUZÈS, ed., *Dossier grec de l'Union*, 499; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 325. Cf. BASILIO MAGNO, *Homilia VII. In divites*, 304A.

⁸⁴ L'opera *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno viene usata come lettura durante la Commemorazione generale dei defunti che nelle Chiese di rito bizantino si celebra il sabato che precede la Domenica di carnevale. Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 8.

⁸⁵ Cf. B. ROBERG, *Die Union*, 220; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 137; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 26; M. ANGOLD, «The Greek Rump», 758.

favorì Carlo I d'Angiò aveva scomunicato il basileus. Nonostante la scomunica Michele VIII il Latinofrono rimase fedele all'unione fino alla morte⁸⁶. Invece suo figlio Andronico II, che con la morte del padre divenne l'autocrate dei bizantini, ruppe subito con l'unione di Lione⁸⁷. Il 26 dicembre 1282 il patriarca Giovanni XI rinunciò alla sua dignità e si ritirò in un monastero⁸⁸; il 31 dicembre 1282 Giuseppe I fu restaurato sul trono patriarcale e nel gennaio 1283 tutti i partigiani dell'unione, cominciando con il patriarca Beccos, furono scomunicati nel sinodo tenuto nella cattedrale di Santa Sofia⁸⁹.

Dunque il Concilio di Lione II chiamato a stabilire l'unione delle Chiese diventò, come notò il patriarca Giovanni XI, «una divisione e non un'unione (διάσταςιν, καὶ οὐ σύνδεσμον)»⁹⁰ e finì con un grande fallimento. Si possono indicare parecchie cause della *debâcle* dell'unione di Lione: 1) la società bizantina non era pronta ad effettuare l'unione con la Chiesa latina perché erano ancora molto vivi i ricordi della conquista di Costantinopoli nel 1204 e dei cinquantasette anni di dominio latino; 2) i papi non avevano trattato il Concilio di Lione II come mezzo dell'unione ma come luogo del *reductio Graecorum* dove i greci dovevano «ricondursi alla retta fede» e sottomettersi al primato della Chiesa romana; di conseguenza al Concilio non ebbero luogo dibattiti teologici e non furono presenti i rappresentanti di tutti e quattro i patriarcati orientali⁹¹; 3) per

⁸⁶ Cf. D.J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus*, 341-343; B. ROBERG, *Die Union*, 216; A. FRANCHI, «Il problema orientale», 106-109; W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State*, 745.

⁸⁷ Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 216; V. GRUMEL, «Le II Concile de Lyon et la Réunion», 1403; B. ROBERG, *Die Union*, 220; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 100.

⁸⁸ Cf. L. PETIT, «Jean Beccos», 657; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 101; J. GILL, «John Beccus», 261; Y. SPITERIS, «Il patriarca Giovanni Beccos», 50.

⁸⁹ Sul sinodo tenuto nel gennaio 1283 nella chiesa di Santa Sofia cf. GIORGIO PACHIMERE, *Relations Historiques*, III, 28-31; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VI.1, 217; L. PETIT, «Joseph le Galésiate», 1541; V. GRUMEL, «Le II Concile de Lyon», 1403; M. LEHMANN, «Das II. Konzil von Lyon», 152; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 139-140; ID., *The Last Centuries of Byzantium*, 102; S. RUNCIMAN, *The Byzantine Theocracy*, 149; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, 63-64.

⁹⁰ «διάσταςιν, καὶ οὐ σύνδεσμον», in GIOVANNI BECCOS, *De injustitia*, 953A; Cf. D.J. GEANAKOPOLOS, «Michael VIII Palaeologus and the Union», 87; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 126.

⁹¹ Questa ragione per la prima volta fu avanzata dal patriarca Giuseppe I nel suo sermone antilatino del giugno 1273. Nel 1339 lo stesso argomento fu proposto davanti a papa Benedetto XII da Barlaamo di Calabria che era l'ambasciatore dell'imperatore bizantino. Sull'importanza per l'unione con la Chiesa romana della partecipazione nelle trattative di tutti i patriarchi orientali cf. BARLAAM DI SEMINARA, *Oratio pro unione*,

l'imperatore Michele VIII l'unione delle Chiese non era un atto di fede ma di calcolo politico, perciò egli tentò di realizzarla nel suo paese con i metodi della repressione e della persecuzione; 4) i successori di papa Gregorio X abbandonarono la sua linea equilibrata riguardo alla Chiesa orientale, così papa Niccolò III tentò perfino di costringere i bizantini ad aggiungere il *Filioque* nel *Simbolo della fede* e ad accettare il rito latino⁹², e papa Martino IV preferì l'alleanza politica con la casa reale d'Angiò all'unione ecclesiale con i bizantini.

1333-1334. 1338; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXV, n.21, 160; M. VILLER, «La question de l'union», 22-23; V. LAURENT, «Le serment antilatin», 407; C. GIANNELLI, «Un progetto di Barlaam Calabro», 172-173; G. HOFMANN, «L'idée du Concile œcuménique», 29; D.J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East*, 68; D.M. NICOL, «Byzantine Request», 71; ID., «The Byzantine Reaction», 145; G. ALBERIGO, «Ecumenismo cristiano», 37; Y. CONGAR, «Les enjeux du Concile», 444-445; A. PAPADAKIS, «Ecumenism in the Thirteenth Century», 213-216; D.J. GEANAKOPOLOS, *Byzantium*, n.158, 220-221; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 219-224; D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West*, 222-223.

⁹² Cf. O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXII, n.8, 415; V. GRUMEL, «Les ambassades pontificales à Byzance», 438; D.J. GEANAKOPOLOS, «Michael VIII Palaeologus and the Union», 81-83.

CAPITOLO VI

La controversia circa i sermoni di papa Giovanni XXII sulla visione beatifica nella prospettiva dei rapporti con i cristiani orientali

Dopo la morte di Michele VIII i contatti ufficiali tra gli imperatori bizantini e la Santa Sede s'interruppero fino al 1324, quando il basileus Andronico II inviò un suo emissario ad Avignone dove in quel tempo si trovava la corte di papa Giovanni XXII (1316-1334) e, poco dopo, nel 1326-1327 l'imperatore e il papa si scambiarono delle lettere¹. Le trattative non riuscirono perché nel 1328 Andronico II fu detronizzato da suo nipote Andronico III (1328-1341) e diventò monaco². Da parte sua papa Giovanni XXII non era molto interessato all'unione ecclesiale con i greci e li trattò come scismatici che dovevano pentirsi³ e ritenne che fosse necessario «alletterarli alla fede ortodossa (*ad fidem orthodoxam alliceret*)»⁴. Per ironia della sorte proprio questo papa, sfavorevole ai bizantini, fu accusato dai suoi avversari di *error Graecorum*.

¹ Cf. O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n.26-27, 307-308; A.E. LAIOU, *Constantinople and Latins*, 322-327; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 193; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 255.

² Cf. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, 455; U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III*, 51-52; A.A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, II, 584 ;A.E. LAIOU, *Constantinople and Latins*, 297-298.

³ Cf. O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n. 27, 307-308; A. E. LAIOU, *Constantinople and Latins*, 324.

⁴ O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n. 27, 307; J. GILL, «Pope Urban V», 466.

1. I punti principali del pensiero di Giovanni XXII sulla sorte dei defunti

Papa Giovanni XXII scatenò le incriminazioni d'eresia con una serie di sermoni pronunciati nel periodo che va dal novembre 1331 fino al maggio 1334⁵. Il sommo pontefice dedicò queste prediche alla questione dello stato intermedio dei defunti cioè dal momento della morte fino all'ultimo giudizio e sviluppò una sua interpretazione del concetto di visione beatifica.

Il primo sermone fu pronunciato il 1 novembre del 1331, nella cattedrale di Notre-Dame-des-Doms ad Avignone, in occasione della festa di Ognissanti⁶. Basandosi sul pensiero di Bernardo di Chiaravalle, in particolare sui suoi quattro sermoni *In festo omnium sanctorum*⁷, Giovanni XXII affermò che «la ricompensa dei santi prima dell'avvento di Cristo era il seno d'Abramo (*sinus Abrahae*) [...] una certa porzione d'inferno (*portio inferni*) [...] tenebrosa e senza luce»⁸. Descrivendo lo stato delle anime dei

⁵ Questa tesi cerca d'analizzare l'insegnamento sulla visione beatifica di papa Giovanni XXII nella prospettiva della sua somiglianza con il cosiddetto *error Graecorum* e non di studiare a fondo tutta la storia della contesa. La storia di questa controversia è ben studiata: cf. G. MOLLAT, «Jean XXII pape», 633-641; A. SARTORI, *La visione beatifica*, 77-172; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 657-696; T. KAEPPEL, *Le Procès contre Thomas Wales*; ID., «Note sugli scrittori domenicani», 48-76; D. DOUIE, «John XXII and the Beatific Vision», 154-174; F. LACKNER, «Zur Eschatologie bei Johann XXII», 326-332; M. PRADOS, *El Papa Juan XXII*; J.E. WEAKLAND, «Pope John XXII and Beatific Vision», 76-84; A. MAIER, «Zu einigen Disputationen», 97-126; ID., «Eine unbeachtete Questio», 280-318; ID., «Zur Textüberlieferung», 5-27; ID., «Schriften, Daten und Personen», 143-186; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile», 29-66; ID., *Les sermons de Jean XXII*; P.T. STELLA, «Giovanni Regina», 53-99; M. DYKMANS, *Pour et contre Jean XXII*; K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 83-107; J. GIL I RIBAS, *La benaurança del cel*; A. TABARRONI, «Visio beatifica», 123-149; C. TROTTMANN, «Deux interprétations contradictoires», 327-379; ID., «Vision béatifique et intuition», 653-715; ID., «À propos de la querelle», 263-301; ID., *La vision béatifique*, 417-823; J. GIL I RIBAS, «La cuestión de la visión», 555-565; C. TROTTMANN, «Apports à la réflexion», 687-704; J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVII, 295-351; XXVIII, 135-196.325-351; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*; A. DUNOUCH, «Le dogme proclamé», 119-149; C. TROTTMANN, «Le context historique et doctrinel», 11-117; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 455-462.

⁶ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 85-99; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 51-52; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 433; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 93.

⁷ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In festa omnium*, 327-370; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 455-456.

⁸ «mercem sanctorum ante adventum Christi erat sinus Abrahae [...] quaedam portio inferni [...] tenebrosa et sine lumine», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 93-94; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 199. Il testo italiano dei sermoni di papa Giovanni

giusti dopo la prima venuta del Signore fino al giudizio finale, egli seguì Bernardo di Chiaravalle e scelse l'immagine presa da Ap 6,9: «stare sotto l'altare di Dio»⁹, e la spiegò nel modo seguente:

Agostino, Bernardo e altri santi dicono che questo altare è Cristo secondo l'umanità, e perciò il beato Bernardo dice che le anime dei giusti fino al giorno del giudizio saranno sotto l'altare, cioè sotto la protezione e la consolazione dell'umanità di Cristo Gesù, ma, dopo che Cristo sarà venuto per il giudizio, saranno sopra l'altare, cioè sopra l'umanità di Cristo¹⁰.

Giovanni XXII non negava che anche prima della parusia le anime dei giusti «sono in cielo (*in caelo sunt*)»¹¹, ma considerava che «non sono entrate ancora nel gaudio di Dio [...] hanno un gaudio non pieno (*nondum intraverunt in gaudium Dei [...] habent gaudium non plenum*)»¹². Soltanto dopo la risurrezione, insieme con i corpi, esse sarebbero entrate nel gaudio pieno¹³ che il papa anche descrisse come «pace del Signore (*requiem Domini*)»¹⁴, in cui «niente vorremo e niente desidereremmo, se non quello che Dio stesso vuole che noi vogliamo e desideriamo»¹⁵.

Nell'omelia *In festo omnium sanctorum* l'idea della retribuzione parziale che i santi ottengono prima dell'ultimo giudizio e il suo compimento dopo la risurrezione viene strettamente legata col concetto della visione beatifica¹⁶. Se prima della Parusia i giusti contemplanò «l'umanità di Cristo (*humanitatem Christi*)»¹⁷, dopo il giudizio finale «vedranno e contempleranno non soltanto l'umanità di Cristo, ma anche la sua divinità

XXII viene citato secondo la sua edizione nella ricerca di A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 197-203.

⁹ A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 199

¹⁰ «dicunt Augustinus et Bernardus et sancti alii, quod istud altare est Christus secundum humanitatem, et ideo dicit beatus Bernardus quod animae iustorum usque ad diem iudicii erunt sub altare, id est, sub protectione et consolatione humanitatis Christi Jesu; sed postquam Christus venerit ad iudicium, erunt super altare, id est, supra humanitatem Christi», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 95; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 199.

¹¹ GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 200.

¹² GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97-98; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 200.

¹³ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97.

¹⁴ GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 200.

¹⁵ «nichil vellemus, nichil desiderabimus nisi quod Deus velit velle et desiderare», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 98; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 200.

¹⁶ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 96.

¹⁷ GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 96; C. TROTTMANN, «Sulla funzione dell'anima», 150.

come è in sé (*ut in se est*): vedranno infatti il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo»¹⁸.

Dopo un mese e mezzo il secondo papa del periodo della Cattività avignonese ritornò su quest'argomento nel suo *Sermo in tertia dominica de Adventu* (15 dicembre 1331)¹⁹. Riferendosi all'autorità di Agostino d'Ippona, egli disse che «la visione di Dio (*visio Dei*) è tutta la nostra ricompensa: visione della Divinità e della divina Essenza (*visio, videlicet deitatis et divinae essentiae*) [...] Poiché non resta niente di desiderabile [...] Parimenti, la visione della divina Essenza include l'amore e il diletto»²⁰. Il sommo pontefice sottolineò che ci sono «diversi gradi nella beatitudine (*diversi gradus in beatitudine*)»²¹, perciò i santi non contemplanò chiaramente la divinità nella stessa misura²², nonostante che ognuno sia «pienamente e perfettamente beato [...] il grado della sua beatitudine non crescerà (*plene et perfecte beatus [...] nec crescet beatitudo illius gradus*)»²³.

Giovanni XXII identificò la visione della divina essenza con «il Regno eterno e la vita eterna (*regno aeterno et vita aeterna*)»²⁴ ed insistè che questa vita eterna venisse dopo la risurrezione della carne²⁵.

Nel suo secondo sermone sulla sorte dei defunti papa Duèze continuò a sviluppare l'insegnamento sulla dilazione della ricompensa piena per i giusti fino al giudizio finale e affermò: «Non reputeate che sia un modico gaudium per le anime sante vedere l'umanità di Cristo in Cielo [...] grande gaudium è il vedere Cristo glorificato in Cielo [...] ma questo gaudium non sarà pieno fino al giorno del giudizio (*sed gaudium istud non erit plenum usque ad diem prospicere*)»²⁶. Esso consiste non soltanto nella

¹⁸ «videbunt sancti et contemplantur non humanitatem Christi tantum, sed etiam eius divinitatem, ut in se est: videbunt enim Patrem et Filium et Spiritum Sanctum», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 96.

¹⁹ Cf. J. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 100-143; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 53-56; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 457-458.

²⁰ «visio Dei est tota merces nostra. Tota visio, videlicet deitatis et divinae essentiae, [...] quia ultra nichil restat desiderabile [...] Sic est in proposito quod visio divinae essentiae includit amorem et dilectionem», in GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 101-103; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 202.

²¹ GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 137.

²² Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 137.

²³ GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 138.

²⁴ GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 108.

²⁵ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 109; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 660.

²⁶ «nec reputetis modicum gaudiorum quod animae sanctae vident in caelo Christi humanitatem [...] magnum gaudium est videre Christum glorificatum in caelis [...] sed

contemplazione dell'umanità di Cristo ma anche nella speranza di ottenere nel futuro «la visione della divina essenza e la salvezza dei suoi confratelli (*visione essentiae divinae et salutis confratrum suorum*)»²⁷.

Nel *Sermo in tertia dominica de Adventu*, che è più vasto degli altri cinque sermoni papali sulla visione beatifica, fu presentata una raccolta delle prove a favore della posizione del suo autore che contiene diversi brani biblici, Simboli di fede, numerose citazioni dei testi patristici e le glosse degli scolastici medievali²⁸. Tra una quarantina dei testi dei padri della Chiesa antica e dei dottori medievali esaminati da papa Giovanni, la maggior parte dei quali rappresenta il pensiero di Agostino d'Ipbona (*De Trinitate, De civitate Dei, Enchiridion, Enarrationes in Psalmos, Sermones, Quaestionum Evangelii*, ecc.)²⁹, soltanto una citazione appartiene ad un autore orientale: Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa* 4.27)³⁰.

L'argomento principale di Giovanni XXII sulla visione beatifica si basava sull'idea che l'essere umano tutt'intero, cioè con l'anima e con «il corpo immortale e incorruttibile (*corpus inmortale et incorruptibile*)»³¹ è destinato alla salvezza. Per la prima volta esso s'incontra nel *Sermo in festivitate Omnium Sanctorum*, poi viene ripreso nel *Sermo in tertia dominica de Adventu* e costituisce l'elemento centrale del *Sermo in festivitate Ascensio* (5 maggio 1334), l'ultima orazione di papa Duèze sulla visione beatifica³². Così il sommo pontefice rilevava:

Non è razionale, infatti, che ciò che è imperfetto sia condotto alla perfezione suprema, finché non sia perfetto nella sua propria perfezione. E per questo, poiché l'anima non è ancora perfetta finché non sia con il proprio corpo, ad essa non deve essere dato il gaudium perfetto³³. [...] Chiedo chi è colui che,

gaudium istud non erit plenum usque ad diem prospicere», in GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 136; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 203.

²⁷ GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 113.

²⁸ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 101-136; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 660-661; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 101-104.

²⁹ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 101-103.118-128.130-131; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 660; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 103.

³⁰ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 130; A. SARTORI, *La visione beatifica*, 87-91; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 103.

³¹ GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 114. Cf. J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVIII, 136-137.327; C. TROTTMANN, «Le context historique et doctrinel», 64.

³² Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97; ID., *Sermo in tertia dominica*, 103-104; ID., *Sermo in festivitate Ascensio*, 160.

³³ «Rationabile enim non est quod illud quod est imperfectum perficiatur extrema perfectione, donec sit perfectum perfectione sua propria. Et ideo quia anima non dum

operando cose meritevoli, merita questa ricompensa, se l'anima per sé, oppure il corpo per sé, oppure entrambi simultaneamente. E non si può dire che è la sola anima o il solo corpo. [...] Se dunque l'anima non opera da sola, né il corpo opera da solo, ma è il composto a farlo, allora al composto nel suo insieme deve essere data la ricompensa (*Supposito ergo huismodi debetur merces*)³⁴. [...] Però l'anima sola e l'angelo non è l'uomo. Dunque, l'anima e l'angelo non saranno nel regno dei cieli e in paradiso prima della risurrezione generale dell'uomo³⁵.

Quest'argomento aveva un'intuizione scritturistica, però venne formulato col linguaggio della filosofia aristotelica³⁶. Un pensiero simile s'incontra nelle opere degli autori cristiani della Chiesa antica, in particolare di Teofilo di Antiochia (*Ad Autolico*)³⁷, di Atenagora di Atene (*De resurrectione mortuorum*)³⁸, di Ireneo di Lione (*Adversus Haereses*)³⁹, di Tertulliano (*De resurrectione carnis*)⁴⁰ ecc.. Però papa Duèze non si riferì mai a questi testi e si basò sull'insegnamento di Bernardo di Chiaravalle espresso nel suo terzo sermone *In festo omnium sanctorum*⁴¹.

È interessante che nel 1438 a Ferrara, centoquattro anni dopo papa Giovanni XXII, per difendere la credenza della Chiesa bizantina sulla dilazione della ricompensa per i defunti fino alla risurrezione e all'ultimo giudizio, il metropolita Marco di Efeso basò la sua argomentazione principale sulla sentenza che l'essere umano può ottenere la beatitudine

perfecta est donec sit cum corpore proprio, non debet ei dari gaudium perfectum», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 97; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 200.

³⁴ «Quaero quis operatur meritoria, cui haec merces debetur, utrum anima per se, vel corpus per se, vel utrumque simul. Et non potest dici quod anima solum, vel corpus solum. [...] Neutrum enim istorum, quamdiu anima est cum corpore, existit per se, sed suppositum existit. Supposito ergo huismodi debetur merces», in GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 103-104; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 202. In questo testo l'espressione latina *suppositum* viene usata come un analogo del termine greco ὑπόστασις in senso *persona*, cf. M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 139.

³⁵ «Sed anima sola et angelus non est homo. Ergo anima et angelus non erunt in regno caelorum et paradiso ante generalem hominum resurrectionem», in GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate Ascensio*, 160; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 107.

³⁶ Cf. ARISTOTELE, *De anima*, 412a1-413a10. 415b15-23; ID., *Metaphysica*, 1017b10-14; S. EVERSON, «Psychology», 169-194; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 100; R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, 145-170; C. SHIELDS, «The Aristotelian Psochê», 292-308.

³⁷ Cf. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Trois livres a Autolycus*, n.1.7, 72-75.

³⁸ Cf. ATENAGORA, *Supplique ... et sur la résurrection*, n.15.25, 272-277.312-317.

³⁹ Cf. IRENEO DI LIONE, *Contre les hérésies*, V.2, 72-81.254-257.

⁴⁰ Cf. TERTULLIANO, *De resurrectione*, n.5.7-8.14.32.36.40.60, 801-802.805-806.812-813.840-841.846-847.850-851.882-883.

⁴¹ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate*, 98; BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In festa omnium*, 349-350; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 662.

perfetta oppure il castigo definitivo soltanto nell'unità, cioè insieme con l'anima e con il corpo⁴².

Da parte sua, insegnando la dilazione della retribuzione perfetta, papa Giovanni XXII talvolta si mostrò più categorico dei bizantini, così nel suo *Sermo in vigilia di Epiphania* (5 gennaio 1332)⁴³ trattò la questione della sorte non soltanto dei beati ma anche dei malvagi e dei demoni e affermò:

come i buoni non entrano nella vita eterna prima del giorno del giudizio, così neanche i malvagi, prima di quel tempo, entrano nella pena eterna, cioè nell'inferno [...] i malvagi non sono puniti prima del giorno dell'ultimo giudizio, allo stesso modo neppure i buoni sono premiati, però in quel tempo tutti riceveranno secondo i loro meriti [...] i demoni non sono nell'inferno ma fuori [...] mentre l'ultimo giudizio sarà quel tempo quando gli stessi demoni saranno richiusi nell'inferno [...] Dio sarà «tutto in tutti». In quanto che Egli sarà e la gloria dei beati, e anche Egli sarà il supplizio e la pena dei dannati⁴⁴.

Questa volta il sommo pontefice era partito dall'importanza della fede nell'ultimo giudizio, come viene presentato nella Sacra Scrittura⁴⁵. Per mostrare che «questa opinione non è nuova, ma antica; che non è mia, ma di altri dottori»⁴⁶ papa Duèze si riferì a una serie di passi neotestamentari: Mt 4,1.8; 8,29; 25,31-41; 1Cor 15,24.28; 1Pt 5,8; 2Pt 1,19; 2,9; Gd 14-15⁴⁷.

Egli espresse le stesse idee nel *Sermo in festività Candelaria* (2 febbraio 1332), ma non le rinforzò con nuovi ragionamenti⁴⁸.

Si deve notare che nei sermoni sulla visione beatifica papa Giovanni XXII negò la possibilità per le anime dei defunti di andare subito dopo la morte nel Regno di Dio oppure nell'inferno, ma dall'altra parte non

⁴² Cf. MARCO, «Responsio», 153.

⁴³ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in vigilia*, 144-148; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 57; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 458.

⁴⁴ «quod boni ante diem iudicii non ibunt in vitam aeternam, ergo nec mali ante illud tempus ibunt in poenam aeternam id est in infernum [...] mali non punientur ante ultimum diem iudicii nec boni similiter praemiabuntur, sed tunc recipient omnes secundum merita sua [...] non sunt daemones in inferno sed extra [...] Ultimum autem iudicem erit tempus quando ipsi daemones includentur in infernum [...] Deus erit «omnia in omnibus». Ita quod ipse erit et la gloria beatorum, et ipse etiam erit supplicium et poena damnatorum», in GIOVANNI XXII, *Sermo in vigilia*, 145-148; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 105.

⁴⁵ Cf. J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVIII, 137.

⁴⁶ «ista opinio non est nova, sed antiqua, non mea, sed aliorum doctorum», in GIOVANNI XXII, *Sermo in vigilia*, 145; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 105.

⁴⁷ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in vigilia*, 145-147.

⁴⁸ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in festività*, 150-151; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 57-58.

describisse il loro stato intermedio dettagliatamente. Si può solo presupporre che, poiché nel *Sermo in tertia dominica de Adventu* il papa menzionò l'opinione di Agostino d'Ippona che le anime dei defunti tra la morte e la risurrezione sono contenute nei «ricettacoli segreti (*abditis receptaculis*)»⁴⁹, egli la condividesse⁵⁰.

2. La dottrina di papa Duèze come *error Graecorum*

È impossibile negare la somiglianza dell'insegnamento di papa Duèze sulla dilazione della ricompensa piena fino al giudizio finale con la dottrina corrente circa la sorte dei defunti che dominò nella Chiesa bizantina. Alcune espressioni del *Sermo in vigilia de Epiphania* (5 gennaio 1332) sono quasi identiche all'opinione che l'autore del *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 attribuì a Andrea di Cesarea⁵¹ e che fu combattuta come *error Graecorum* dai grandi scolastici del XIII sec.⁵²: Alessandro di Hales (c.1185-1245)⁵³, Alberto Magno (c.1206-1280)⁵⁴, Bonaventura da Bagnoregio (c.1221-1274)⁵⁵ e Tommaso d'Aquino (1225-1274)⁵⁶. Inoltre, Giovanni XXII doveva sapere che ancora nel 1241 il vescovo di Parigi Guglielmo d'Avernia (c.1180-1273) e i maestri di teologia della Sorbona, nella persona del cancelliere dell'università Oddone di Châteauroux, il futuro cardinale-vescovo di Tuscolo e legato in Oriente presso i greci, avevano condannato: «Il primo (errore), che la

⁴⁹ AGOSTINO, *Manuale sulla fede*, 606-607.

⁵⁰ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 120-121.

⁵¹ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511A. 487B.

⁵² Cf. M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile», 41-43; A. TABARRONI, «Visio beatifica», 133; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 420-422.

⁵³ Cf. «quidam errantes ponebant quod nullus sanctorum ante iudicium generale in coelum ascendit: sicut quibusdam Graecis imponitur», in ALESSANDRO DI HALES, *Universae theologiae summa*, IV, 278-279.

⁵⁴ Cf. «Disputari enim potest hic de quodam errore quorundam Graecorum, qui dicunt nullum ante diem iudicii intrare coelum vel infernum, sed in locis mediis usque illuc conversari (*IV Sent.*, d.21, a.10)», in ALBERTO MAGNO, *Commentarii*, 875.

⁵⁵ Cf. «utrum aliquis sanctorum evolet in caelum ante iudicium [...] talis error nec fulcimentum habet ab auctoritate nec ab efficaci ratione, nec habuit ista positio aliquem magnum auctorem nec defensorem, sed imponitur quibusdam Graecis (*IV Sent.*, d.21, p.1, a.3, q.2)», in BONAVENTURA, *Comentaria*, IV, 557-558.

⁵⁶ Cf. «Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem iudicii, ut Graeci errantes dicunt (*II Sent.*, d.11, q.2, a.1)», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, III, 54; «Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi (*IV Cont. Gent.* cap.91)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 286.

divina essenza in sé non sarà vista né dall'uomo, né dall'angelo [...] Il quarto (errore), che le anime gloriose non sono nel cielo empireo con gli angeli»⁵⁷, e scomunicarono tutti coloro che condividevano queste opinioni⁵⁸. Anche se la condanna del 1241 formalmente fu indirizzata contro gli errori di un certo «fra Stefano»⁵⁹, indirettamente essa toccò la credenza dei cristiani orientali⁶⁰.

Oltre a ciò, è interessante che il secondo sommo pontefice del periodo della Cattività avignonese, anche se non negò la dottrina sul purgatorio, però quasi non la rammentò nei suoi sermoni. Egli non predicò mai sul purgatorio e soltanto poche volte disse che nel cielo vanno le anime che non hanno niente da purgare⁶¹.

Paragonando le omelie sulla visione beatifica di papa Giovanni XXII con la credenza corrente dei bizantini sulla sorte dei defunti, si possono elencare parecchi elementi comuni:

- l'affermazione che dopo la morte e fino alla risurrezione e al giudizio finale c'è la dilazione della beatitudine piena e perfetta dei giusti e della pena eterna dei malvagi;
- l'insegnamento che subito dopo la morte le anime dei morti non vanno né nel Regno di Dio né nella geenna (si deve notare che non tutti i teologi bizantini del Medioevo condividevano questa opinione);
- la convinzione che i rappresentanti del genere umano possono ottenere la pienezza della ricompensa postmortem soltanto nell'integrità del suo essere, cioè insieme con l'anima e con il corpo;
- l'accentuazione del valore dell'ultimo giudizio;
- la credenza nell'esistenza di diversi gradi della beatitudine piena dopo la parusia.

Nondimeno tra l'insegnamento di Giovanni XXII e la dottrina dei greci sono evidenti anche parecchie differenze:

- per la teologia bizantina del periodo antecedente ai dibattiti palamiti che iniziarono nel 1336, due anni dopo la morte di papa Giovanni XXII, non era centrale accentuare il concetto della visione beatifica, descrivendo la

⁵⁷ «Primus (error), quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur [...] Quartus, quod anime gloriose non sunt in caelo empireo cum angelis», in H. DENIFLE – A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128, 170-171.

⁵⁸ Cf. H. DENIFLE – A. CHATELAIN, ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128, 170-171; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile», 41-43; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 176-178; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 82-83.

⁵⁹ «frat. Stephani», in H. DENIFLE – A. CHATELAIN, ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128, 170.172. Cf. C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 175.

⁶⁰ Cf. M.-D. CHENU, «Le dernier avatar», 171-172.

⁶¹ Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica*, 114-115; ID., *Sermo in festivitate Annuntiatio*, 155.

beatitudine dei santi⁶², invece questo concetto fu centrale nei sermoni di papa Duèze;

– il sommo pontefice proclamò che la beatitudine piena dei giusti dopo il giudizio finale consiste nella contemplazione della divina essenza, mentre i bizantini negarono la possibilità di vedere Dio nella sua essenza⁶³;

– se nel *Sermo in tertia dominica de Adventu* (15 dicembre 1331) si affermava che dopo la parusia i santi non cresceranno nella beatitudine e nella contemplazione di Dio, da parte loro gli autori bizantini sottolinearono il loro carattere dinamico⁶⁴;

– nella teologia bizantina non fu trattata l'immagine dell'«altare» del brano Ap 6,9 come l'umanità di Cristo, invece nel pensiero di Giovanni XXII questo è un elemento centrale;

– anche se alcuni scrittori greci della scuola antiochena del IV-V sec. insegnarono similmente a papa Duèze circa la visione escatologica dell'umanità di Cristo (ma sempre come una visione definitiva, senza la possibilità di una sua trasformazione nella visione della divina essenza dopo la risurrezione)⁶⁵, i teologi bizantini, cominciando da Anastasio il Sinaita (VII sec.) svilupparono una dottrina della visione escatologica della Persona di Gesù Cristo⁶⁶ e a differenza di papa Giovanni non ebbero l'idea di un *duplex modus visionis*.

Poiché la dottrina sulla visione beatifica non fu discussa durante gli scontri e nei trattati polemici del XIII sec. come una delle divergenze tra Occidente e Oriente cristiano, i teologi latini, contemporanei di papa Giovanni XXII, non erano consapevoli delle differenze tra l'insegnamento del sommo pontefice e la credenza dei bizantini, perciò notarono solo i loro elementi simili e identificarono la posizione di Giovanni XXII come *error Graecorum*.

Il domenicano Giovanni Regina di Napoli fu il primo che nella sua opera *Quaestiones variae* scritta nel 1332 notò la somiglianza delle idee espresse da papa Duèze con l'*error Graecorum* e le caratterizzò come eresia, «perché l'errore dei greci (*error Graecorum*) è che le anime separate non sono premiate oppure punite prima della risurrezione generale»⁶⁷. Poi il

⁶² Lo sviluppo della dottrina sulla visione beatifica nella teologia bizantina è stato esaminato dal teologo russo Vladimir Lossky, cf. V. LOSSKY, «Le problème», 512-537; ID., *La visione di Dio*, 245-400.

⁶³ Cf. V. LOSSKY, «Le problème», 522-527.530-536; ID., *La visione di Dio*, 307-400.

⁶⁴ Cf. V. LOSSKY, *La visione di Dio*, 265.275-276.

⁶⁵ Cf. V. LOSSKY, «Le problème», 527-530; ID., *La visione di Dio*, 327.

⁶⁶ Cf. V. LOSSKY, «Le problème», 533-535; ID., *La visione di Dio*, 369.383.400.

⁶⁷ «quia error Graecorum est, quod animae separatae non praemiantur vel puniuntur ante generalem resurrectionem», in GIOVANNI DI NAPOLI, *Quaestiones variae*, 352; Cf. T. KAEPPELI, «Note sugli scrittori», 48-76; A. MAIER, «Zur Textüberlieferung», 5-6.14-

suo confratello inglese Thomas Waleys pubblicamente pronunciò la stessa accusa durante una sua predica il 3 gennaio 1333 nella chiesa dei domenicani ad Avignone perciò fu arrestato dall'Inquisizione e messo in carcere⁶⁸. In seguito l'accusa evidenziata da Giovanni Regina di Napoli e da Thomas Waleys fu ripresa da altri avversari del papa.

La somiglianza della posizione di papa Giovanni XXII con la dottrina dei greci è stata rilevata anche da autori contemporanei⁶⁹. Per esempio Katherine Walsh nella sua ricerca *A Fourteenth-century Scholar and Primate. Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armach* propone la teoria che Giovanni XXII elaborò il suo pensiero riguardo alla sorte dei defunti sotto l'influsso della credenza dei greci perché volle semplificare la realizzazione dell'unione con la Chiesa bizantina⁷⁰. Walsh si appoggia sul fatto dell'evidente cambiamento delle opinioni di papa Duèze circa la visione beatifica nel periodo 1317-1331⁷¹. Così nelle Bolle di canonizzazione di Luigi d'Angiò, l'arcivescovo di Tolosa (1317), di Tommaso di Hereford (1320) e di Tommaso d'Aquino (1323) Giovanni XXII affermò che subito dopo la morte loro già godessero la beatitudine perfetta e contemplassero Dio faccia a faccia⁷². Nei testi della *Professione di fede* composta sulla base della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII Paleologo* che papa Duèze mandò nel 1319 al re di Armenia Oscin (1307-1320), nel 1321 ai vescovi della Chiesa armena e nel 1323 al re dei Serbi Stefano Uroš III (1322-1331) si proclamava che le anime di coloro che muoiono senza nessuna macchia di peccato «subito sono accolte in cielo (*in coelom mox recipi*)»⁷³ e le anime di coloro «che muoiono nel peccato mortale, o con il solo peccato originale, subito discendono

18; P.T. STELLA, «Giovanni Regina di Napoli», 63.65-66.76; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 447.450.574-582.

⁶⁸ Cf. THOMAS WALEYS, *Sermo*, 104; T. KAEPELI, *Le Procès contre Thomas*, 11-12. 17-63; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 495-496.586-591; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 33-34.69-74.

⁶⁹ Questo tema trattano: cf D. DOUIE, «John XXII and the Beatific Vision», 159-160; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile», 39-47; ID., *Les sermons de Jean XXII*, 14. 31; K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 101-102; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 436.447; ID., «Sulla funzione dell'anima», 140-141; A. TABARRONI, «Visio beatifica», 139-142; J. GIL I RIBAS, «La cuestión de la visión beatífica», 560.

⁷⁰ Cf. K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 101-102; A. TABARRONI, «Visio beatifica», 141-142.

⁷¹ Cf. K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 101.

⁷² Cf. M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 21-24; K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 101; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 433; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 45-46.

⁷³ A. L. TAUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.20.55.73, 37.111.140; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 659. 662; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 20, no.3.

all'inferno (*qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendre*)»⁷⁴. Oltre a ciò, nel 1326 papa Giovanni inviò al suo legato a Cipro Raimondo, patriarca latino di Gerusalemme, una lettera in cui condannò «gli errori e le eresie contro la purità della fede cattolica (*contra puritatem catholicae fidei errores [...] et haereses*)»⁷⁵ che erano popolari tra i greci, tra questi «errori ed eresie» figurava che «loro negano il Purgatorio e l'Inferno [...] nessuno dei Santi è nel Paradiso fino al giudizio generale; ma frattanto riposano in un certo luogo senza pena (*negant Purgatorium et Infernum [...] nullum Sanctorum esse in Paradiso usque post Iudicium Generale, sed interim in certo loco quiescere sine poena*)»⁷⁶. Sorge la domanda: cosa accadde negli anni 1326-1331 per stimolare papa Giovanni a rivedere completamente la sua posizione precedente? Secondo Katherine Walsh questo cambiamento fu influenzato dalle trattative con i bizantini che ebbero luogo nel 1326-1327, durante le quali il sommo pontefice approfondì la sua conoscenza della teologia orientale⁷⁷.

Gli altri studiosi della controversia provocata con l'insegnamento di Giovanni XXII sono più reticenti, malgrado menzionino il fatto della somiglianza della dottrina di papa Duèze con la credenza dei greci ed anche presuppongano che egli abbia potuto conoscerla bene dal trattato *Thesaurus veritatis fidei* di Bonaccorso di Bologna⁷⁸. Infatti, non si trova nessuna evidenza documentaria che provi l'ipotesi di Walsh⁷⁹. Così negli ultimi mesi del suo pontificato (1333-1334) Giovanni XXII rinnovò i negoziati per l'unione con i greci e mandò a Costantinopoli una delegazione capeggiata dai domenicani Francesco da Camerino, vescovo di Vosporo, e Ricardo l'Inglese, vescovo di Chersonneso⁸⁰, però nelle sue

⁷⁴ A. L. TÀUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.20.55.73, 37.111.140; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 662.

⁷⁵ A. L. TÀUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.89, 176; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n. 28, 308.

⁷⁶ A. L. TÀUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.89, 176; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n. 8, 308; A. SARTORI, *La visione beatifica*, 80; X. LE BACHELET, «Benoît XII», 659.

⁷⁷ Cf. K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 101-102; C.W. BYNUM, *Resurrection of the Body*, 282.

⁷⁸ Cf. A. DONDAINE, «“Contra Graecos” premiers écrits», 407-408; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile de Florence», 44-46; ID., *Les sermons de Jean XXII*, 30-31; A. TABARRONI, «Visio beatifica», 139-142.

⁷⁹ Cf. A. TABARRONI, «Visio beatifica», 142; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 450.

⁸⁰ Cf. A. L. TÀUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.135.136.141, 251-254.262-264; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXIV, n.17-19, 514-516; XXV, n.1-6, 1-3;

lettere di questo periodo egli non cessò di chiamare i bizantini «gli scismatici» e affermare che loro dovessero abbandonare i propri «errori»⁸¹. Neppure dal testo dei sermoni del sommo pontefice sulla visione beatifica si può giungere in modo univoco alla conclusione che egli fosse stato influenzato dalla teologia orientale. L'unico padre orientale che venne citato nelle sue omelie, ma anche questo soltanto una volta, fu Giovanni Damasceno che ebbe una grande autorità anche tra gli scolastici latini⁸².

Perciò è più probabile la versione che le convinzioni di papa Giovanni XXII nacquero come risultato dei suoi studi personali delle opere di Bernardo Chiaravalle e di Agostino d'Ipbona⁸³.

3. La Costituzione *Benedictus Deus* e la credenza dei greci

Se la genesi dell'insegnamento di Giovanni XXII sulla sorte dei defunti non è chiara, il suo effetto è ben conosciuto: come domenicano Thomas Waleys affermò nella sua predica del 3 gennaio 1333 che esso divenne «scandalo in quasi tutta la Chiesa di Dio»⁸⁴.

Il sommo pontefice fu accusato di eresia dall'imperatore Ludovico IV il Bavaro (1314-1347) e dal partito imperiale: l'ex-generale dell'Ordine francescano Michele da Cesena, l'ex-procuratore dell'Ordine francescano Bonagrazia da Bergamo, Guglielmo da Ockham ecc., che erano stati scomunicati dal papa pochi anni prima⁸⁵. Più moderata fu la posizione del re di Francia Filippo VI il Fortunato (1328-1350) e dell'Università di Parigi, composta principalmente da domenicani⁸⁶, che non accusarono Giovanni XXII d'eresia, ma considerarono che la sua dottrina fosse sbagliata e gli chiesero di rivederla⁸⁷. Il 2 gennaio 1334, rispondendo alla richiesta del re Filippo VI, i maggiori dottori dell'Università di Parigi

NICEFORO GREGORA, *Byzantina Historia*, I, 501-520; A. FYRIGOS, «Nota per la datazione», 26-35; A. FYRIGOS, «Barlaam Calabro», 396-399.

⁸¹ Cf. A. L. TÀUTU, ed., *Acta Ioannis XXII*, n.131.134, 243-244.249-250.

⁸² Cf. GIOVANNI XXII, *Sermo in tertia dominica de Adventu*, 130.

⁸³ Cf. A. SARTORI, *La visione beatifica*, 87-88; TABARRONI, A. «Visio beatifica», 141.

⁸⁴ T. KAEPELI, *Le Procès contre Thomas*, 108; Cf. M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 9; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 66.

⁸⁵ Cf. A. TABARRONI, «Visio beatifica», 130-131; C. TROTTMANN, *La vision beatifique*, 471-494; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 21-22.27-30.191; C. TROTTMANN, «Le context historique et doctrinel», 78-84.

⁸⁶ Cf. J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVIII, 161-163.167; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 23.192; C. TROTTMANN, «Le context historique», 85-86.

⁸⁷ Cf. X. LE BACHELET, «Benoît XII», 666; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 23.83-84; C. TROTTMANN, *La vision beatifique*, 716.

dichiararono che le anime dei fedeli che non hanno niente da purgare e sono assunte subito dopo la morte

alla visione nuda, chiara, beatifica, intuitiva e immediata dell'Essenza divina e della benedettissima Trinità, del Padre, del figlio e dello Spirito Santo, che [...] denomina visione faccia a faccia, e godono perfettamente della stessa divinità (*ipsaque Deitate perfecte fruuntur*) [...] Proprio la detta visione che ora hanno, risorti i corpi, non svanirà minimamente, succedendone un'altra, ma essa stessa, quando ci sarà la vita eterna, rimarrà in loro perpetuamente⁸⁸.

Così, partendo dall'eredità scolastica del XIII secolo, i maestri di teologia negarono la dottrina di Giovanni XXII. Dopo aver ricevuto questa dichiarazione il re di Francia chiese nuovamente al pontefice di cambiare la sua posizione⁸⁹.

Il 3 dicembre 1334, un giorno prima di morire, Giovanni XXII alla presenza del collegio cardinalizio, fece la sua famosa «ritrattazione» scritta di proprio pugno⁹⁰. Questo documento fu pubblicato il 17 marzo 1335 dal nuovo papa, Benedetto XII, come la Bolla *Ne super his*⁹¹. Nella sua «ritrattazione» il secondo papa avignonese proclamò:

Noi confessiamo dunque e crediamo che le anime purificate separate dai corpi sono in cielo, nel regno dei cieli e in paradiso, raccolte insieme con Cristo nella comunione degli angeli e che, conforme alla condizione comune, vedono chiaramente Dio e la divina essenza faccia a faccia, per quanto lo permette lo stato e la condizione di anima separata⁹².

⁸⁸ «ad visionem nudam et claram, beatificam, intuitivam et immediatam Divinae Essentiae, et Benedictissimae Trinitatis, Patris, et Filii et Spiritus Sancti, quam [...] nominat visionem facie ad faciem [...] ipsaque Deitate perfecte fruuntur; [...] quamquam dicta visio quam nunc habet, resumptis corporibus minime evacuabitur alia succedente, sed ipsamet in eis, cum sit earum vita aeterna, perpetuo remanebit», in A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 80.184.203-206; Cf. A. SARTORI, *La visione beatifica*, 124-138; J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVIII, 167.

⁸⁹ Cf. C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 723-731; J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVII, 228-229; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 83-84.

⁹⁰ Cf. C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 614-615; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 88-89.137; J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», XXVIII, 326-327.339; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 458-459.

⁹¹ Cf. *DH* 990-991; A. SARTORI, *La visione beatifica*, 166; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 90-91.

⁹² «Fatemur siquidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in caelo, caelorum regno et paradiso et cum Christo in consórtio angelorum congregatae et vident Deum de communi lege ac divinam essentiam facie ad faciem clare, in quantum status et condicio compatitur animae separatae», in *DH* 991; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 140.

Andrea Vaccaro nel suo lavoro *Il dogma del paradiso* rivolge l'attenzione sulla forma ipotetica della «revocazione» del pontefice e sulla frase: «per quanto lo consenta lo stato e la condizione di anima separata (*in quantum status et condicio compatitur animae separatae*)»⁹³, dalla quale si vede che il papa non revocò ovviamente il nucleo della sua dottrina, cioè che le anime dei santi prima dell'unione con i corpi nel giorno della risurrezione non possono godere la beatitudine suprema⁹⁴. È chiaro soltanto che nella Bolla *Ne super his* Giovanni XXII non affermò più che prima del giudizio universale le anime dei santi vedono l'umanità di Cristo, invece dichiarò che loro vedono l'essenza divina e sono già nel Regno dei cieli⁹⁵.

Giovanni XXII morì il 4 dicembre 1334, e il 20 dicembre il cardinale cistercense Jacques Fournier fu eletto nuovo sommo pontefice sotto il nome di Benedetto XII⁹⁶. Proprio questo papa fu predestinato a mettere il punto nella storia della dottrina contraddittoria del suo predecessore. Il 29 gennaio 1336, egli emanò la Costituzione apostolica *Benedictus Deus*⁹⁷. Dal punto di vista della controversia nata dall'insegnamento di Giovanni XXII i momenti più salienti della Costituzione sono quelli che proclamano che le anime dei santi «subito dopo la morte [...] anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale (*mox post mortem [...] etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale*)»⁹⁸, loro

sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli e nel celeste paradiso, con Cristo [...] hanno visto e vedono l'essenza divina con una visione intuitiva e, più ancora, faccia a faccia (*viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali*) [...] rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese; e che coloro che così vedono, godono pienamente della stessa essenza divina (*sic videntes eadem divina essentia perfuuntur*), e così in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti, sono veramente beate (*sunt vere beatae*) e hanno la vita e la pace eterna [...] la stessa visione e godimento, senza alcuna interruzione o venir meno della visione e godimento di cui si è detto, permangono ininterrotti e continueranno fino al giudizio finale e da questo per tutta l'eternità⁹⁹.

⁹³ «in quantum status et condicio compatitur animae separatae», in *DH* 991.

⁹⁴ Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 137-150.183.

⁹⁵ Cf. *DH* 991; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 140.

⁹⁶ Cf. A. TABARRONI, «Visio beatifica», 138; A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 19-20. 89-90.

⁹⁷ Cf. *DH* 1000-1001; C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 802-812; J. GIL I RIBAS, «El debat medieval», *XXVII*, 335-336. 45; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 460-461.

⁹⁸ *DH* 1000; A. DUNOUCH, «Le dogme proclamé per Benoît XII», 128.

⁹⁹ «sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo [...] viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali [...] sed divina

Nei riguardi della credenza sulla sorte dei defunti della Chiesa greca i punti più contraddittori della Costituzione sono quelli che proclamano che le anime dei santi «vedono l'essenza divina (*vident divinam essentiam*)»¹⁰⁰. Inoltre l'affermazione che subito dopo la morte le anime dei giusti «sono nel regno dei cieli e nel celeste paradiso (*sunt [...] in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti*)»¹⁰¹, invece «le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, subito dopo la morte, discendono all'inferno (*animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt*)»¹⁰² non concordano con alcune correnti della teologia bizantina.

Tradizionalmente si considera che con la sua definizione dogmatica Benedetto XII abbia cancellato completamente la posizione del suo predecessore e abbia promulgato la dottrina della beatitudine perfetta dei giusti che viene subito dopo la morte. In tal senso la *Benedictus Deus* viene trattata, per esempio, dalla Commissione Teologica Internazionale nel Documento *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, dove si afferma: «Secondo la definizione di Benedetto XII, le anime dei santi [...] possiedono la felicità piena della visione intuitiva di Dio. Tale felicità in sé è perfetta e non può darsi nulla che sia specificamente superiore (n.5.4)»¹⁰³.

Andrea Vaccaro propone la trattazione originale della Costituzione nel suo libro *Il dogma del paradiso. Antefatti, differenze semantiche, sinistre interpretazioni*. L'idea principale dell'autore è di dimostrare che tutta la disputa circa i sermoni di Giovanni XXII non s'incentrò sulla visione beatifica, ma «sullo stato di perfetta beatitudine»¹⁰⁴ e che Benedetto XII non negò completamente la dottrina del suo predecessore¹⁰⁵.

L'ipotesi di Vaccaro si basa sul fatto che nella Costituzione *Benedictus Deus* Benedetto XII non abbia usato l'espressione della Dichiarazione dei teologi parigini che le anime dei beati «godono perfettamente della Divinità (*Deitate perfecte fruuntur*)», ma affermò che «godono della divina Essenza

essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatæ et habent vitam et requiem aeternam, [...] eadem visio et fruius sine aliqua intermissione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum», in *DH* 1000-1001; A. DUNOUCH, «Le dogme proclamé per Benoît XII», 130-133.

¹⁰⁰ *DH* 1000.

¹⁰¹ *DH* 1000-1001.

¹⁰² *DH* 1002; A. DUNOUCH, «Le dogme proclamé per Benoît XII», 140-141.

¹⁰³ CTI, *Alcune questioni attuali*, n.511, 311.

¹⁰⁴ A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 153.

¹⁰⁵ Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 167.186-187.

(*divina essentia perfruuntur*)» e «sono veramente beate (*sunt vere beatae*)»¹⁰⁶. Qui, secondo Vaccaro, la differenza tra l'uso degli avverbi «perfettamente (*perfecte*)» e «veramente (*vere*)» mostra che Benedetto XII formulò il testo della *Benedictus Deus* in tal modo solo per far capire che egli aveva accettato l'opinione della Sorbona, perché non voleva avere conflitti con il re Filippo VI¹⁰⁷. Infatti, egli rimase fidele all'opinione che prima della risurrezione dei corpi la beatitudine dei santi non può essere perfetta perché loro non si trovano ancora in uno stato d'integrità¹⁰⁸.

La proposta di Andrea Vaccaro di rileggere la definizione dogmatica della Costituzione apostolica *Benedictus Deus* apre una nuova prospettiva di dialogo e d'avvicinamento tra la Chiesa romana e le Chiese orientali. Però, anche se papa Benedetto XII davvero ebbe un'idea diversa, nel XIV sec. il dogma da lui promulgato fu trattato come opposto alla dottrina del suo predecessore e di conseguenza alla credenza sulla sorte dei defunti dei bizantini. Perciò, come nota Walsh: «Questa formulazione in *Benedictus Deus* non fece concessioni alle interpretazioni greche ed armene ed ebbe un effetto profondo sulle relazioni di Oriente-Occidente e sulla sorte dei negoziati per l'unione durante la decade susseguente»¹⁰⁹.

Vale la pena menzionare che proprio Benedetto XII aggiunse alla lista degli «errori» dei cristiani orientali l'accusa del falso insegnamento sulla visione beatifica. Nel 1341 nella lettera *Cum dudum*, che contiene l'elenco di 117 errori degli armeni¹¹⁰, egli avanzò delle vecchie accuse che gli armeni come i greci¹¹¹ insegnavano che le anime dei giusti dopo la morte e prima della risurrezione e del giudizio finale non vanno al «paradiso celeste [...] regno celeste (*paradisum caelestem [...] regnum caelorum*)»¹¹², ma si trovano nel «paradiso terrestre (*paradisum terrestrem*)»¹¹³, neanche le anime

¹⁰⁶ A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 166-167.185.

¹⁰⁷ Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 164-194.

¹⁰⁸ Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 164-194.

¹⁰⁹ «This formulation in *Benedictus Deus* made no concessions to the Greek and Armenian interpretations, and it had a profound effect on East-West relations and on the fate of the reunion negotiations over the subsequent decade», in K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 92-93.

¹¹⁰ Sulla lettera *Cum dudum* cf. A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.57, 119-155; F. TOURNEBIZE, «Les cent dix-sept accusations», 163-181.274-300.352-370; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile de Florence», 50-53; J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 241-242; K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 140-141.145.

¹¹¹ Cf. A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.59, 166; F. TOURNEBIZE, «Les cent dix-sept accusations», 356-357; V. LOSSKY, «Le problème», 521.

¹¹² A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.57, 122.

¹¹³ A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.57, 122; Cf. *DH* 1009; F. TOURNEBIZE, «Les cent dix-sept accusations», 356.

dei peccatori vanno all'inferno prima del giudizio universale¹¹⁴ e che «nel secolo futuro non c'è il purgatorio delle anime (*in alio saeculo non est purgatorium animarum*)»¹¹⁵. Inoltre papa Fournier imputò loro l'opinione che i giusti «non vedranno tuttavia l'essenza divina, perché nessuna creatura la può vedere; ma vedranno la luminosità di Dio che scaturisce dalla sua essenza (*sed videbunt claritatem Dei, quae ab eius essentia emanat*), così come la luce del sole scaturisce dal sole e tuttavia non è il sole»¹¹⁶. In questa accusa degli errori circa la visione beatifica si può sentire l'eco dei dibattiti palamitici che scossero la Chiesa bizantina, cominciando dagli anni 1336-1337.

¹¹⁴ Cf. A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.57, 122; F. TOURNEBIZE, «Les cent dix-sept accusations», 356.

¹¹⁵ *DH* 1010; A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n. 57, 125; F. TOURNEBIZE, «Les cent dix-sept accusations», 357.

¹¹⁶ «Non tamen videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei, quae ab eius essentia emanat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol», in *DH* 1009; A.L. TAUTU, ed., *Acta Benedicti XII*, n.57, 123.

CAPITOLO VII

La polemica sulla sorte dei defunti alla vigilia del Concilio fiorentino

1. La ricerca di un'unione ecclesiale nel XIV secolo

Il promotore della controversia palamitica, Barlaam di Calabria (1290-1348), fu il portavoce della Chiesa bizantina nei negoziati con i legati di papa Giovanni XXII nel 1334-1335¹ e nel 1339 capeggiò la delegazione bizantina mandata dall'imperatore Andronico III alla corte del papa Benedetto XII, dove propose il suo progetto d'unione tra le due Chiese². Questo progetto non fu realizzato e le trattative per l'unione con diversa intensità durarono altri cento anni fino al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)³. Gli imperatori bizantini furono costretti a cercare l'aiuto

¹ Sulle trattative del 1334-1335 cf. M. PAPAROZZI, «Un opuscolo di Niceforo Gregoras», 1337-1338; R.E. SINKEWICZ, «A New Interpretation», 491-494; A. FYRIGOS, «Nota per la datazione», 29-35; ID., «Quando Barlaam Calabro», 247; ID., «Barlaam Calabro», 396-399; ID., «Considerazioni per la datazione», 103-112; T.M. KOLBABA, «Barlaam the Calabrian», 50.

² Per la storia della delegazione bizantina del 1339 e del progetto di Barlaam di Seminara cf. BARLAAM DI SEMINARA, «Oratio pro unione», 1331-1342; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXV, 1339°, n.19-31, 159-164; M. VILLER, «La question de l'union», 22-24; M. JUGIE, «Barlaam de Seminara», 822-823; C. GIANNELLI, «Un progetto di Barlaam Calabro», 172-173; G. HOFMANN, «L'idée du Concile œcuménique», 29-30; J. MEYENDORFF, «Un mauvais théologien», 49-50; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 717-718; U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III*, 139.142-145; D.M. NICOL, «The Byzantine Reaction», 144-145; G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie*, 146-148; K. WALSH, *A Fourteenth-century Scholar*, 154-157; A. FYRIGOS, «Nota per la datazione», 35-42; ID., «Quando Barlaam Calabro», 247-249; ID., «Barlaam Calabro», 397; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 223-224; T.M. KOLBABA, «Barlaam the Calabrian», 50-51.

³ Per la storia dei negoziati degli imperatori bizantini con la Santa Sede e i sovrani cattolici nel XIV – prima metà del XV sec. cf. M. JUGIE, «Le voyage de l'Empereur

dell'Occidente latino a causa della minaccia dell'invasione turca che diventò molto forte nel XIV sec.⁴. Loro sperarono che i papi avrebbero organizzato una crociata contro i turchi, da parte loro i sommi pontefici avanzarono il ristabilimento dell'unione delle Chiese come condizione principale del soccorso⁵. L'acquisizione più grande di questi negoziati fu il progetto di un Concilio ecumenico d'unione del 1367, che non si realizzò a causa della negligenza di papa Urbano V (1362-1370), malgrado che il basileus Giovanni V (1341-1391) e tutti e quattro i patriarchi orientali fossero stati pronti ad effettuare l'unione al Concilio comune⁶. Due anni dopo, nel 1369, l'imperatore Giovanni V in persona fece a Roma l'atto di sottomissione e di riconoscimento del primato del papa e lesse pubblicamente la formula della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*, ma quest'atto fu trattato come una sua azione privata⁷. Il figlio e successore di Giovanni V, il basileus Manuele II (1391-1425) continuò a cercare l'aiuto dell'Occidente cristiano e l'unione delle Chiese⁸,

Manuel», 322-332; M. VILLER, «La question de l'union», 20-60.266-305.515-532; L. BRÉHIER, «Attempts at reunion», 614-620; A.A. VASILIEV, «Il viaggio di Giovanni V Paleologo», 153-192; M.A. ANDREEVA, «Zur Reise Manuele II», 37-47; C. GIANNELLI, «Un progetto di Barlaam Calabro», 157-201; R.-J. LOENERTZ, «Ambassadeurs grecs», 178-196; H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche*, 226-230.240-245; J. MEYENDORFF, «Projets de concile oecuménique», 149-177; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 223-229; U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III*, 139-145; J.M. BARKER, *Manuel II Paleologus*, 123-199; D. M. NICOL, «Byzantine Request», 69-95; D.M. NICOL, «A Byzantine Emperor in England», 204-225; O. HALECKI, «Rome et Byzance», 477-532; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 310-356; ID., «Un Empereur de Byzance», 2-418; J. GILL, «Eleven Emperors of Byzantium», 78-84; ID., «John V Palaeologus», 31-38; ID., *Byzantium and the Papacy*, 193-243; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church*, 255-270; C. DENDRINOS, «Manuel II Palaeologus», 397-422.

⁴ Cf. M. VILLER, «La question de l'union», 275-280; E. PEARS, «The Ottoman Turks», 653-705; A.E. LAIOU, «The Palaiologoi», 806-807; ID., «The Byzantine Empire», 798-799; N. NECİPOĞLU, *Byzantium between the Ottomans*, 18-38.

⁵ Cf. J. GAY, *Le pape Clément VI*, 26-28; M. VILLER, «La question de l'union», 275-278.283; L. BRÉHIER, *Le Monde byzantin*, I, 436-442; D.M. NICOL, «Byzantine Request», 69.

⁶ Cf. J. MEYENDORFF, «Projets de concile oecuménique», 159-161; D.M. NICOL, «Byzantine Request», 91-92; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 224-228.

⁷ Cf. A. THEINER – F. MIKLOSICH, ed., *Monumenta spectantia ad Unionem*, n.9, 37-43; A.A. VASILIEV, «Il viaggio di Giovanni V Paleologo», 174-177; J. MEYENDORFF, «Projets de concile oecuménique», 161; O. HALECKI, «Un Empereur de Byzance», 195-204.

⁸ Cf. M. JUGIE, «Le voyage de l'Empereur Manuel», 322-332; J.M. BARKER, *Manuel II Paleologus*, 123-199; D.M. NICOL, «A Byzantine Emperor in England», 204-225; ID.,

però soltanto il nipote di Giovanni V e figlio di Manuele II, l'imperatore Giovanni VIII (1425-1448), riuscì a stabilirla formalmente al Concilio di Ferrara-Firenze.

La ricerca dell'unione tra i greci e i latini nel XIV e nei primi anni del XV sec. non fu condotta dai dibattiti sulle divergenze escatologiche tra le due Chiese a livello ufficiale⁹. Nondimeno alcuni teologi di questo tempo gli dedicarono parecchie pagine dei loro trattati¹⁰. Tra di essi meritano d'essere menzionati tre celebri autori bizantini: l'arcivescovo Simeone di Tessalonica (†1429)¹¹, il monaco Giuseppe Briennio (c.1350-c.1436)¹² e il frate domenicano Manuele Caleca (†1410)¹³. I primi due erano rappresentanti della Chiesa bizantina e difendevano la dottrina della loro Chiesa, mentre l'ultimo era un greco che si era convertito al cattolicesimo e combatteva contro la credenza dei cristiani orientali.

The Last Centuries of Byzantium, 310-356; C. DENDRINOS, «Manuel II Palaeologus», 397-422.

⁹ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 40.

¹⁰ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 40, no.3.

¹¹ Su Simeone di Tessalonica cf. L. PETIT, «Les évêques de Thessalonique», 95-96; M. JUGIE, «Syméon de Thessalonique», 2976-2984; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 752-753; D. BALFOUR, «St. Symeon of Thessalonica», 6-21; ID., «Saint Symeon of Thessalonike», 55-72; M. KUNZLER, *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki*, 95-325; M.-H. CONGOURDEAU, «Syméon de Thessalonique», 1401-1407; A.-M. TALBOT, «Symeon, archbishop of Thessalonike», 1981-1982; D. BATHRELLOS, «St. Symeon Thessalonica», 118-123; G.T. DENNIS, «The Late Byzantine Metropolitans», 260-261; M.P. PAGANI, «Simeone di Tessalonica», 39-62; J. GETCHA, «The Treatise on the Priesthood», 305-306; E. RUSSELL, «Symeon of Thessalonica», 33-43; S. HAWKES-TEEPLES, «Introduction», 15-56.

¹² Su Giuseppe Briennio cf. P. MEYER, «Des Joseph Briennios's», 74-111; A. PALMIERI, «Bryennios Joseph», 1156-1161; L. BREHIER, «Joseph Bryennios», 993-996; R.-J. LOENERTZ, «Pour la chronologie», 30-32; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 95-105; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 749-750; G. PATACSI, «Joseph Bryennios», 73-94; D. STIERNON, «Joseph Bryennios», 1323-1330; N. IOANNIDIS, *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος*; A.-M. TALBOT, «Bryennios, Joseph», 330; A. RIGO, «L'anno 7000, la fine del mondo», 154-161; H. BAZINI, «Une première édition», 83-85.

¹³ Su Manuele Caleca cf. G. MERCATI, *Notizie*, 85-124.450-473; S. VAILHE, «Calécas Manuel», 1332-1333; J. GOULLARD, «Les influences latines», 36-52; ID., «Calécas, Manuel», 380-384; R.-J. LOENERTZ, «Manuel Calécas», 195-207; ID., *Correspondance de Manuel Calécas*, 16-46; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 740-741; Y. SPITERIS, «La teologia bizantina», 802-804.

2. La polemica di Simeone di Tessalonica con i latini sulla sorte degli «addormentati»

Simeone di Tessalonica «il più grande liturgista di Bisanzio»¹⁴, l'opera del quale viene caratterizzata da Antonio Rigo come «l'ultimo tentativo di una teologia sistematica»¹⁵ bizantina, lasciò una vasta eredità di scritti che abbracciano tante opere dogmatico-polemiche e liturgiche. La sorte dei defunti è trattata nelle opere maggiori dell'arcivescovo-esicasta: *De sacramentis*¹⁶, *Dialogus in Christo adversus omnes haereses*¹⁷, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*¹⁸, *Expositio divini et sacri symboli rectae ac sinceræ fidei nostræ*¹⁹.

2.1 La commemorazione liturgica dei defunti

Simeone di Tessalonica spiegò il simbolismo dell'ordine della sepoltura nel rito bizantino che era identificato da lui come «il sacramento (τὸ μυστήριον)»²⁰ nella parte XI del trattato *De sacramentis* intitolata *De fine et exitu nostro e vita et de sacro ordine sepulturae et quae pro memoria defunctorum solent fieri*²¹. L'autore sottolineava la necessità della commemorazione dei defunti, che a causa della speranza della risurrezione devono essere chiamati «non i morti ma i dormienti (οὐκ ἀποθανόντες, ἀλλὰ κεκοιμημένοι)»²², specialmente al terzo, nono, quarantesimo giorno e all'anniversario dopo l'uscita da questa vita²³. L'arcivescovo greco insegnava che le preghiere, il sacrosanto Sacrificio e le opere buone fatte per i defunti li «portano alla catarsi (κάθαρσις [...] χορηγείται)»²⁴ e alla «liberazione dalle pene (τιμωρίας ἀπαλλαγῆ)»²⁵, nonostante che nel trattato *De sacramentis* non avesse menzionato la credenza tradizionale dei greci sulla liberazione dall'ade oppure la dottrina latina sul purgatorio.

¹⁴ «the greatest liturgist of Byzantium», in G. D. DRAGAS, ed, *On the Priesthood*, XI. Cf. D. BALFOUR, «Saint Symeon of Thessalonike», 56.

¹⁵ Cf. A. RIGO, «L'anno 7000, la fine del mondo», 154; Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 752.

¹⁶ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacramentis*, 669-696.

¹⁷ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contra haereses*, 115-118.

¹⁸ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 841-848.

¹⁹ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio divini*, 799-802.

²⁰ SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 672.

²¹ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 669-696.

²² SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 685.

²³ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 691-692.

²⁴ SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 693.

²⁵ SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 693; Cf. ID., *Responsa ad Gabrielem*, 845.

2.2 La critica della dottrina sul purgatorio

A quanto «i latini dicono circa il purgatorio (ὡς οἱ Λατῖνοι περὶ τοῦ Πουργατωρίου φασί)»²⁶ Simeone di Tessalonica, un fervente antiunionista²⁷, si oppose nei *Dialogus in Christo adversus omnes haereses*²⁸, nella *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*²⁹ e nell'*Expositio divini et sacri symboli*³⁰. Egli descrisse l'insegnamento sul purgatorio come una «grande innovazione nella fede per la quale nella Chiesa sono avvenuti anche moltissimi scandali (μεγάλην ἐν τῇ πίστει καινοτομίαν, δι' ἣν καὶ πλεῖστα τὰ σκάνδαλα τῇ Ἐκκλησίᾳ γεγένηται)»³¹ che hanno impedito d'avere la comunione con quelli che erano di questa opinione³². L'arcivescovo di Tessalonica sviluppò l'accusa tradizionale dei greci secondo la quale i latini «proponendo un certo Purgatorio, come Origene, professano la dottrina sulla fine del castigo (κατὰ τὸν Ὠριγένην καὶ τέλος οἶνεὶ κολάσεως δογματίζουσιν οὗτοι, Πουργατώριον τι προφέροντες)»³³. Egli esclamava: «E quale ragionamento è più empio di questo? Se c'è la fine del castigo anche c'è la fine del Regno e non c'è la giustizia di Dio (Καὶ τίς ἀσεβέστερος τούτου λόγος; εἰ τέλος κλάσεως, καὶ τέλος βασιλείας, καὶ οὐ δικαιοσύνη παρὰ τῷ Θεῷ)»³⁴.

2.3 La dilazione della ricompensa piena per i morti

Da parte sua Simeone di Tessalonica propose come vera e autentica fede cristiana sulla sorte dei defunti la dottrina della Chiesa bizantina sulla dilazione della retribuzione piena per gli «addormentati» fino al giorno dell'ultimo giudizio:

Professiamo che, come i santi non ottengono ancora la grazia completa (οὐπω

²⁶ SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845.

²⁷ Sull'opposizione di Simeone di Tessalonica all'unione con i latini cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Politico-Historical Works*, 219-228; D. BALFOUR, «St. Symeon of Thessalonica», 20-21; M. KUNZLER, *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki*, 328-332.

²⁸ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 115-118.

²⁹ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845-846.

³⁰ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio divini*, 800-801.

³¹ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117.

³² Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117.

³³ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117. Cf. V. LOCH, *Das Dogma*, 43-44; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 104; ID., «Syméon de Thessalonique», 2983;.

³⁴ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio divini*, 801; Cf. ID., *Dialogus contro haereses*, 117.

τελείαν τὴν χάριν ἀπολαμβάνειν), allo stesso modo anche i peccatori non fanno ancora l'esperienza completa del castigo e della punizione (οὕτω τιμωρίας καὶ κολάσεως πείραν εὐρίσκουσιν τελείαν δοξάζομεν), finché per ciascuno non giunga la fine quando scenderà il Signore³⁵.

Quest'opinione si basava su due argomenti: 1) la dimensione comunitaria della beatitudine dei santi, cioè tutti i giusti riceveranno la ricompensa insieme, e quelli che sono partiti prima aspetteranno i loro confratelli³⁶; 2) la retribuzione piena presuppone l'integrità dell'uomo come «corpo [...] fornito di un'anima razionale e viva (σῶμα [...] ὀργανικὸν λογικῆς καὶ ζώσης ψυχῆς)»³⁷, perciò soltanto con la risurrezione nel giorno dell'ultimo giudizio

si troverà l'essere vivente completo o glorificato o punito (ὡς ἂν τὸ ζῶον τέλειον εὐρεθῆ, ἢ δοξαζόμενον, ἢ κολαζόμενον) [...] Dunque come il cielo sarà nuovo, anche nuova sarà la terra mutata in meglio, così anche l'uomo sarà perfetto con l'anima e il corpo cambiato in meglio (ἄνθρωπος τέλειος ἔσται μετὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθεὶς)³⁸.

Secondo il pensiero dell'arcivescovo-esicasta, malgrado che la ricompensa non sia perfetta fino alla parusia, ciascuno subito dopo la morte riceve quello che ha meritato con la sua vita³⁹. Così, secondo l'ordine di Dio le anime dei giusti sono accompagnate e protette dagli angeli, mentre le anime dei peccatori vengono rapite dai demoni al momento dell'uscita da questa vita⁴⁰.

³⁵ «ὡςπερ τὰς τῶν ἁγίων οὕτω τελείαν τὴν χάριν ἀπολαμβάνειν, οὕτω καὶ τὰς τῶν ἁμαρτωλῶν οὕτω τιμωρίας καὶ κολάσεως πείραν εὐρίσκουσιν τελείαν δοξάζομεν, ἄχρις ἂν τὸ τέλος ἐκάστῳ γένηται, τοῦ Κυριοῦ ἐλθόντος», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845. Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 104; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile de Florence», 57; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 160.

³⁶ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117.

³⁷ SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio divini*, 800.

³⁸ «ὡς ἂν τὸ ζῶον τέλειον εὐρεθῆ, ἢ δοξαζόμενον, ἢ κολαζόμενον. [...] Ὡςπερ οὖν καινὸς ὁ οὐρανὸς, καὶ καινὴ ἔσται γῆ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθέντα. οὕτω καὶ ἄνθρωπος τέλειος ἔσται μετὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθεὶς», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio divini*, 800; Cf. ID., *Dialogus contro haereses*, 117; ID., *Responsa ad Gabrielem*, 844.

³⁹ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844.

⁴⁰ Nonostante la somiglianza del pensiero di Simeone di Tessalonica con la credenza nelle τελώνια, si deve notare che nei suoi scritti questa denominazione non viene menzionata e non si tratta di demoni come doganieri delle dogane aeree. Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 841; ID., *De fine*, 692; V. LOCH, *Das Dogma*, 44; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 27-28.

2.4 *Lo stato intermedio dei peccatori: l'ade*

Simeone descriveva la sorte dei malvagi nel modo seguente:

le anime dei peccatori, bisogna credere, sono nell'ade (ἐν τῷ ἄδη) [...] e in altri luoghi senza luce e afflitti (ἐν ἑτέροις τόποις ἀφεγγέσι καὶ θλιβεροῖς) e, conformemente ai loro errori e all'infedeltà, soffrono comandati e tiranneggiati dai demoni, ma adesso non sono consegnati al castigo completo (οὐ μὴν δὲ νῦν τῇ τελείᾳ κολάσει παραδίδοσθαι)⁴¹.

Prima della parusia del Signore le anime si trovano nei luoghi soprammenzionati come «in un carcere, aspettando la punizione (ἐν εἰρκτῇ, ἀναμενούσας τὴν τιμωρίαν)»⁴². L'arcivescovo di Tessalonica non negava che secondo la Sacra Scrittura e il parere dei padri della Chiesa la pena per i peccatori dopo la morte consisteva nel fuoco che li brucia⁴³, ma invocava di considerare questo fuoco in modo «spirituale (νοητῶς)»⁴⁴ come «castigo della coscienza e privazione della grazia (συνειδήσεως τιμωρίαν [...], καὶ τὸ μὴ μετέχειν χάριτος)»⁴⁵.

Contrapponendosi alla dottrina dei latini sul purgatorio e seguendo la credenza tradizionale dei bizantini, egli mise in rilievo che tra quelli che stanno nell'ade esiste una categoria dei defunti che «hanno peccato moderatamente e sono usciti da questa vita soltanto con il pentimento (μετρίως [...] ἐξήμαρτον, καὶ μόνον μετανοία τοῦ βίου τούτου ἐξῆλτον)»⁴⁶. Le preghiere, il sacrosanto Sacrificio e le opere buone fatte per loro, e «non il fuoco che purifica, come dicono alcuni al di là del parere della Chiesa (οὐ μὴν δὲ, ὡς φασιν οὗτοι παρὰ τὴν Ἐκκλησίας, πῦρ προκαθάρσιον)»⁴⁷, danno loro «un certo sollievo dal dolore e dalla paura (ἄνεσιν τινα τῆς

⁴¹ «τῶν ἀμαρτωλῶν δὲ καὶ ἀπίστων ψυχὰς καὶ ἐν τῷ ἄδη πιστευτέον εἶναι [...] καὶ ἐν ἑτέροις τόποις ἀφεγγέσι καὶ θλιβεροῖς, καὶ ἀναλόγως ταῖς ἀμαρτίας αὐτῶν, καὶ τῇ ἀπιστίᾳ, ὑπὸ δαιμόνων ἄρξασθαι καὶ τυραννουμένους ὀδυνᾶσθαι, οὐ μὴν δὲ νῦν τῇ τελείᾳ κολάσει παραδίδοσθαι», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 69-70; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 160.

⁴² SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117. Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 130.

⁴³ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844-845.

⁴⁴ SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845.

⁴⁵ SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845.

⁴⁶ SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845. Cf. M. JUGIE, «Syméon de Thessalonique», 2983.

⁴⁷ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117. Cf. M. JUGIE, «La peine temporelle», 327; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 187.

λύπης τε καὶ τοῦ φόβου)»⁴⁸. Per mezzo di essi quelli che «escono (dalla vita) in penitenza ma non perfettamente [...] se almeno rettamente in fede (ἐν μετανοίᾳ πλὴν ἀτελῶς ἐξελθοῦσιν [...] εἶγε μόνον ὀρθοδόξῳ πίστει)»⁴⁹, hanno perfino la possibilità di diventare «sciolti dal vincolo dopo la morte [...] possono ottenere la libertà prima che giungano al giudizio (λυόμενοι δεμοῦ μετὰ θάνατον [...] δύνανται ἐλευθερίας τυχεῖν πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὸν κριτήν)»⁵⁰.

2.5 *La sorte dei giusti*

Riguardo alle anime dei giusti Simeone di Tessalonica affermava che, dopo aver effettuato il passaggio nella compagnia degli angeli, esse sono «in luoghi di luce e di sollievo, aspettando il beato godimento insieme con il corpo (ἐν τόποις φωτὸς καὶ ἀνέσεως, ἀπεκδεχομένας τὴν μακαρίαν μετὰ τῶν σωμάτων ἀπόλαυσιν)»⁵¹. Egli distingueva due tipi di questi luoghi: il cielo e il paradiso⁵², ma non come il patriarca Fozio⁵³. L'arcivescovo greco scriveva:

È giusto però che quelli siano nel cielo (ἐν τῷ οὐρανῷ) in quanto del tutto sono imitatori di Cristo (Χριστὸν ὀλικῶς μιμησάμενοι), sono insieme con Colui che è stato rapito nei cieli; quelli poi, che si sono pentiti come il ladrone, sono nel paradiso (ἐν τῷ παραδείσῳ), infatti Cristo ha aperto sia il cielo sia il paradiso⁵⁴.

Simeone di Tessalonica non precisò la differenza nel godimento che i giusti provano in questi «luoghi», però si può capire che, secondo il suo pensiero, la beatitudine delle anime nel cielo è più perfetta di quelle che si trovano nel paradiso⁵⁵. Le anime che soggiornano nel cielo godono il preludio della felicità della vita eterna che verrà dopo la risurrezione e il

⁴⁸ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117. Cf. V. LOCH, *Das Dogma*, 44-45; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 187.

⁴⁹ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117.

⁵⁰ SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845.

⁵¹ SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117.

⁵² Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 845.

⁵³ Cf. FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistulae et Amphilochia*, IV, 36-39.56-58.

⁵⁴ «Καὶ δικαίως, οἱ μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς τὸν Χριστὸν ὀλικῶς μιμησάμενοι, εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀναληφθέντι συνεῖναι, οἱ δὲ ἐν τῷ παραδείσῳ, ὡς ὁ ληστής, μετανοήσαντες καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν παράδεισον ἦνοιξεν», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844. Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 69.

⁵⁵ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 226.

giudizio finale⁵⁶, loro sono con Gesù Cristo⁵⁷, nella sua pace⁵⁸, «vedono Gesù [...] e partecipano della sua luce (Ἰησοῦν βλέπουσιν [...] καὶ τοῦ φωτὸς αὐτοῦ [...] μετέχουσιν)»⁵⁹. Per quel che concerne la visione beatifica, Simeone di Tessalonica rimase un fedele seguace della dottrina palamita, difendendo l'affermazione che per gli esseri creati la divina essenza è invisibile e incomprensibile, e che Dio si comunica nel suo splendore⁶⁰. L'arcivescovo-esicasta sottolineava:

Infatti, non lo (Dio) vedono nell'essenza (Οὐ γὰρ κατ' οὐσίαν αὐτὸν ὁρῶσι). E, infatti, Dio per essi è invisibile per natura (ἀθεώρητος φύσει ἐστὶν ὁ Θεός) [...] e le creature non possono vedere la sua natura (ὑπὲρ τὴν φύσιν αὐτῶν καὶ κτίστην ὁρᾶν οὐκ ἰσχύουσιν) [...] Perciò partecipano soltanto della luce proveniente di là (τοῦ ἐκεῖθεν φωτὸς μετέχουσι μόνον), e da lì ricevono le rivelazioni, avendo la propria mente mossa dalla «prima mente» e la parola mossa dal Verbo vivente⁶¹.

2.6 *Le preghiere della Chiesa per i santi*

Poiché la beatitudine dei santi nel cielo non è perfetta prima della risurrezione, Simeone assicurava l'efficacia delle preghiere in onore della Madre di Dio per le anime dei santi, e perfino per gli angeli, perché queste preghiere li portano alla gloria e all'illuminazione superiore e onorano la loro memoria⁶². Basandosi sul testo dell'oblazione (πρόθεσις) della Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo, l'arcivescovo di Tessalonica sviluppò questo insegnamento nel trattato *Expositio de divino templo* così:

Inoltre offre (il sacerdote) le particole a Dio, una in onore della Madre del

⁵⁶ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 226.

⁵⁷ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844.

⁵⁸ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacramentis*, 544.

⁵⁹ SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacramentis*, 544; Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 226.

⁶⁰ Sul palamismo di Simeone di Tessalonica cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Ἔργα Θεολογικά*, 171-184.195-219.225-226; ID., *Dialogus contro haereses*, 117-120.143-172; D. BALFOUR, «St. Symeon of Thessalonica», 16-19; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 107-147.

⁶¹ «Οὐ γὰρ κατ' οὐσίαν αὐτὸν ὁρῶσι. Καὶ τούτοις γὰρ ἀθεώρητος φύσει ἐστὶν ὁ Θεός [...] καὶ τὸν ὑπὲρ τὴν φύσιν αὐτῶν καὶ κτίστην ὁρᾶν οὐκ ἰσχύουσιν [...] Διὸ τοῦ ἐκεῖθεν φωτὸς μετέχουσι μόνον, κακεῖθεν ἀποκαλύψεις δέχονται, καὶ τὸν νοῦν ἐκ τοῦ πρώτου νοῦ κινούμενον ἔχοντες, καὶ τὸν λόγον ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ ζῶντος», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 840; Cf. ID., *Dialogus contro haereses*, 172; M. JUGIE, «Syméon de Thessalonique», 2983.

⁶² Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 693; ID., *Expositio de divino templo*, 747-748; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 226; ID., *Tractatus de Novissimis*, 171.

Signore, le rimanenti per i santi, le altre per i vivi e i fedeli defunti [...] Quelle cose che sono state offerte per i santi, sono per la loro grazia e l'onore e la crescita della dignità e per maggiore ricezione della luce di Dio (εις δόξαν αὐτῶν καὶ τιμὴν καὶ ἀνάβασιν τῆς ἀξίας καὶ τοῦ θεοῦ φωτισμοῦ παραδοχὴν μείζονα)⁶³.

Vale la pena menzionare che questa interpretazione di Simeone di Tessalonica non fu condivisa da tutti gli autori bizantini del suo tempo. Ad esempio, Nicola Cabasila Chamaetos (c.1320-c.1391)⁶⁴ combatté attivamente contro l'opinione che la preghiera dell'anafora di san Giovanni Crisostomo venisse offerta come supplica in favore dei santi e della Madre di Dio nella sua opera *Liturgiae expositio* che Martin Jugie chiama «ammirabile»⁶⁵. Il testo del canone dell'anafora dice:

Ti offriamo inoltre questo razionale sacrificio per (ὕπερ) i defunti nella fede, Progenitori, Padri, Patriarchi, Profeti, Apostoli, Predicatori, Evangelisti, Martiri, Confessori, Temperanti, per ogni spirito giusto uscito da questo mondo nella fede. Specialmente (ti offriamo questo sacrificio) per la santissima, immacolata, benedetta su tutte le creature, gloriosa Signora nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria⁶⁶.

Spiegandolo, Cabasila insisteva che durante la Divina Liturgia noi preghiamo non in favore dei santi ma rendiamo grazie a Dio per loro e li onoriamo⁶⁷; egli riteneva l'opinione opposta come una «blasfemia

⁶³ «Ἐἶτα καὶ μερίδας προσφέρει τῷ Θεῷ, τὴν μὲν εἰς τιμὴν τῆς τοῦ Κυρίου Μητρὸς, τὰς δὲ λοιπὰς ὑπὲρ τῶν ἁγίων, καὶ ἑτέρας ὑπὲρ τε ζώντων καὶ κεκοιμημένων πιστῶν [...] Εἰσὶ τοίνυν αἱ μὲν ὑπὲρ τῶν ἁγίων προσαγόμεναι εἰς δόξαν αὐτῶν καὶ τιμὴν καὶ ἀνάβασιν τῆς ἀξίας καὶ τοῦ θεοῦ φωτισμοῦ παραδοχὴν μείζονα», SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio de divino templo*, 748. Cf. ID., *De sacra liturgia*, 280-281; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 171; R.F. TAFT, «Praying to or for the Saints?», 455.

⁶⁴ Per l'ampia bibliografia su Nicola Cabasila Chamaetos cf. Y. SPITERIS – C.G. CONTICELLO, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 389-395.

⁶⁵ «admirable», in M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 223.

⁶⁶ «Ἐτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικὴς ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων Προπατόρων, Πατέρων, Πατριαρχῶν, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Ἐγκρατευτῶν, καὶ παντὸς πνεύματος δικαίος ἐν πίστει τετελειωμένου. Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης, Δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας», in *La Divina Liturgia*, 98-101; S. PARENTI – E. VELKOVSKA, ed., *L'Euclologio Barberini*, n. 36, 36; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 78. Cf. NICOLA CABASILA, *Liturgiae expositio*, 475-476; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 224.

⁶⁷ Cf. NICOLA CABASILA, *Liturgiae expositio*, 469-478; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 224; ID., *Tractatus de Novissimis*, 170-173; R.F. TAFT, «Praying to or for the Saints?», 454.

(βλασφημία)»⁶⁸. Alla base di questo pensiero dell'autore della *Liturgiae expositio* stava il ragionamento che la supplica per i santi sarebbe vana, loro non hanno bisogno di nulla, perché già hanno ricevuto la ricompensa e il loro stato è di «beatitudine e perfezione (μακαριότητα, καὶ τὴν τελειότητα)»⁶⁹. Perciò si può concludere che Nicola Cabasila non condividesse l'opinione della dilazione della retribuzione piena per i defunti fino all'ultimo giudizio. È da notare che l'insegnamento di Cabasila è piuttosto un'eccezione e non rappresenta la dottrina corrente dei bizantini nel XIV sec.⁷⁰, perciò Eugenia Russell lo chiama «l'unica voce fra i suoi contemporanei»⁷¹.

3. La dilazione della ricompensa dei defunti secondo Giuseppe Briennio

3.1 *L'escatologia intermedia*

L'opinione di Cabasila non fu condivisa neppure dal suo amico Giuseppe Briennio che stette dalla parte di Simeone di Tessalonica⁷². Briennio, che probabilmente fu il capo della scuola patriarcale a Costantinopoli, segretario del patriarca Giuseppe II (1416-1439), consigliere e predicatore ufficiale della corte dell'imperatore Manuele II⁷³, ebbe tra i contemporanei fama di celebre polemista contro i latini e fu chiamato con rispetto «il Maestro»⁷⁴, lasciò un vasto passo sulla sorte dei defunti prima del giudizio finale nella sua *Oratio II. De futuro iudicio*, dove spiegava la dilazione della loro ricompensa nel modo seguente:

Dunque, le anime dei defunti [...] hanno trovato due luoghi per il passaggio

⁶⁸ NICOLA CABASILA, *Liturgiae expositio*, 476.

⁶⁹ NICOLA CABASILA, *Liturgiae expositio*, 476; Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 224-225.

⁷⁰ Nel *Sinaxarion* del *Triodion* del rito bizantino composto nella prima metà del XIV sec. da Niceforo Callisto (c. 1256-c.1335) si trovano i testi che affermano la dilazione della beatitudine perfetta dei giusti fino all'ultimo giudizio, cf. M. JUGIE, «Nicéphore Calliste Xanthopoulos», 449; ID., «La doctrine des fins dernières», 211-212; M. DYKMANS, «De Jean XXII au Concile de Florence», 46-47.

⁷¹ «a unique voice amongst his contemporaries», in E. RUSSELL, «Nicholas Kavasilas Chamaëtos», 123.

⁷² Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas*, 15.

⁷³ Cf. L. BRÉHIER, «Joseph Bryennios», 994-995; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 96; A. RIGO, «L'anno 7000, la fine del mondo», 154-155.

⁷⁴ Cf. G. CAMELLI, «Personaggi bizantini», 100; L. BRÉHIER, «Joseph Bryennios», 993-994; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 95-97; G. PATACSI, «Joseph Bryennios», 79.

(τόπους ἔλαχον εἰς διαγωγίον), quelle dei santi nei cieli (οὐρανοὺς), quelle dei peccatori nel centro della terra, cioè nell'ade (ἄδιον). Le anime dei santi sono state stimate meritevoli di libertà, in realtà hanno tutto il cosmo, e [...] l'Eden, hanno come dimora la regione del piacere (Ἐδέμ, τῆς τρυφῆς τὸ χωρίον ἐνδαιίτημα ἔχουσιν), invece quelle anime condannate rimangono nell'ade fino al giorno del giudizio, sono impedito di uscire di là e di godere sia la luce sia il riposo. Non che prima del giudizio sono punite (οὐχ ὅτι πρὸ τοῦ κριθῆναι κολάζονται). (Infatti, neppure i santi prima del giudizio godono di quei beni eterni, né i peccatori sono partecipi del castigo infinito [οὔτε γὰρ οἱ ἅγιοι τῶν αἰωνίων ἐκείνων ἀγαθῶν ἀπολαύουσι πρὸ τῆς κρίσεως, οὔτε οἱ ἁμαρτωλοὶ τῆς ἀπεράντου κολάσεως ἐν μετουσίᾳ γίνονται]), ma, essendo tenuti in una prigione tenebrosa (ἐν φυλακῇ κατεχόμεναι ζοφερα), hanno come sorveglianti dei demoni volgari, inclementi, crudeli⁷⁵.

Questa descrizione rassomiglia molto ai testi di Simeone di Tessalonica, però il pensiero di Giuseppe Briennio non è così complicato e dettagliato come quello dell'arcivescovo-liturgista⁷⁶.

3.2 *Il destino degli uomini dopo il giudizio finale*

Parlando del giorno del giudizio, «il maestro» trattò la credenza nelle τελώνια τοῦ ἀέρος ed insegnava che esse non prendono parte all'ultimo giudizio come gli accusatori, perché gli stessi demoni-pubblicani saranno esaminati dal Signore-Giudice⁷⁷.

Lo stato dei santi e dei malvagi dopo il giudizio finale venne caratterizzato nell'*Oratio II. De futuro iudicio* con una serie di metafore neotestamentarie. Così, per i giusti sono preparati:

il Regno, il cielo, la nuova Gerusalemme, e il paradiso, la gioia inesprimibile, e la luce senza tramonto, e i beni che l'occhio mai vide, né l'orecchio mai udi,

⁷⁵ «Αἱ μέντοι τῶν οἰχομένων ψυχαὶ, [...] δύο τόπους ἔλαχον εἰς διαγωγίον· αἱ μὲν τῶν ἁγίων τοὺς οὐρανοὺς, αἱ δὲ τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ τῆς γῆς κέντρον, τὸν ἄδιον δηλαδὴ· πλὴν αἱ μὲν τῶν ἁγίων ἐλευθερία τετίμιωνται, ὅτι καὶ πάντα τὸν κοσμὸν, καὶ [...] Ἐδέμ, τῆς τρυφῆς τὸ χωρίον ἐνδαιίτημα ἔχουσιν· αἱ δὲ κατακριθεῖσαι εἰς ἄδου μένειν ψυχαὶ ἕως ἡμέρας τῆς κρίσεως, ἐξελθεῖν ἐκεῖσε ποσῶς, καὶ φωτὸς ἢ τινὲς ἀνέσεως ἀπολαῦσαι κωλύονται· οὐχ ὅτι πρὸ τοῦ κριθῆναι κολάζονται, (οὔτε γὰρ οἱ ἅγιοι τῶν αἰωνίων ἐκείνων ἀγαθῶν ἀπολαύουσι πρὸ τῆς κρίσεως, οὔτε οἱ ἁμαρτωλοὶ τῆς ἀπεράντου κολάσεως ἐν μετουσίᾳ γίνονται) ἀλλ' ὅτι ἐν φυλακῇ κατεχόμεναι ζοφερῶ, φορτικοῦς, καὶ ὠμοῦς, καὶ ἀνελεήμονας ἐπιστάτας τοὺς δαίμονας ἔχουσιν», in GIUSEPPE BRIENNIO, *Τὰ εὐρεθέντα*, II, 392-393; Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 228; ID., *Tractatus de Novissimis*, 70.

⁷⁶ Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 228.

⁷⁷ Cf. GIUSEPPE BRIENNIO, *Τὰ εὐρεθέντα*, II, 389; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 28.

né il cuore dell'uomo mai raggiunse (βασιλεία [...], καὶ οὐρανός, καὶ νέα Ἱερουσαλήμ, καὶ παράδεισος, καὶ χαρὰ ἀνεκκλήπτου, καὶ φῶς ἀνέσπερον, καὶ τὰ ἀγαθὰ, ἃ μῆτε ὀφθαλμὸς εἶδε, μῆτε οὖς ἤκουσε, μῆτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη ποτέ)⁷⁸.

Invece i peccatori li aspetta «la geenna [...] e l'ombra, il verme, lo stridore dei denti, il Tartaro, le catene, il pianto (γέεννα [...] καὶ σκότος, καὶ σκώληξ, καὶ ὀδόντων βρηγγμός, καὶ τάρταρος, καὶ δεσμά, καὶ κλαυθμός)»⁷⁹. Dunque, seguendo la credenza corrente della sua Chiesa, Briennio scelse come definizione principale dello stato dei santi dopo la parusia la metafora *il Regno*, e la *geenna* per indicare lo stato degli empi⁸⁰.

4. Manuele Caleca in polemica contro errores Graecorum circa i novissimi

L'oppositore principale di Giuseppe Briennio fu Manuele Caleca⁸¹, parente del patriarca Giovanni XIV Caleca (1334-1347), che si interessò al pensiero di Tommaso d'Aquino, si convertì al cattolicesimo e diventò un frate domenicano, polemista contro i suoi connazionali separati dalla Chiesa Cattolica Romana⁸². Frate Manuele scrisse contro «il maestro» dei cristiani bizantini un'opera intitolata *Adversus Bryennium*, dove combatté la dottrina palamita e difese la dottrina sul *Filioque*⁸³. Egli fu l'unico teologo latino della sua epoca che intervenne contro la credenza dei bizantini sulla sorte dei defunti⁸⁴.

Caleca contestava l'insegnamento sulla dilazione della retribuzione per i defunti prima del giudizio finale e respingeva le accuse dei greci contro la dottrina sul purgatorio nella parte IV della sua opera maggiore *Contra Graecorum errores libri quattuor*⁸⁵ finita nel 1409, un anno prima della

⁷⁸ GIUSEPPE BRIENNIO, *Tá éῤρεθέντα*, II, 387-388.

⁷⁹ GIUSEPPE BRIENNIO, *Tá éῤρεθέντα*, II, 387.

⁸⁰ Cf. GIUSEPPE BRIENNIO, *Tá éῤρεθέντα*, II, 387.

⁸¹ Cf. G. MERCATI, *Notizie*, 450-454; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 38-39.100-101; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 741.749.

⁸² Cf. R.-J. LOENERTZ, «Manuel Calécas», 195.199-207; ID., *Correspondance de Manuel Calécas*, 16-46; Y. SPITERIS, «La teologia bizantina», 802-804.

⁸³ Cf. MANUELE CALECA, *Adversus Bryennium*, 454-473; G. MERCATI, *Notizie*, 450-454; R.-J. LOENERTZ, «Manuel Calécas», 204-205; ID., *Correspondance de Manuel Calécas*, 38-39.

⁸⁴ Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

⁸⁵ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 225-236; J. GOUILLARD, «Les influences latines», 45; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 267-270.

morte dell'autore⁸⁶.

4.1 *La posizione di Manuele Caleca sullo stato intermedio*

Caleca contrappose alla credenza che prima dell'ultimo giudizio «le anime di coloro, a quali il Signore ha promesso la gioia eterna, sono conservate in qualche luogo (*in loco servatas*) per tanto tempo, e vengono private dei premi dovuti (*praemiis debitis fraudari*)»⁸⁷ come opinione comune di tutta la Chiesa⁸⁸, tale dottrina:

Coloro che escono dalla vita, se non li impediscono alcuni peccati [...] sono i santi e subito godono di una meritata beatitudine (*debita beatitate*), conseguentemente coloro che sono vincolati dai peccati mortali, e perciò indegni della beatitudine, sono trascinati agli eterni tormenti (*aeternos cruciatus*) [...] noi confessiamo che i santi senza dubbio sono vicini agli angeli e godono con essi e guidano la danza in coro, e preghiamo che intervengano per noi⁸⁹.

Probabilmente, Manuele Caleca conosceva bene il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252, perché allo stesso modo del suo confratello del XIII sec. contrastò la dottrina sulla dilazione della retribuzione per i defunti soltanto nella sua forma estrema: che prima della parusia le anime sia dei giusti sia degli empi non hanno la ricompensa e si trovano in certi luoghi dove aspettano la venuta del Signore⁹⁰. Similmente al domenicano - polemista, che scrisse 150 anni prima di lui, Caleca considerava che la beatitudine dei santi non fosse perfetta fino alla risurrezione per tre ragioni: 1) soltanto quando la Nuova Gerusalemme sarà completata da tutti i santi,

⁸⁶ Cf. V. LOCH, *Das Dogma*, 34-41; R.-J. LOENERTZ, «Manuel Calécas», 207; ID., *Correspondance de Manuel Calécas*, 46.

⁸⁷ «aliquo in loco servatas animas tanto tempore praemiis debitis fraudari, quibus Dominus gaudium aeternum repromisit», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 226.

⁸⁸ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 226.

⁸⁹ «eos qui vita excedunt, nisi peccata aliqua impediatur, sanctos debita beatitate statim frui [...], et consequenter mortalibus peccatis obstrictos, atque ideo a beatitudine indignos, ad aeternos cruciatus pertrahi [...], omnino sanctos angelis adesse, et congaudere, et una choreas agree confitemur [...], atque ut pro nobis interveniant precamur», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 225-226. Si è conservata la traduzione latina dell'intero testo del *Contra Graecorum errores* di Manuele Caleca, l'originale greco è pervenuto fino a noi soltanto frammentariamente, cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1251; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 46, no.1.

⁹⁰ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 225-226; PANTALEONE, *Tractatus*, 511.

loro giungeranno insieme alla perfezione⁹¹ secondo «il grande concilio di Dio, e la prescienza all'ineffabile disposizione (*magnum consilium Dei, et praecognitionem, ineffabilemque dispositionem*)»⁹²; 2) se i giusti godessero la beatitudine perfetta subito dopo la morte, «non ci sarà nessuna necessità della futura venuta dell'illustre Salvatore per giudicare il mondo»⁹³; 3) il godimento della beatitudine perfetta presuppone l'integrità dell'essere umano, cioè l'unione dell'anima con il corpo:

l'unione del corpo con l'anima, che sarà universale nella futura risurrezione dei morti, (san Paolo) chiama perfezione (*perfectionem, dixit (sanctus Paulus) animae corporisque unionem, quae universaliter erit in futura mortuorum resurrectione*). Infatti, secondo la parte del corpo i santi non sono beati perché non l'hanno ancora glorificato [...]. Allora l'una e l'altra parte dell'uomo sarà perfetta [...] tutti coloro che risorgono Lo (Cristo) vedranno nel Regno con la gloria [...] avendo ottenuto ora la perfetta beatitudine anche del corpo⁹⁴.

È evidente che l'insegnamento di Caleca era in disaccordo con il dogma promulgato da papa Benedetto XII nella Costituzione *Benedictus Deus* che già alla sua epoca era indispensabile per tutti i cristiani occidentali. Può darsi che il greco convertito non avesse conosciuto questo documento e usò nel trattato *Contra Graecorum errores* soltanto le prove prese dagli scritti dei suoi confratelli domenicani, soprattutto quelli di Costantinopoli.

Colpisce anche il fatto che questi ragionamenti di frate Manuele sono straordinariamente simili agli argomenti di Simeone di Tessalonica⁹⁵.

4.2 La difesa della dottrina sul purgatorio

Nonostante questo, Manuele Caleca propose riguardo all'insegnamento sul purgatorio, l'altra divergenza sulla sorte dei defunti tra Occidente e Oriente cristiano, un'interpretazione completamente conforme alla dottrina

⁹¹ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 227; PANTALEONE, *Tractatus*, 511.

⁹² MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 227.

⁹³ «nullam jam fore necessitatem illustris Salvatoris adventus venturi iudicare mundum», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 227.

⁹⁴ «perfectionem, dixit (sanctus Paulus) animae corporisque unionem, quae universaliter erit in futura mortuorum resurrectione. Nam secundum corporis partem sancti necdum beati sunt, quia ipsum necdum habent glorificatum [...] Cum vero talis unio erit, tunc utraque pars hominis perfecta erit [...] omnes resurgentes in regno cum gloria videbunt eum [...] perfectam jam etiam secundum corpus consecuti beatitudinem», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 226-227; Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511.

⁹⁵ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117; ID., *Responsa ad Gabrielem*, 844; ID., *Expositio divini*, 800.

corrente della sua Chiesa⁹⁶:

Così, in verità tra la beatitudine eterna e l'eterno tormento rimane il terzo luogo (τρίτος [...] τόπος), nel quale tali peccati vengono purificati (ἀμαρτημάτων καθαίρεται). Dicono che questo luogo sia il fuoco (τόπον πῦρ εἶναι), non quel fuoco [...] che la Sacra Scrittura chiama geenna (γεέννης), infatti per quelli che sono stati immersi in quel fuoco una volta non c'è speranza d'emersione, ma un altro fuoco, quello che è chiamato per la catarsi il purgatorio (Καθαρτήριον διὰ τὴν κάθαρσιν); appunto per questo, coloro, che lo raggiungono, vengono purificati come in una fornace. E questo prima dell'ultimo giudizio [...] dopo di questo nessuno sarà purificato ma a ciascuno sarà dato il proprio luogo eterno (τόπον αἰωνίως)⁹⁷.

Manuele affermava che nel purgatorio vanno quelli, che dopo aver confessato i loro peccati, muoiono prima di compiere la soddisfazione. Perciò secondo la giustizia di Dio loro devono scontare questa soddisfazione dopo la morte per mezzo della purificazione e in questo modo giungere alla beatitudine⁹⁸. Dio sa precisamente la misura necessaria del «dolore di purificazione per coloro che [...] hanno bisogno della catarsi [...], sia secondo la proporzione del tempo che del dolore (καθαίρεσθαι ὀδύνην [...] τοῖς δεομένοις καθάρσεως [...] κατὰ τὸ τοῦ χρόνου καὶ τῆς ὀδύνης ἀνάλογον)»⁹⁹.

Tre argomenti principali vennero presentati in favore della dottrina sul purgatorio in *Contra Graecorum errores*:

– se coloro che si sono pentiti soltanto prima della morte e non hanno fatto la soddisfazione per i loro peccati condividessero con i santi la beatitudine subito dopo l'uscita da questa vita, Dio sarebbe ingiusto; oppure Egli sarebbe inclemente se la loro sorte fosse il castigo eterno similmente a quelli che sono morti senza la penitenza¹⁰⁰;

⁹⁶ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 227-236.

⁹⁷ «Οὕτω τοίνυν μεταξύ μακαριότητος καὶ τῆς αἰωνίου καταδίκης τρίτος καταλείπεται τόπος, ἐν ᾧ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀμαρτημάτων καθαίρεται. Ὅν δὴ τόπον πῦρ εἶναι φασιν, οὐκ ἐκεῖνο τὸ πῦρ [...] γεέννης ἢ Γραφή καλεῖ, τοῖς γὰρ ἐν τούτῳ κατακριθεῖσιν οὐκ ἔστιν ἀνάδυσις, ἀλλ' ἕτερον, ὁ Καθαρτήριον διὰ τὴν κάθαρσιν ὀνομάζεται, καὶ τὸ καθάπερ ἐν χωνευτηρίῳ τοὺς εἰσελθόντας καθαίρεσθαι. Καὶ τοῦτο πρὸ τῆς τελευταίας κρίσεως. [...] μετὰ δὲ ταύτην οὐδεὶς ὁ καθαιρόμενος ἔσται, ἐκάστου τὸν οἰκείον ἑαυτῷ τόπον αἰωνίως καθέξοντος», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 232. Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 104.

⁹⁸ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 228-229; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

⁹⁹ MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 232.

¹⁰⁰ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 233; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

– la Chiesa unita con Gesù Cristo non deve avere nessuna macchia in tutti i suoi membri ¹⁰¹;

– la Chiesa sempre prega per i defunti, però «non per coloro che si trovano nella beatitudine (questi, infatti, godono ormai sicuramente la fine desiderata), non per coloro che sono stati giudicati con un eterno supplizio»¹⁰², dunque, queste suppliche sono fatte proprio per coloro che vengono purificati dopo la morte¹⁰³.

Inoltre, per provare il suo pensiero Caleca citò diversi passi scritturistici: 1Cor 3,13-15, Gc 3,2, Gb 14,4, Mt 3,2-3, 1Pt 4,18¹⁰⁴, e si richiamò all'autorità dei padri: Giovanni Crisostomo, Basilio Magno, Gregorio di Nissa, Gregorio il Teologo e Giovanni Damasceno¹⁰⁵.

Manuele rispose alle accuse dei greci che la dottrina sul purgatorio rassomigliasse all'insegnamento di Origene dell'*apocatastasi*, con la dichiarazione che la Chiesa Occidentale «predica la purificazione con il fuoco del purgatorio (*purgatorii ignis [...] purgationem*) prima dell'ultima venuta del Salvatore [...] ai nostri viene incolpato come se affermassimo che dopo il giudizio ci sarà la fine dei tormenti (*finem cruciatuum*). Però certamente è falso pensare in questo modo»¹⁰⁶.

«Ma basti di ciò!»¹⁰⁷, così Manuele Caleca terminava l'argomento sulla sorte dei defunti nel suo trattato *Contra Graecorum errores*.

5. L'influsso del pensiero di Simeone di Tessalonica, Giuseppe Briennio e Manuele Caleca sui dibattiti al Concilio fiorentino

Compiendo la rassegna del pensiero dei tre celebri teologi bizantini della seconda metà del XIV – inizio del XV sec.: Simeone arcivescovo di Tessalonica, Giuseppe Briennio e Manuele Caleca, due rappresentanti della Chiesa bizantina e un frate domenicano, si deve constatare il loro grande influsso sui teologi bizantini e latini che furono gli attori principali dei

¹⁰¹ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 233.

¹⁰² «οὐθ' ὑπὲρ τῶν ἐν μακαριότητι καθεστῶτων (οὗτοι γὰρ τοῦ τέλους ἀδεῶς ἀπολάουσι) οὐθ' ὑπὲρ τῶν ἐν αἰωνία καταδίκη», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 236.

¹⁰³ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 230-233; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

¹⁰⁴ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 235-236; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

¹⁰⁵ Cf. MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 233.236; A. MICHEL, «Purgatoire», 1251.

¹⁰⁶ «purgatorii ignis ante ultimum Salvatoris adventum purgationem praedicat [...] a nostris culpatur, quasi post iudicium finem cruciatuum fore affirmans. Sed falsum profecto est, ita illam sentire», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 236.

¹⁰⁷ «Sed haec hactenus», in MANUELE CALECA, *Contra Graecorum errores*, 236.

dibattiti durante il Concilio di Ferrara-Firenze.

I rappresentanti della Chiesa latina al Concilio, in particolare Giovanni di Torquemada, furono molto vicini al pensiero e attinsero gli argomenti dal trattato *Contra Graecorum errores* di Caleca che fu tradotto in latino su ordine di papa Martino V¹⁰⁸.

Si è saputo che Marco di Efeso scrisse due trattati contro Manuele Caleca¹⁰⁹. Egli conobbe bene le opere di Simeone di Tessalonica¹¹⁰ che diventò una grossa autorità del partito antiunionista che si formò dopo il Concilio fiorentino¹¹¹. I leader di questa frazione Marco Eugenio e il futuro patriarca Gennadio II Scolario furono i discepoli di Giuseppe Briennio¹¹². Quando Briennio morì, Eugenio, ancora un semplice monaco, compose il suo epitaffio e durante le trattative a Ferrara egli, già metropolita di Efeso, celebre teologo e portavoce principale dei bizantini, propose la persona del suo maestro come buon esempio della retta fede¹¹³. Marco di Efeso rimase fedele alla posizione antiunionista di Giuseppe Briennio fino alla sua morte, invece l'imperatore Giovanni VIII, nonostante avesse sempre sottolineato il suo rispetto verso la memoria del «didascalo», non seguì il suo parere riguardo all'unione con Roma¹¹⁴.

¹⁰⁸ Cf. M. VILLER, «La question de l'union», 53; J. GOUILLARD, «Les influences latines», 36; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 46, no.1.

¹⁰⁹ Cf. L. PETIT, «Marc Eugénicos», 1981; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 740-741; Y. SPITERIS, «La teologia bizantina», 803.

¹¹⁰ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 130-131; D. BALFOUR, «Saint Symeon of Thessalonike», 65.

¹¹¹ Cf. M. KUNZLER, *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki*, 328-332.

¹¹² Cf. A. PALMIERI, «Bryennios Joseph», 1158; D. STIERNON, «Joseph Bryennios», 1323.1329; N.B. BASILEIADES, «Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Ἐγγενικός», 41-43; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 414.

¹¹³ Cf. SYROPOULOS, V.12, 266-267; R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 95-96; D. STIERNON, «Joseph Bryennios», 1323;.

¹¹⁴ Cf. R.-J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calécas*, 96.

PARTE SECONDA

**IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE: IL LUOGO DELLA
PROCLAMAZIONE UFFICIALE DELLA DOTTRINA
ESCATOLOGICA DELLA CHIESA BIZANTINA**

CAPITOLO VIII

Lo sfondo storico dei dibattiti sul purgatorio al Concilio d'unione

Eugenio IV (1431-1447)¹, il papa dell'unione di Firenze, approvando nel 1434 il Decreto *Sicut pia mater* sul progetto del Concilio comune con i greci e annunciando il 18 settembre 1437 il trasferimento del Concilio di Basilea a Ferrara con la Bolla *Doctoris gentium*, portò avanti il lavoro per stabilire l'unione della Chiesa, nel quale egli personalmente già aveva partecipato e che aveva avuto inizio al Concilio di Costanza (1414-1418) ed era continuato durante il pontificato di papa Martino V (1417-1431)². In particolare nella Bolla *Doctoris gentium* Eugenio IV disse: «Insistemmo molto al Concilio di Costanza I, e in quel tempo lavorammo abbastanza ancora presso il papa Martino V, di felice memoria, nostro predecessore, affinché avvenisse l'unione della Chiesa che è divisa in due parti con un alto muro»³.

¹ Sulla biografia di papa Eugenio IV e sul suo ruolo nell'unione di Firenze cf. A. CHRETIEN, «Le pape Eugène (1431-1447)», 150-170.352-367; P. MONCELLE, «Eugène IV», 1492-1493; J. GILL, *Eugenius IV*, 15-68.74-77.88-131.169-201; ID., «Pope Eugenius IV», 34-44; J.W. STIEBER, «Christian Unity», 57-73; H. DIENER – B. SCHWARZ, «Das Itinerar Papst Eugens IV», 193-230; M. WATANABE, «Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement», 178-193; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 58-62.72-79.209-223.276-281.

² Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 45.88, 36.91; E. CECCONI, *Studi storici*, I, n. XLII. CLVIII, CXV-CXVI. CCCCXIII; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 763; GIOVANNI DI RAGUSA, *De modo quo Graeci reducendi*, 342.

³ «instetimus multum, in Constantiensi concilio primum, tum etiam apud felices recordationis Martinum papam V predecessorem nostrum satisque laboravimus, ut sublato pariete de medio utriusque ecclesie unio proveniret», in G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n.88, 91.

Anche il testimone oculare del Concilio di Ferrara-Firenze, Silvestro Siropulo, ha dato inizio alle sue *Memorie* con il racconto sugli eventi del Concilio di Costanza⁴.

Dunque, si può considerare che proprio il Concilio tenuto a Costanza divenne il punto di partenza delle trattative preparative dell'unione di Firenze del 1439⁵.

1. I preliminari del Concilio di Ferrara-Firenze (1417-1437)

1.1 *Martino V e «l'affaire» dell'unione ecclesiale*

Con l'elezione di papa Martino V (1417-1431) il Concilio di Costanza pose termine al Grande scisma della Chiesa Occidentale (1378-1417) durante il quale i negoziati per l'unione furono impossibili, nonostante che i contatti tra Occidente e Oriente cristiano continuassero⁶. La vittoria del conciliarismo al Concilio di Costanza (i decreti *Haec sancta* del 1415 e *Frequens* del 1417) diede nuove occasioni per il dialogo con la Chiesa bizantina⁷ per cui l'idea del Concilio ecumenico, come unica possibilità di stabilire l'unione con i cristiani occidentali, divenne fondamentale⁸. Purtroppo, durante il XIV sec. tutte le proposte dei bizantini d'organizzare il Concilio d'unione con la partecipazione del papa di Roma e di tutti i patriarchi orientali furono ignorate dai sommi pontefici che pensavano che i cristiani orientali semplicemente dovessero essere ricondotti in seno alla Chiesa universale (*reductio Graecorum*)⁹.

⁴ Cf. SYROPOULOS, II.5-7, 104-110; N.G. PAŠKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 59.

⁵ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 24; ID., «The Council of Florence», 3-4; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 13-18; N.G. PAŠKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 59.

⁶ Cf. O. Halecki, «Rome et Byzance», 477-532; V. SIBILIO, «Il Concilio di Firenze», 212-213; M.A. RYAN, «Byzantium, Islam», 199-206.

⁷ Cf. A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 32; D.J. GEANAKOPOLOS, «An Orthodox View», 258-259; P. DAMASKINOS, «Via synodica», 378-379.

⁸ Sull'importanza per i greci dell'idea del Concilio ecumenico per lo stabilimento dell'unione ecclesiale cf. G. HOFMANN, «L'idée du Concile œcuménique», 30-31; J. MEYENDORFF, «Projets de concile œcuménique», 159-161; D.M. NICOL, «Byzantine Request», 74-95; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 218-219.222-234; G.R. EVANS, «The Council of Florence», 179-180; J. MEYENDORFF, «Was there an Encounter», 157-159; H. J. SIEBEN, «Die *via concilii*», 27-30.

⁹ Cf. J. GILL, «Two Prejudices Dispelled», 288-289; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 222-228; H. J. SIEBEN, «Die *via concilii*», 27-29.34-35.

Dall'inizio del suo pontificato papa Colonna fu molto favorevole all'unione con i greci. Durante la cerimonia d'intronizzazione di Martino V, il 21 novembre 1417, il capo della delegazione bizantina che fu presente al Concilio di Costanza, Nicola Eudaimonoioannes, intervenne con una proposta d'unione da parte dell'imperatore Manuele II composta da 36 punti¹⁰ che furono tradotti in latino da un frate domenicano d'origine greca, Andrea Crisoberga, futuro arcivescovo di Rodi e attivo partecipante del Concilio di Ferrara-Firenze¹¹.

Questo intervento piacque al papa che in seguito cominciò una serie di trattative con gli imperatori bizantini, di cui la più importante fu l'ambasceria papale a Costantinopoli del 1422 capeggiata da Antonio di Massa¹². I soggetti dei negoziati furono: il luogo del futuro Concilio

¹⁰ Cf. E. CECCONI, *Studi storici*, I, n. XI, XIX-XXX; SYROPOULOS, II, 5, 104-107; J. DARROUZÈS, ed., *Les Regestes*, I, 7, n. 3294, 5; H.-G. BECK, «Byzanz und der Westen», 144; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 17.

¹¹ Il domenicano Andrea Crisoberga, arcivescovo di Rodi, era uno di tre fratelli Crisoberga di origine greca che sotto l'influsso di Demetrio Cidone, il traduttore delle opere di Tommaso d'Aquino in greco, abbandonarono la Chiesa bizantina, si convertirono al cattolicesimo ed entrarono nel convento domenicano di Péra. Per la prima volta il futuro vescovo di Rodi viene menzionato nei documenti ufficiali nel 1410 come professore di filosofia del convento domenicano a Padova. Al Concilio di Costanza Andrea Crisoberga fu il traduttore per la delegazione greca e pronunciò davanti a papa Martino V il discorso a favore dell'unione ecclesiastica. Quando il papa inviò Andrea a Costantinopoli come suo legato nel 1426, egli già aveva i titoli del maestro del Sacro Palazzo e di vicario generale della Società dei frati peregrinanti. Egli ritornò da Costantinopoli nel 1427, nel 1428-1429 fece una nuova missione in Polonia e Lituania, e nel 1430 partecipò alla stipula dell'accordo tra Martino V e la delegazione bizantina. Nel 1429 Crisoberga fu nominato vescovo di Sutri e nel 1432 arcivescovo di Rodi. Nel 1432 Eugenio IV inviò il nuovo arcivescovo di Rodi al Concilio di Basilea, dove egli difendette i diritti del sommo pontefice contro il conciliarismo. Al Concilio fiorentino Andrea Crisoberga partecipò attivamente alle dispute sul purgatorio e sul *Filioque* e mise la sua firma sotto il Decreto sull'unione. Morì probabilmente nel 1456, però le date precise sia della sua nascita che della sua morte sono sconosciute.

Cf. R. COULON, «André de Rhodes», 1696-1700; P. MANDONNET, «André de Constantinople», 1181-1182; V. LAURENT, «L'activité d'André Chrysobergès», 414-438; R.-J. LOENERTZ, «Les dominicains byzantins», 5-61; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 742-743; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 287-315; J. GILL, «Chrysoberges, Andrew», 572.

¹² Sulla storia delle trattative durante il pontificato di Martino V cf. MANSI, XXVIII, 1063-1068; O. RINALDI, ed., *Annales ecclesiastici*, XXVII, 1422°, n. 3-14, 523-528; SYROPOULOS, II, 7-19, 108-123; J. ZHISHMAN, *Die Unionsverhandlungen*, 10-12; M. VILLER, «La question de l'union», 32; R. LOENERTZ, «Les dominicains byzantins», 42-60; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 27-54; ID., «Greek and Latins», 233-235; H.-G. BECK, «Byzanz und der Westen», 145-146; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 18-19; V. LAURENT, «Les préliminaires du Concile de Florence», 5, 19-30; G. PATACSI, «Joseph

d'unione e le dimensioni dell'aiuto finanziario e militare che il sommo pontefice era pronto a concedere ai bizantini¹³. I basileus Manuele II e Giovanni VIII, nonché il patriarca di Costantinopoli Giuseppe II (1416-1439), insistettero che l'unione tra le Chiese sarebbe stata raggiunta soltanto se avesse avuto luogo un Concilio ecumenico a Costantinopoli convocato dall'imperatore dei romei, alla presenza di tutti i patriarchi, per esaminare tutte le divergenze e in condizioni di piena libertà¹⁴. Papa Martino V accettò queste condizioni dei greci già nel 1420¹⁵. Però a causa della costante minaccia turca alla città di Costantinopoli nel 1430, fu stabilito un nuovo accordo secondo cui il Concilio avrebbe avuto luogo «in qualche città, a scelta dell'imperatore dei greci, sulla costa tra la Calabria ed Ancona»¹⁶.

1.2 *I negoziati per l'unione degli anni 1431-1437*

Papa Colonna morì il 20 febbraio 1431, dopodiché la questione dell'unione ecclesiale con i bizantini diventò uno dei fattori principali del dissidio e della competizione tra il nuovo papa Eugenio IV e il Concilio di Basilea che fu convocato da Martino V il 1 febbraio 1431, poco prima della sua morte, con le bolle *Dum onus universalis gregis* e *Nuper siquidem cupientes*¹⁷. Già il 12 novembre 1431 papa Eugenio IV usò il pretesto dell'accordo con il basileus del 1430 per annunciare il trasferimento del Concilio di Basilea a Bologna e per scioglierlo con la Bolla *Quoniam alto* il 18 dicembre 1431¹⁸. Però i padri conciliari rifiutarono d'obbedire alle Bolle

Bryennios et les discussions», 82-87; J.L. BOOJAMRA, «The Transformation of Consiliar Theory», 230-232; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 295-297; H.J. SIEBEN, «Die via concilii», 45-46; N.G. PASKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 72-84.

¹³ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 43-44.47.

¹⁴ Cf. SYROPOULOS, II.8, 110-111; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 34. 43; N.G. PAŠKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 76.

¹⁵ Cf. SYROPOULOS, II.9, 110-111; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 35; N.G. PAŠKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 75-76.

¹⁶ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 26, 20; SYROPOULOS, II.16-19, 116-123; E. CECCONI, *Studi storici*, I, n. VI, XVIII; 55; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 123-124; ID., *Il Concilio di Firenze*, 51.

¹⁷ Cf. COD, 452; J. HALLER, ed., *Concilium Basiliense*, I, 127-159; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 55-99; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 35-71; K.A. FINK, «Eugene IV and the Council of Basel», 473-475.

¹⁸ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n.29.31, 21-22.24-25; J. HALLER, ed., *Concilium Basiliense*, I, 246-247; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 67-69.72-75; L. BILDERBACK, «Eugene IV and the First Dissolution», 246-247; M. WATANABE, «Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement», 179-180; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 72-79.

papali, rivolgendosi al Decreto *Frequens* del Concilio di Costanza, perciò Eugenio IV fu costretto a revocarle e a riconoscere il Concilio di Basilea come Concilio generale con la Bolla *Dudum sacrum* il 15 dicembre 1433¹⁹. Dal 1433 il Concilio di Basilea e il papa mandarono gli ambasciatori a Costantinopoli separatamente, per esempio dal 1433 al 1437 Eugenio IV fu rappresentato alla corte dell'imperatore bizantino da Cristoforo Gataroni, mentre il Concilio inviò la delegazione del vescovo Antonio di Suda, e poi di Giovanni di Ragusa²⁰. I temi dei negoziati furono gli stessi dell'epoca del pontificato di Martino V: il luogo del Concilio d'unione e l'aiuto ai greci contro i turchi.

Nel 1434 gli inviati bizantini: il protonostriario Demetrio Paleologo Metochites, l'archimandrita Isidoro, il futuro metropolita di Kiev e cardinale, e Giovanni Disipatos, stabilirono un accordo con il Concilio di Basilea che fu proclamato col Decreto conciliare *Sicut pia mater* il 7 settembre 1434²¹. Pubblicando questo documento, i padri conciliari espressero il proprio consenso alle insistenze dei greci che:

- «l'unione può essere conclusa solo in un concilio universale, cui partecipino sia la chiesa d'occidente che quella d'orientes»²²;
- questo Concilio avrebbe dovuto essere «universale [...] libero e inviolato [...] senza contesa»²³ ossia «un sinodo cui partecipino il papa, i patriarchi e altri prelati, personalmente o per mezzo di loro rappresentanti [...] una persona doveva poter esprimere liberamente la propria opinione [...] senza

¹⁹ Cf. J. GILL, *Eugenius IV*, 57-58; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 13-15.20.44; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 122-124.

²⁰ Per la storia dettagliata delle trattative degli anni 1433-1437 GIOVANNI DI RAGUSA, *Relatio de missione*, CCCCLXXXVII-DXXII; cf. GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 752-760; GIOVANNI DI RAGUSA, *De modo quo Graeci*, 331-364; J. HALLER, ed., *Concilium Basiliense*, I, 127-159; M. MUGNIER, «L'expédition du Concile de Bâle», 335-350; N. VALOIS, *Le pape et le Concile (1414-1450)*, I, 378-384; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*, 82-89; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 63-98; ID., *Eugenius IV*, 51-58.74-77.88-96; ID., *Constance et Bale-Florence*, 159-164; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 37-47; L. PESCE, «Cristoforo Garatone», 23-93; A. TUILIER, «La mission à Byzance», 137-152; J. HELMRATH, *Das Basler Konzil*, 372-383; J. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *La ecclesiologia de Juan de Ragusa*, 83-104; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 328-331; P. VRANIĆ, «Johannes von Ragusa», 469-481; Z. STRIKA, *Johannes von Ragusa*, 155-185; N.G. PAŠKIN, *Vizantija v evropejskoj politike*, 87-106; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 210-223.

²¹ Cf. COD, 478-482; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 875-878; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 152-153.345-347; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 39-40.

²² «unionem ipsam nisi in synodo universali, in qua tam ecclesia occidentalis quam orientalis conveniat, fieri nullatenus posse», in COD, 478.

²³ «universalis [...] libera et inviolata [...] sine contentione», in COD, 482.

polemica rissosa e offensiva, senza escludere però le discussioni e i confronti necessari»²⁴.

Il Decreto predefinì anche come luoghi possibili del futuro Concilio d'unione: «La Calabria, Ancona, o altra città marittima, Bologna, Milano, o altra città in Italia; fuori Italia, Buda in Ungheria, Vienna in Austria, e per ultimo la Savoia»²⁵. Il Concilio di Basilea s'impegnò a fornire il trasporto e il finanziamento della delegazione greca di 700 persone²⁶ e di mandare due galere grandi e due leggere con 300 arcieri per difendere Costantinopoli contro i turchi²⁷.

Il 15 novembre 1434 papa Eugenio IV ratificò contro voglia il Decreto *Sicut pia mater* ed il 20 luglio 1437 si impegnò a darne piena esecuzione²⁸.

Nell'estate del 1437 il disaccordo tra Eugenio IV e i padri conciliari arrivò al suo culmine. Il 31 luglio 1437, durante la sessione XXVI, il Concilio cominciò ufficialmente un processo contro il papa: con il cosiddetto *Monitorium* o *Citatorium* Eugenio IV fu accusato di rifiutarsi d'osservare i decreti conciliari sulla riforma e fu chiamato a recarsi a Basilea entro sessanta giorni per fare un resoconto delle sue azioni²⁹. Da parte sua, il 18 settembre 1437, il sommo pontefice promulgò la Bolla *Doctoris gentium* sul trasferimento del Concilio da Basilea a Ferrara³⁰. Dopo una lunga lotta negli anni 1434-1437 per tirare i greci dalla sua parte, nell'estate del 1437 il papa e i padri conciliari, ciascuno a nome suo, mandarono due flotte separate per trasportare la delegazione greca al Concilio d'unione, i vascelli papali arrivarono a Costantinopoli il 24

²⁴ «papa et patriarchae sint in dicto synodo per se vel procuratores suos: similiter et alii praelati sint ibidem vere vel repraesentative [...] unicuique liceat libere dicere iudicium suum [...] sine contentione rixosa et contumeliosa: non tamen excluduntur disputationes et collationes necessariae», in *COD*, 482.

²⁵ «Calabria, Ancona, vel alia terra maritima, Bolonia, Mediolanum, vel alia civitas in Italia, Buda in Hungaria, Vienna in Austria, et ad ultimum Sabaudia», in *COD*, 480. Cf. GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 754; ; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 66; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 209.

²⁶ Cf. *COD*, 480; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 752-756; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 877; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 66.

²⁷ Cf. *COD*, 480; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 752-756; J. ZHISHMAN, *Die Unionsverhandlungen*, 71; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 66;.

²⁸ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 45.85, 35-37.84-88; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 763-764; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 68.94; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen*, 40.

²⁹ Cf. GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 1010-1013; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 163; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 46

³⁰ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n.88, 91-99; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 1033-1044; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 38-39.47; ID., «Christian Unity», 68.71-72; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 278-279.

settembre e quelli del Concilio di Basilea il 3 ottobre 1437³¹. Il basileus Giovanni VIII, che non poteva immaginare la realizzazione del Concilio senza la presenza del papa, scelse d'essere portato in Italia con le navi guidate da Antonio Condulmer, il nipote di Eugenio IV, e salpò da Costantinopoli per Venezia insieme a tutta la delegazione bizantina il 27 novembre 1437³².

1.3 *La rottura tra papa Eugenio IV e l'assemblea di Basilea*

Il distacco tra il sommo pontefice e i padri conciliari continuò ad intensificarsi. Il 30 dicembre 1437 Eugenio IV annunciò il trasferimento definitivo del Concilio a Ferrara con la Bolla *Pridem ex justis* sottoscritta da otto cardinali³³. La sua prima sessione fu tenuta l'8 gennaio 1438 nella cattedrale di san Giorgio e fu presieduta dal cardinale Niccolò Albergati³⁴. Un gruppo di padri conciliari di Basilea, tra di loro il presidente del Concilio, il cardinale Giuliano Cesarini³⁵, si sottomise alla decisione del

³¹ Cf. SYROPOULOS, III.12-15, 172-179; GIOVANNI DI RAGUSA, *Relatio de missione*, DXVIII-DXXI; J. HALLER, ed., *Concilium Basiliense*, I, 131; G. BECKMANN, ed., *Relatio dominorum*, 318-337; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 278-280.

³² Cf. SYROPOULOS, IV.1, 196-197; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 98.105-106; D.J. GEANAKOPLOS, *Byzantine East*, 94; J.W. STIEBER, «Christian Unity», 57.68.71-72.

³³ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n.108, 110-112; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 1143-1144; J. GILL, *Eugenius IV*, 103-104; C. BIANCA, «I cardinali al Concilio di Firenze», 167; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 40.49.

³⁴ Cf. COD, 513-514; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 952; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 117-120; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 112-113; P. VITI, «Documenti sul Concilio di Firenze», 939.

³⁵ Giuliano Cesarini nacque nel 1389 (oppure nel 1398) a Roma in una famiglia di nobili impoveriti. Studiò diritto romano e canonico a Perugia, Bologna e Padova, dove ottenne il titolo di dottore *in utroque jure*, dopo di ciò insegnò all'Università di Padova diritto canonico ed ebbe tra i suoi discepoli i futuri cardinali Domenico Capranica e Nicolò di Cusa. Circa nel 1422 Cesarini lasciò la sua cattedra universitaria e cominciò la carriera diplomatica, nel periodo 1422-1431 si occupò principalmente di un'operazione contro gli ussiti, organizzando contro di loro la crociata nel 1431. Ancora nel 1426 Giuliano Cesarini fu elevato alla dignità cardinalizia *in pectore* e nel 1430 fu pubblicamente proclamato cardinale diacono di Sant'Angelo. L'11 gennaio 1431 papa Martino V lo nominò presidente del Concilio di Basilea, e papa Eugenio IV confermò questa nomina. Durante lo scontro tra papa Eugenio IV e i padri conciliari degli anni 1431-1437, il cardinale Giuliano si comportò come un conciliarista moderato, però quando Eugenio IV annunciò il trasferimento definitivo del Concilio a Ferrara, obbedì e arrivò a Firenze il 21 marzo 1439. Cesarini, dal 1435 cardinal prete di santa Sabina, fu uno dei protagonisti del Concilio di Ferrara-Firenze. Il papa delegò proprio Cesarini a pronunciare il discorso solenne all'apertura del Concilio il 9 aprile 1438 ed a proclamare in latino la Bolla sull'unione *Laetentur caeli* il 6 luglio 1439.

papa e si trasferì a Ferrara, ma la maggioranza rimase a Basilea e il 24 gennaio 1438 dichiarò Eugenio IV sospeso da ogni potere spirituale e temporale, proibendo a tutti cristiani di obbedirgli³⁶. Il 15 febbraio 1438, il sommo pontefice promulgò la Bolla *Exposcit debitum*, con cui avvisò che «tutti quelli convenuti a Basilea [...] siano colpiti con la pena della scomunica, con la privazione delle dignità»³⁷, e che tutti i loro atti effettuati dopo il 18 settembre 1438 fossero nulli e illegali³⁸.

L'assemblea di Basilea ignorò questa minaccia e il 25 giugno 1439, durante la sua XXXIV sessione, ruppe definitivamente con papa Condulmer, dichiarando «Gabriele, chiamato in precedenza papa Eugenio IV, [...] scismatico, apostata dalla fede, eretico ostinato [...] privato *ipso jure* del papato e del pontificato romano»³⁹, e il 5 novembre 1439 elesse al suo posto il duca Amedeo VIII di Savoia che si nominò papa Felice V (1439-1449)⁴⁰. La risposta da parte di Eugenio IV venne il 4 settembre 1439 con la Bolla *Moyses vir Dei* approvata dal Concilio di Firenze che proclamò: «Anche adesso decretiamo e dichiariamo che tutto ciò che è stato fatto e tentato dagli uomini empì riuniti a Basilea [...] è tutto nullo, vanno e senza effetto [...] Decretiamo anche e dichiariamo che tutti e ciascuno degli uomini sopraindicati sono stati e sono scismatici e eretici»⁴¹.

Cf. L. PASTOR, *The History of the Popes*, I, 265-268; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 667-668, 672-673; H. FECHNER, *Giuliano Cesarini*; P. BECKER, *Giuliano Cesarini*; R. MOLS, «Cesarini (Julien)», 220-249; J. GILL, «Cardinal Giuliano Cesarini», 95-103; P. DE VOOGHT, «Le cardinal Cesarini», 375-380; E.F. JACOB, «Giuliano Cesarini», 104-121; A. RUSSO, «L'attività del cardinale Giuliano», 260-279; G. CHRISTIANSON, *Cesarini*; A.A. STRAND - K. WALSH, «Cesarini, Giuliano», 188-195; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 64-65.

³⁶ Cf. GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, III, 25; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 953; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 112-114; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 49-50.

³⁷ «omnes et singulos Basilee [...] penas excommunicacionis, privationis dignitatum [...] incidisse», in COD, 519; G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, n. 121, 9; E. CECCONI, *Studi storici*, I, n. CLXXXII, DXLIX.

³⁸ Cf. COD, 519; G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, n. 121, 9; E. CECCONI, *Studi storici*, I, n. CLXXXII, DXLIX; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, III, 55-58; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 956; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 43.

³⁹ GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, III, 226; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 354. Cf. A. BAUDRILLART, «Bale (Concile de)», 124; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 55-56.

⁴⁰ Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 1076-1078; E. MONGIANO, «Felice V (antipapa)», 592-593; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 264; S. SUDMANN, *Das Basler Konzil*, 418-419; F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition*, 49-51.

⁴¹ «Decerentes etiam nunc ac declarantes, quecumque per dictos impios homines Basilee existentes facta et attemptata [...] esse nulla, cassa et irrita [...] Decernimus

La rottura tra Eugenio IV e l'assemblea di Basilea ebbe delle conseguenze negative per la realizzazione dell'unione con i greci. I bizantini avevano bisogno dell'aiuto militare da parte dei sovrani dell'Europa latina, però soltanto il duca Filippo III di Borgogna e René I d'Angiò, re di Napoli, mandarono i propri rappresentanti al Concilio di Firenze, che fu composto principalmente dal clero italiano; gli altri monarchi sostennero l'assemblea di Basilea oppure preferirono una posizione neutrale⁴². Perciò anche dopo l'unione di Firenze i bizantini non ricevettero quell'ausilio che cercavano, andando in Italia al Concilio comune con i latini.

2. La fase iniziale del Concilio di Ferrara

2.1 *L'arrivo della delegazione bizantina*

La numerosa delegazione bizantina composta di circa 700 persone tra le quali vi erano: l'imperatore Giovanni VIII, suo fratello Demetrio, despota di Morea, il patriarca di Costantinopoli Giuseppe II (1416-1439), 20 metropolitani (4 dei quali insieme con il grande protosincello Gregorio Mamme erano i procuratori dei patriarchi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme), arrivò l'8 febbraio 1438 a Venezia e il 4-7 marzo a Ferrara⁴³.

I primi incontri personali di Eugenio IV, che arrivò a Ferrara il 24 gennaio 1438, con il patriarca Giuseppe II e con il basileus Giovanni furono rattristati dai malintesi riguardanti l'etichetta: il patriarca rifiutò di baciare il piede del papa, da parte sua Giovanni VIII protestò contro il progetto di collocare il trono del sommo pontefice in mezzo alla cattedrale di san Giorgio, dove si sarebbero tenute le sessioni conciliari, insistendo che tutti i primi sette Concili ecumenici erano stati presieduti dagli

etiam et declaramus omnes et singulos predictos fuisse et esse schismaticos et hereticos», in *COD*, 533; G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, n.210, 105-106; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 273-275.363-364; Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 1072-1073; F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition*, 49; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 43-44.

⁴² Cf. J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 220-221.271-272; J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 41-42; E. MEUTHEN, «Eugen IV., Ferrara-Florenz», 226-227.

⁴³ Cf. MANSI, XXX, 1219-1221; XXXI(1), 464-474; *AG*, 1-9; *AL*, 16v-17r, 26-27; FANTINO VALLARESSO, *Libellus*, 20, 22; SYROPOULOS, IV.16-30, 212-231; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 960-962; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 117-124; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 11-19; I.G. LEONTIADES, «Die griechische Delegation», 353-354.

imperatori⁴⁴. In ambedue i casi Eugenio IV cedette: Giuseppe II e gli altri rappresentanti della delegazione greca furono dispensati dal baciare il piede del papa, ed inoltre, al centro della cattedrale fu disposto non il trono papale ma la Sacra Scrittura (il Vangelo da parte latina e le Epistole da parte greca)⁴⁵.

La tolleranza di papa Condulmer si spiega con il fatto che egli era estremamente interessato all'unione con i greci perché essa lo avrebbe aiutato a vincere la lotta contro il Concilio di Basilea⁴⁶.

2.2 *L'evoluzione della posizione personale di Eugenio IV*

Si deve notare che la posizione di Eugenio IV circa l'unione con i greci subì una certa evoluzione. Prima di diventare Romano pontefice, Gabriele Condulmer non era stato immediatamente coinvolto nelle trattative con i greci, ma favorì l'unione e diede a Martino V parecchi consigli su questo tema⁴⁷. Nei primi mesi dopo l'elezione, egli dichiarò l'unione con la Chiesa bizantina come una delle priorità del suo pontificato, però la trattò in un modo simile ai suoi predecessori del XIV sec., cioè, come *reductio Graecorum* alla Chiesa universale⁴⁸. Per esempio, nella Lettera del 12 novembre 1431 indirizzata al cardinale Cesarini, nella Bolla *Quoniam alto* del 18 dicembre 1431 e nella Bolla *Existimantes olim* del 15 novembre 1434, parlando dell'unione ecclesiale con i bizantini, papa Eugenio IV usò le espressioni: «riconduzione (*reductio*)» e «fossero ricondotti (*reconducerentur*)»⁴⁹. E inoltre, alla fine della Bolla *Quoniam alto*, s'incontra una frase molto emblematica: «In tutta la società cristiana niente

⁴⁴ Sugli equivoci tra Eugenio IV e i capi della delegazione greca cf. AG, 11; SYROPOULOS, IV.31-33.35, 230-235.240-243; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, III, 25; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 962-963; F. DVORNIK, «Emperors, Popes», 1-23; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 124-127; ID., *Eugenius IV*, 107; ID., «Greek and Latins», 237; ID., *Constance et Bale-Florence*, 214-218; ID., «Joseph II», 99-100; M.V. ANASTOS, «Constantinople and Rome», 1-2; J. DECARREAU, «L'Union des Églises», 62-63; D.J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East*, 94-98; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 19-22.25-26; D.J. GEANAKOPOLOS, «The Council of Florence», 234-238; C.M. RICHARDSON, *Reclaiming Rome*, 57.

⁴⁵ Cf. SYROPOULOS, IV.33-35.40, 234-237.242-245; AG, 9-11.13; R. KAY, «The Conciliar *Ordo*», 209; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 22-26.

⁴⁶ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 45, 36; J. W. STIEBER, «Christian Unity», 58-59; M. WATANABE, «Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement», 178.

⁴⁷ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 45.88, 36.91; J. GILL, *Eugenius IV*, 36; M. DECALUWE, *A Successful Defeat*, 59-60.

⁴⁸ Cf. J. J. GILL, *Eugenius IV*, 183; ID., «Pope Eugenius IV», 38; J.W. STIEBER, «Christian Unity», 60-61.

⁴⁹ G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n.31.45, 24-25.36; GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum*, II, 71; Cf. J.W. STIEBER, «Christian Unity», 60-61.

può essere più santo e desiderabile che il vedere la Chiesa greca [...] ricondotta al rito Romano e alla Chiesa universale, dopo aver abbandonato gli errori (*dimissis erroris reductam videri ad ritum Romane et universalis ecclesie*)»⁵⁰, che certamente era offensiva ed inaccettabile per i bizantini. Però dopo una serie di negoziati con i greci negli anni 1434-1437, papa Condulmer cambiò la sua percezione dell'unione tra le due Chiese⁵¹. L'espressione *reductio* non s'incontra mai nelle Lettere e nelle Bolle papali alla vigilia dell'apertura del Concilio a Ferrara, per di più, nella Bolla *Pridem ex justis* sul trasferimento definitivo del Concilio da Basilea a Ferrara del 30 dicembre 1437 si tratta «della santa unione delle Chiese Occidentale e Orientale (*sancte unionis Occidentalis et Orientalis ecclesie*)»⁵².

2.3 L'apertura solenne del Concilio d'unione

Nella stessa chiave fu redatto anche il Decreto *Magnas omnipotenti Deo* dell'apertura ufficiale del Concilio d'unione a Ferrara che fu solennemente proclamato il 9 aprile 1438 alla presenza della delegazione greca e dei 160 rappresentanti latini dopo la messa pontificale nella cattedrale di san Giorgio⁵³. Così, il Decreto *Magnas omnipotenti Deo* dice:

Ecco, infatti i popoli occidentali e orientali, per tanto tempo separati gli uni dagli altri, affrettarsi a concludere un trattato di concordia e di unità (*unum concordie et unitatis/ εις μίαν ένώσεως και ειρήνης χάριν*), [...] si incontrano personalmente in questo luogo con il desiderio della santa unione (*sancte unionis desiderio/ ένγλας ένώσεως*) [...] Decretiamo e proclamiamo, nel modo e nella forma migliore possibile, col consenso dell'imperatore, del patriarca e di tutti i presenti a questo sinodo, che il sinodo riunito in questa città di Ferrara [...] è sacro, universale, ossia ecumenico (*sacram esse universalem seu ycumenicam synodum/ ιεράν οικουμενικην σύνοδον είναι*)⁵⁴.

⁵⁰ «in tota republica christianorum nichil sanctius nichil optabilius esse posset, quam Grecam ecclesiam [...] dimissis erroris reductam videri ad ritum Romane et universalis ecclesie», in G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 31, 25.

⁵¹ Cf. J.W. STIEBER, «Christian Unity», 58.

⁵² G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, I, n. 108, 111.

Circa la trattazione del termine *unione* (ένώσις, unio) al Concilio fiorentino cf. G. HOFMANN, «Notae historicae de terminologia», 258-260.

⁵³ Cf. SYROPOULOS, IV.48, 252-253; *AG*, 12-18; *AL*, 19r-19v, 30-32; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 405.412-413; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 129-132; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 28-31.

⁵⁴ «Ecce enim Occidentales et Orientales populi diu ab invicem separati unum concordie et unitatis fedus inire festinant [...] sancte unionis desiderio corporaliter hoc in loco conveniunt [...] Omni igitur modo et forma, quibus melius possumus, decernimus et declaramus, accedente consensu dictorum imperatoris et patriarche

Dunque, l'assemblea riunita a Ferrara fu trattata ufficialmente come un Concilio ecumenico di comune accordo della delegazione bizantina e dei rappresentanti dell'Occidente cristiano⁵⁵.

2.4 *La preparazione delle discussioni*

Dopo questa solenne apertura del Concilio i dibattiti ufficiali non iniziarono subito, perché l'imperatore Giovanni VIII, che era molto interessato all'aiuto militare dei sovrani dell'Europa occidentale, insistette a spedirgli delle lettere con l'invito al Concilio di Ferrara e aspettò l'arrivo dei loro rappresentanti per quattro mesi⁵⁶. Si decise di tenere nel frattempo le discussioni non aperte al pubblico sulle divergenze di carattere secondario⁵⁷.

Nel maggio 1438 furono composte due commissioni di dieci membri da etrambe le parti. La parte latina era composta da due cardinali, Giuliano Cesarini e Domenico Capranica, l'arcivescovo di Rodi Andrea Crisoberga, Giovanni di Torquemada e Ambrogio Traversari, il generale dei camaldolesi, e cinque altri⁵⁸. I delegati greci erano: i metropolitani Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, Dositeo di Monembasia, Metodio di Lacedemone e Sofronio di Anchialo, il cartofilace Michele Balsamon, il grande ecclesiarca di Santa Sofia Silvestro Siropolo, due superiori dei

omniumque in presenti existentium synodo, sacram esse universalem seu ycumenicam synodum i hac Ferrariensi civitate (Ἰδοῦ γάρ οἱ δυτικοὶ καὶ ἀνατολικοὶ δῆμοι, ἀλλήλων ἔκπαιλαι διεσχοινισμένοι, εἰς μίαν ἐνώσεως καὶ εἰρήνης χάριν συνδραμεῖν σπεύδουσιν [...] τῇ τῆς ἀγίας ἐνώσεως ἐφέσει, εἰς τουτοὶν συνῆλθον τὸν τόπον [...] Παντὶ γοῦν τρόπῳ καὶ τύπῳ, ὡς ἐνὶ μάλιστα, ἀποφαίνομεν καὶ δηλοποιοῦμεν, προστεθείσης τῆς συναίνεσεως τῶν εἰρημένων, βασιλέως τε καὶ πατριάρχου, καὶ πάντων τῶν ἐν τῇ παρούσῃ, παρεληλυθότων συνόδῳ, τὴν ἱερὰν οἰκουμενικὴν σύνοδον εἶναι ἐν ταύτῃ τῇ πόλει τῆς Φερραρίας)», in *COD*, 521-522; G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, n. 135, 21.23. Cf. *AG*, 16; *AL*, 19v, 31; J. GILL, *Constance et Bale-Florence*, 351-352.

⁵⁵ Sul problema dell'ecumenicità del Concilio fiorentino cf. SYROPOULOS, X.28, 516-519; G. HOFMANN, «L'idée du Concile», 32; B. SCHULTZE, «Das letzte ökumenische Einigungskonzil», 289-309; V. PERI, «Il numero dei concili», 472-484; J. GILL, «Greek and Latins», 241; J. MEYENDORFF, «What is an Ecumenical Council?», 268-269; S. MÖSL, *Das theologische Problem*, 14-15.23-26.42-43; V. PERI, «C'è un concilio ecumenico», 62-69; ID., «Il concilio di Firenze», 197-215.

⁵⁶ Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 963.966; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 132; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 33-34; D. STIERNON, «L'unione greco-latina», 316.

⁵⁷ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 132; ID., «Introductio (De Purgatorio)», VII.

⁵⁸ Cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 967; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 405; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 135; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 37-38.

monasteri di Costantinopoli, il monaco athonita Mosè e Manuele Jagaris, un ufficiale imperiale⁵⁹. Tra di loro il basileus nominò Marco di Efeso⁶⁰ e Bessarione di Nicea i portavoce ufficiali della Chiesa bizantina⁶¹. Le commissioni ebbero delle sedute in privato nella sacrestia della chiesa di

⁵⁹ Cf. SYROPOULOS, V.6, 260-261; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 966; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 414; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 135; J. GILL, «Introductio (De Purgatorio)», VII; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 36.

⁶⁰ Manuele Eugenio nacque a Costantinopoli circa nel 1392, nella famiglia del diacono Giorgio Eugenio, che fu sacellario, grande cartofilace della cattedrale di santa Sofia e maestro della scuola patriarcale, e di sua moglie Maria Louka. Il futuro metropolita studiò con i grandi maestri del suo tempo: Giovanni Cortasmeno, Giorgio Gemisto Pletone. Egli fu il figlio spirituale del patriarca Eutimio II (1410-1416) che lo fece conoscere all'imperatore Manuele II (1391-1425), dopo di che Manuele diventò maestro della scuola patriarcale con il titolo di «notaio dei retori» ed ebbe tra i suoi discepoli Giorgio Scolario, il futuro patriarca Gennadio II. Però nel 1418 il venticinquenne Eugenio lasciò la corte, distribuì la sua proprietà tra i poveri e si fece monaco con il nome di Marco sull'isola di Antigone. Nel 1420 si spostò al monastero di San Giorgio ai Mangani a Costantinopoli. Nella primavera del 1437, poco prima della partenza della delegazione bizantina al Concilio di Ferrara, Marco Eugenio diventò secondo la volontà dell'imperatore Giovanni VIII metropolita di Efeso. A Ferrara-Firenze il nuovo metropolita fu nominato dal basileus «l'esarca del Concilio (ἐξάρχος τῆς συνόδου) [SYROPOULOS, VI. 22, 318; VII. 30, 382]», cioè il suo rappresentante personale e sostituto, e partecipò attivamente a tutte le sessioni e discussioni come portavoce principale dei bizantini. Cf. A.N. DIAMANTOPOULOS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός*, N. KALOGERAS, «Markos Eugenikos», 565-589; ID., *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων*; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, «Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός», 50-69; J. DRÄSEKE, «Markus Eugenicus von Ephesus», 91-106; S. PÉTRIDÈS, «La mort de Marc d'Ephèse», 19-21; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 425-448; L. PETIT, «Marc Eugénicos», 1968-1986; A. SCHMEMANN, «Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός», 34-43.230-241; K. MAMONE, «Μάρκος ὁ Εὐγενικός», 377-404.521-575; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 755-758; J. GILL, «The year of the death», 23-31; A. POGODIN, *Svjatoj Mark Efessky*, 19-33.320-328.360-368; J. GILL, «Mark Eugenicus», 55-64; G. NICOZISIN, *Mark Eugenicus Metropolitan*; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*; ID., «The Career and Political Views», 449-466; D. STIERNON, «Marc Eugénicos», 267-272; N.B. BASILEIADES, «Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός», 29-62; AUXENTIOS BISHOP, «St Mark of Ephesus», 159-166; A. THEODOROU, «Μάρκος Ἐφέσου ὁ Εὐγενικός», 133-158; J. IRMSCHER, «Ἡ ἔκθεσι τοῦ Μαρκοῦ Εὐγενικοῦ», 47-53; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 411-464. Le fonti principali della biografia di Marco Eugenio sono il sinassario e l'acolutia composti da suo fratello Giovanni, cf. L. PETIT, «Acolouthie de Marc Eugenicos», 195-242; S. PÉTRIDÈS, «Le synaxaire de Marc d'Ephèse», 97-107. Per un'ampia bibliografia cf. D. STIERNON, «Marc Eugénicos», 268-269.272; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 461-464.

⁶¹ Cf. SYROPOULOS, V.6, 262-263; L. PETIT, «Introduction», 6; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 136; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47.

san Francesco tre volte alla settimana⁶². Tre notai da ogni parte protocollarono tutte le riunioni; Nicola Sagundino, il segretario del doge di Venezia, fu nominato interprete ufficiale per tradurre dal greco in latino e viceversa⁶³. Dopo quattro incontri furono precisate le divergenze principali tra Oriente e Occidente cristiano: 1) il *Filioque*, l'aggiunta al Simbolo di fede; 2) il sacramento dell'altare; 3) la dottrina sul purgatorio e 4) il primato del vescovo di Roma⁶⁴.

Marco Eugenio e l'imperatore Giovanni, che finalmente concedette il permesso di discutere le questioni dogmatiche, esclusero i punti sul *Filioque* e sugli azzimi, e rimisero ai latini la scelta tra le altre due, questi preferirono trattare la dottrina sul purgatorio⁶⁵.

3. Lo svolgimento dei dibattiti sui temi escatologici

3.1 *I momenti organizzativi delle dispute sul purgatorio*

L'argomento riguardante gli *eschata* fu discusso dalle due commissioni dei dieci a Ferrara dal 4 giugno fino alla metà del luglio 1438⁶⁶. Le riunioni

⁶² Cf. *AG*, 19; *AL*, 20r, 32; SYROPOULOS, V.5.7, 260-263; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 415; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 135.

⁶³ Cf. FANTINO VALLARESSO, *Libellus*, 21; SYROPOULOS, V. 7, 262-263; G. HOFMANN, «Charakter der Sitzungen», 371-372; J. GILL, «The Sources of Acta», 136; F. RODRÍGUEZ, «Las actas del Concilio», 232-233.238-239.

⁶⁴ Cf. SYROPOULOS, V.15, 270-271; A. VOGT, «Florence (Concile de)», 30-31; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 417; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 136-137; S. MÖSL, *Das theologische Problem*, 12.

⁶⁵ Cf. SYROPOULOS, V.16-18, 270-273; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 417-418; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 137; J. DÉCARREAUX, *Les grecs au Concile*, 41.

⁶⁶ Per la bibliografia generale sul Concilio di Ferrara-Firenze cf. C.G. CONTICELLO – V. CONTICELLO, ed., *La théologie byzantine et sa tradition*, II, 468-475. Per le discussioni sul destino dei defunti al Concilio di Ferrara-Firenze cf. *AG*, 19-26; *AL*, 20r. 132v-135v. 150r-v, 32. 225-230. 253-255; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 71-96; SYROPOULOS, V.26-39, 280-293; I.N. OSTROUMOFF, *The History of the Council*, 47-58; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 968-970; M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 402-405; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 269-282; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 385-404; A. D'ALESSANDRO, «La question du Purgatoire», 9-50; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 442-446; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 258-301; ID., «Concilium Florentinum II», 184-243; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 54-56.105-110.136; A. MICHEL, «Purgatoire», 1252-1264; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 418-424; ID., «Formulae praeviae», 337-360; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 423-433; ID., «Introductio», CF B 2.1, XVII-XXIII; C. BOVEE, «De Eschatologie», 172-188; E. CANDAL, «Processus discussionis», 303-340; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139-148; ID., *Constance et Bale-Florence*, 218-220; ID., «Introductio», CF A 8.1, VII-X; J. DECARREAUX, *Les grecs au Concile*, 46-53; P.

dei due comitati ebbero luogo nella sacrestia della chiesa di san Francesco in privato con «la porta chiusa, affinché non fossero disturbati dal popolo»⁶⁷, ma tutto ciò che li fu detto avrebbe dovuto rappresentare la dottrina ufficiale di ambedue le Chiese, anche se sia latini sia i greci consideravano le divergenze escatologiche d'importanza secondaria⁶⁸.

Il basileus Giovanni VIII, che secondo la tradizione bizantina pretese d'essere il presidente del Concilio, controllò tutte le azioni dei rappresentanti greci che da parte loro dopo ogni riunione con i latini gli riportavano un rapporto dettagliato⁶⁹. Silvestro Siropolo descrive questa situazione nel modo seguente: «Andammo poi dall'imperatore per riportargli ciò che era stato detto. Tutto, infatti, dipendeva dal suo giudizio e dalla sua volontà, e senza il consenso e l'ordine dell'imperatore niente si faceva in materia ecclesiastica»⁷⁰.

Il basileus nominò i metropoliti Marco di Efeso e Bessarione di Nicea⁷¹ i portavoce della delegazione bizantina nelle dispute sul purgatorio, così che soltanto loro poterono condurre le discussioni con i latini⁷².

TOCANEL, «Il cardinale Bessarione al Concilio», 54-57; C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 194-200; ID., *Mark Eugenicus*, 75-84; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 1-14; J. JORGENSON, «The Debate», 309-334; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 322-331; ID., «Problèmes de méthode», 251-301; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 125-163; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 186-204; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 19-31; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 452-459; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 103-110.

⁶⁷ «καὶ κλείσαντες τὰς θύρας, ἵνα μὴ συγγέωνται ὑπὸ τοῦ λαοῦ»; «clausa ianua, ne a populo turbarentur», in *AG*, 20. Cf. F. RODRIGUEZ, «Reuniones de confronte de actas», 441.443.

⁶⁸ Cf. J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 46-47; JUGIE, M., *Le schisme byzantin*, 265.

⁶⁹ Cf. SYROPOULOS, V. 14-16, 268-271; J. GILL, «John VIII Paleologus», 119; C.W. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, 138-139.

Sul ruolo dell'imperatore Giovanni VIII al Concilio di Ferrara-Firenze cf. J. GILL, «John VIII Paleologus», 104-124; ID., «The Sources of Acta», 170-175.

Sulle prerogative dell'imperatore bizantino in materia ecclesiastica cf. L. BREHIER, *Le Monde byzantin*, II, 9-16.54-56.61-65.432-442; V. LAURENT, «Les droits de l'empereur», 5-31; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 40-41, no.1.

⁷⁰ «Εἶτα παρεγενόμεθα εἰς τὸν βασιλέα καὶ ἀνηνέγκαμεν τὰ δηλωθέντα· πάντα γὰρ τῆς γνώμης ἐκείνου καὶ τῆς βουλῆς ἐξήρτητο, καὶ ἄνευ τοῦ θελήματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ βασιλέως οὐδέν τι τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐπράττετο», in SYROPOULOS, V. 16, 270-271. Cf. C.W. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, 138.

⁷¹ Bessarione di Nicea, nacque a Trebisonda il 2 gennaio 1402 (oppure 1403) in una povera famiglia di un artigiano. Il suo nome di battesimo era Giovanni oppure Basilio. Circa nel 1416 Giovanni (Basilio) fu mandato a Costantinopoli per studiare nella scuola di retorica di Giorgio Crisococce. Nel 1423 egli diventò monaco e prese il nome monastico di Bessarione, nel 1426 fu ordinato diacono e nel 1431 sacerdote. Nel 1425

Marco Eugenio chiese all'imperatore come si dovesse parlare con i latini, in modo «combattivo e ostinato oppure in maniera diplomatica (ἀγωνιστικώτερον καὶ ἐνστατικῶς ἢ οἰκονομικῶς)»⁷³, al ché l'autocratore rispose: «combattivo (ἀγωνιστικῶς)»⁷⁴. Bessarione dichiarò che non poteva dire nulla sul purgatorio, mentre il metropolita di Efeso affermò: «Però io ho da dire su questo»⁷⁵.

3.2 *L'orazione del cardinale Giuliano Cesarini*

Il cardinale Giuliano Cesarini, il rappresentante principale dei latini che diresse le riunioni sul purgatorio nel giugno-luglio del 1438, le cominciò il

Bessarione tenne il sermone funebre e il panegirico in onore del defunto basileus Manuele II e fu notato da suo figlio Giovanni VIII. Nel 1426 Giovanni VIII affidò a Bessarione la missione diplomatica a Trebisonda. Dal 1431 fino al 1436 studiò nella scuola di Giorgio Gemisto Pletone, che gli comunicò l'ammirazione per la filosofia neoplatonica. Nel 1436 Bessarione fu nominato superiore del monastero costantinopolitano di san Basilio e dopo poco, nel 1437, diventò metropolita di Nicea. Al Concilio di Ferrara-Firenze il metropolita di Nicea cercò dei compromessi con i latini; alle prime sessioni difese la dottrina della sua Chiesa, però nel marzo – aprile del 1439 egli cambiò la sua posizione riguardo al *Filioque* e divenne il protagonista dell'unione. Cf. H. VAST, *Le cardinal Bessarion*; A.I. SADOV, *Vissarion Nikejskij*; N. KALOGERAS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων*; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe*, I; G. MERCATI, «Bessarione, Cardinale», 811-812; A. PALMIERI, «Bessarion (Cardinal)», 801-807; L. BRÉHIER, «Bessarion», 1181-1199; J. MADDOZ, «El Argumento Patrístico», 215-241; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 417-466; R.-J. LOENERTZ, «Pour la biographie», 116-149; ID., «Bessarione», 1492-1498; Z. V. UDAL'ZOVA, «Žyzn' i dejatelnost Vissariona Nikejskogo», 74-97; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 767-769; C. CORSANEGO, «Il Cardinale Bessarione», 280-287; L. LABOWSKY, «Bessarion», 686-696; A. COCCIA, «Vita e opere del Bessarione», 23-51; P. TOCANEL, «Il cardinale Bessarione al Concilio», 52-71; J. GILL, «The Sincerity of Bessarion», 377-392; ID., «Was Bessarion a Conciliarist?», 201-219; ID., «Bessarion», 725-730; E.J. STORMON, «Bessarion before the Council», 128-156; J. GILL, «Cardinal Bessarion», 45-54; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 307-332; L. D'ASCIA, «Bessarione al Concilio di Firenze», 67-77; M. ZORZI, «Cenni sulla vita», 1-19; G. LUSINI, «Recenti studi sul Concilio», 667-684; F.X. MURPHY, «Bessarion, Cardinal», 340-341; A. RIGO, «Bessarione tra Costantinopoli e Roma», 19-68; G.L. COLUCCIA, *Basilio Bessarione*.

⁷² Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 45; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7;.

⁷³ SYROPOULOS, V.26, 280-281. Cf. J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 127.

⁷⁴ SYROPOULOS, V.26, 280-281. Cf. J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 127.

⁷⁵ «Ἀλλ' ἐγὼ ἔχω λέγειν καὶ εἰς αὐτό», in SYROPOULOS, V.26, 280-281. Cf. J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 78.

4 giugno 1438 con un discorso pubblicato da L. Petit: *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis (Oratio latina a Cardinali Cesarini habita)*⁷⁶. Siropolo nonostante la sua posizione antilatina, tenne in gran conto la persona di Cesarini⁷⁷ e caratterizzò tutto ciò che il cardinale disse sul purgatorio come «ampio e logico (πεπλατυσμένως καὶ λογικῶς)»⁷⁸. Cesarini notò che egli aveva fatto soltanto un'introduzione generale al tema, e che Giovanni di Spagna (Torquemada)⁷⁹ che conosceva bene l'oggetto della disputa avrebbe aggiunto i suoi argomenti⁸⁰. Commentando l'orazione sul purgatorio del

⁷⁶ Cf. AG, 19; L. PETIT, – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 1-12; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 418-419; E. CANDAL, «Processus discussionis», 304-306; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139. La maggior parte degli studiosi nella datazione dello svolgimento dei dibattiti sui novissimi seguono gli *Acta Graeca*.

⁷⁷ Cf. SYROPOULOS, V.13.16, 268-269.270-271; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 39. 47.

⁷⁸ SYROPOULOS, V.27. 280-281.

⁷⁹ Giovanni di Torquemada, caratterizzato da alcuni studiosi come «il più grande teologo del suo tempo (H. J. SIEBEN, «Torquemada [Jean de]», 1049)», nacque nel 1388 a Valladolid in Spagna nella famiglia di un militare. In età giovanile entrò nel convento domenicano della sua città, accompagnò il suo provinciale al Concilio di Costanza. Torquemada studiò all'Università di Salamanca, nel 1425 ottenne il dottorato alla Sorbona a Parigi, poi diventò priore del suo convento a Valladolid e nel 1431 fu trasferito a Toledo. Nell'ottobre 1431 il maestro generale lo inviò al Concilio di Basilea come procuratore dell'Ordine, dal 1432 egli fu anche incaricato di rappresentare il re di Castiglia Giovanni II. Al Concilio di Basilea Torquemada si mostrò un fedele difensore del primato papale contro il conciliarismo, perciò papa Eugenio IV lo nominò maestro del Sacro Palazzo nel 1435 e nel 1436 gli concesse il titolo di *Defensor fidei*. Quando Eugenio IV ruppe con il Concilio di Basilea, il maestro del Sacro Palazzo lasciò Basilea e fece diverse missioni diplomatiche. Al Concilio fiorentino egli fu uno dei più considerevoli rappresentanti della parte latina. Il suo contributo principale al lavoro conciliare furono i suoi interventi sul purgatorio e la celebre *Oratio synodalis de primatu*. Morì il 26 settembre 1468. Cf. S. LEDERER, *Der spanische Cardinal*; H. JEDIN, «Juan de Torquemada», 247-278; A. MICHEL, «Torquemada (Jean de)», 1235-1239; J.F. STOCKMANN, *Joannis de Turrecremata*; K. BINDER, «Il Magistero del Sacro Palazzo», 3-24; ID., *Wesen und Eigenschaften*; P. MASSI, *Magisterio infallibile del papa*; M. TADIN, «Juan de Turrecremata», 122-127; V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Noticias y documentos», 53-148; N. LÓPEZ MARTÍNEZ, «El cardenal Torquemada y la unidad de la Iglesia», 45-71; V. PROAÑO GIL, «Doctrina de Juan de Torquemada», 73-96; U. HORST, «Grenzen der päpstlichen Autorität», 361-388; K. BINDER, *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan*; T.M. IZBICKI, *Protector of the faith*; F. CLARAMUNT, *El primado del Romano Pontífice*; H. J. SIEBEN, «Torquemada (Jean de)», 1048-1054; R. HERNÁNDEZ MARTÍN, «El poder en Juan de Torquemada», 43-83; C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, 358-362; F. COURTNEY, «Torquemada, Juan de», 112-113.

⁸⁰ Cf. SYROPOULOS, V.27, 280-281; E. CANDAL, «Introduction», CF B 2.1, XVIII; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 47.

cardinale, il metropolita di Efeso concluse: «il nostro disaccordo su questo punto è piccolo»⁸¹. Dopo di ciò Torquemada intervenne con un discorso orale, il contenuto di cui è attualmente perso insieme con gli Atti originali del Concilio, allo stesso modo come sono andati smarriti i documenti riguardanti la disputa che, secondo Siropolo, accadde durante la riunione successiva, quando Marco Eugenio presentò oralmente l'argomentazione scritturistica e patristica contro l'esistenza del purgatorio, Giovanni di Spagna le si contrappose e Bessarione sostenne la posizione del suo connazionale⁸². Siccome questa discussione fu infruttuosa, il metropolita di Efeso chiese ai latini di dare un'esposizione scritta della loro dottrina e da parte sua promise di preparare la risposta scritta su tutti gli argomenti che avrebbero presentato⁸³. Fino alla fine dei dibattiti sui novissimi a Ferrara ambedue le delegazioni seguirono quest'ordine di scambio reciproco degli argomenti per mezzo di documenti scritti, che Ambrogio Traversari, il superiore generale dei camaldolesi, tradusse dal greco al latino e viceversa, con una discussione posteriore durante le riunioni comuni⁸⁴.

3.3 *La risposta dei greci al discorso di Cesarini*

Sembra che dopo la richiesta di Marco Eugenio i latini fornirono ai bizantini il testo scritto dell'orazione di Cesarini del 4 giugno, perché la risposta successiva dei greci logicamente corrispose a tutti gli argomenti del cardinale. L'imperatore incaricò Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, Siropolo e Gregorio Mamma (Mamme), protosincello e padre spirituale del basileus⁸⁵, di preparare con l'aiuto di un notaio una risposta al discorso dei

⁸¹ «τῆς ἀφηγήσεως τῆς σῆς αἰδεσιμότητος ὀλίγην», in SYROPOULOS, V.28, 281-282. Cf. AG, 20; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 78-79.

⁸² Cf. SYROPOULOS, V.28-29, 282-283, no.1; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 419; E. CANDAL, «Introduction», CF B 2.1, XVIII.

⁸³ Cf. SYROPOULOS, V. 29, 282-283. Secondo gli *Acta graeca* Marco di Efeso propose lo scambio delle presentazioni scritte subito dopo il discorso di Cesarini, cf. AG, 20; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139; F. RODRÍGUEZ, «Reuniones de confronto de actas», 439-440.

⁸⁴ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 139; P. TOCANEL, «Il cardinale Bessarione al Concilio», 55. Infatti, il numero di riunioni fu superiore a quello delle esposizioni scritte, perciò si può concludere che durante alcune sedute ebbero luogo soltanto le discussioni orali o che parecchi discorsi scritti furono smarriti, cf. SYROPOULOS, V, 282, no.1; 287, no.4; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 140.

⁸⁵ Su Gregorio Mamme, che dal 1443 fino al 1450 fu patriarca di Costantinopoli sotto il nome di Gregorio III cf. L. MOHLER, «Zwei unedierte griechische Briefe», 213-218; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*, I, 234-236; R. JANIN, «Grégoire Mammás», 1863-1864; V. LAURENT, «Le vrai surnom», 201-205; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 763-764.

latini⁸⁶. Questa commissione non riuscì a lavorare coordinandosi, perciò il metropolita di Efeso propose che egli e Bessarione avrebbero scritto separatamente il proprio discorso⁸⁷. I testi preparati da Marco Eugenio e da Bessarione, che lavorò insieme con il protosincello Gregorio, furono presentati all'imperatore Giovanni⁸⁸. Quest'ultimo trovò che l'argomentazione e la struttura del documento preparato dal metropolita Marco, che L. Petit pubblicò come *Sanctissimi metropolitani Ephesii Domini Marci Eugenici confutatio articulorum, quos latini exhibuerant, circa purgatorium ignem (Marci Archiepiscopi Ephesii oratio prima de igne purgatorio)*, era più forte e solida, mentre la forma dell'esposizione di Bessarione, che oggi è andata persa, sarebbe da considerarsi più elegante ed eloquente⁸⁹. Giovanni VIII ordinò a Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, Georgio Gemisto Pletone ed a Giorgio Amirutzes di preparare un nuovo testo che avrebbe dovuto racchiudere i passi migliori delle opere sopraccennate⁹⁰. Il metropolita di Efeso rifiutò di partecipare a questa commissione, argomentando che all'inizio il basileus gli aveva promesso che proprio il suo testo sarebbe stato consegnato ai latini⁹¹. Secondo Siropolo «a causa di ciò cominciò lo scandalo tra l'Efesino e il Niceno»⁹².

Il 14 giugno 1438, alla sessione comune con i latini, Bessarione di Nicea espose l'orazione conosciuta come *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio a Bessarione Nicaeno recitata die 14 iunii 1438 (Oratio graeca a Bessarione et Ephesino composita et a Bessarione recita)* che fu il risultato del lavoro comune della commissione bizantina⁹³.

⁸⁶ Cf. SYROPOULOS, V.30, 282-283; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 420; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47-48.

⁸⁷ Cf. SYROPOULOS, V.30, 282-285; Z.V. UDAL'ZOVA, «Bor'ba vizantijskikh partij», 121; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 47-48.

⁸⁸ Cf. SYROPOULOS, V.30, 284-285; A.I. SADOV, *Vissarion Nikejskij*, 27; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 48.

⁸⁹ Cf. PO, XV, 39-60; SYROPOULOS, V.30, 284-285; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 424; P. TOCANEL, «Il cardinale Bessarione al Concilio», 55-56.

⁹⁰ Cf. SYROPOULOS, V.30, 284-285; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 420; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 48.

⁹¹ Cf. SYROPOULOS, V.29, 282-283; A.I. SADOV, *Vissarion Nikejskij*, 29; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 48-49.

⁹² «Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἤρξατο τὸ σκάνδαλον μεταξύ τοῦ Ἐφέσου καὶ τοῦ Νικαίτας», in SYROPOULOS, V.31, 284-285; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 129.

⁹³ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 13-31; A. MICHEL, «Purgatoire», 1253-1256; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 425-428; ID., «Processus discussionis», 309-313; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 140.

3.4 *L'orazione di Giovanni di Torquemada. Il distacco tra i portavoce bizantini*

La riunione seguente ebbe luogo il 25 giugno, e il 27 giugno Giovanni di Torquemada, elogiato dall'antiunionista Siropolo, ribattè agli argomenti presentati da Bessarione con la sua *Latinorum responsio ad libellum a graecis exhibitum circa purgatorium ignem (Oratio latina a Ioanne de Turrecremata recitata)*⁹⁴. Il maestro del Sacro Palazzo esortò Marco di Efeso a presentare la dottrina dei greci sul destino dei defunti, rilevando che tutti i discorsi dei bizantini erano composti soltanto per confutare gli argomenti degli oppositori, senza chiarire la propria posizione⁹⁵. Il metropolita di Efeso rifiutò di farlo tenacemente perché l'imperatore Giovanni aveva proibito ai delegati greci di discutere l'insegnamento della loro Chiesa sugli *eschata* durante le riunioni comuni con i latini⁹⁶. Dopodiché il metropolita Bessarione per mostrare che egli non sosteneva il metropolita Marco proclamò:

Ho il potere di far conoscere la mia opinione personale. Dunque, affermo e credo che le anime dei santi hanno ricevuto i beni che erano riservati (ἐπέκειντο αὐταῖς ἀγαθὰ) per loro e quelle dei peccatori i castighi (ἀμαρτωλῶν τὰς κολάσεις). Gli manca solo di riprendere i loro corpi nei quali loro hanno vissuto in questa vita. Allora i giusti (δίκαιοι) saranno nei loro corpi anche in delizie (ἐν τῇ ἀπολαύσει καὶ τότε μετὰ τῶν σωμάτων) ed i peccatori con i loro corpi nei tormenti. Questo arriverà alla seconda venuta di Cristo (ἐν τῇ δευτέρᾳ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ)⁹⁷.

Dopo aver fatto questa dichiarazione, Bessarione di Nicea che sedette accanto a Marco Eugenio si spostò e si collocò vicino ai senatori greci, per

⁹⁴ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 32-59; SYROPOULOS, V. 34, 288-289; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 421; E. CANDAL, «Processus discussionis», 313; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 140.

⁹⁵ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.2, 33; SYROPOULOS, V.32, 286-287; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 421-422; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 140.

⁹⁶ Cf. SYROPOULOS, V.32, 286-287; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 421-422; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 140; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 129-130.

⁹⁷ «Λέγω τοίνυν καὶ δοξάζω, ὅτι καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων ἀπέλαβον ἃ ἐπέκειντο αὐταῖς ἀγαθὰ, καὶ αἱ ἀμαρτωλῶν τὰς κολάσεις· τοῦτο δὲ λείπεται μόνον, ἵνα προσλάβωνται καὶ τὰ σώματα μεθ' ὧν ἐν τῷδε τῷ βίῳ ἐπολιτεύσαντο, καὶ οἱ μὲν δίκαιοι ὦσιν ἐν τῇ ἀπολαύσει καὶ τότε μετὰ τῶν σωμάτων, οἱ δὲ ἀμαρτωλοὶ ὑπάρχωσι σὺν τοῖς σώμασιν ἐν τῇ κολάσει, καὶ τοῦτο γενήσεται ἐν τῇ δευτέρᾳ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ», in SYROPOULOS, V.33, 288-289; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 422.

manifestare in questo modo il suo disaccordo e distacco dall'Efesino⁹⁸. In seguito egli non intervenne nelle dispute sulle divergenze escatologiche e criticò soltanto la posizione del metropolita Marco fra i denti⁹⁹. Avendo paura che questa «grande divisione (μεγάλην διαίρεσιν)»¹⁰⁰ tra i portavoce dei bizantini avrebbe provocato una «catastrofe (καταστροφή)»¹⁰¹, Silvestro Siropolo e il metropolita di Lacedemone Metodio chiesero al patriarca Giuseppe di riconciliare i due metropoliti; il patriarca promise di farlo, ma in realtà non fece niente¹⁰².

Secondo il racconto di Siropolo, la causa della divisione tra i due protagonisti bizantini riguardava le ambizioni personali, le mutue offese e l'orgoglio di tre persone: Marco di Efeso, Bessarione di Nicea e Gregorio Mamme¹⁰³. Il grande ecclesiarca vide la radice dell'ostilità tra di loro negli eventi che ebbero luogo alla vigilia del Concilio, quando il metropolita Marco s'indignò perché Gregorio Mamme fu nominato procuratore del patriarca di Alessandria ed egli di quello di Antiochia, perciò egli, il metropolita, al Concilio sarebbe stato inferiore ad un semplice prete monaco¹⁰⁴. Dopo questo incidente il grande protosincello per qualsiasi motivo esprimeva disaccordo con l'opinione del metropolita di Efeso e istigò Bessarione contro il suo collega¹⁰⁵. Ciò non fu difficile dopo il rifiuto di Eugenio di collaborare alla compilazione del primo discorso scritto dei bizantini contro la dottrina del purgatorio e sfociò in un conflitto e distacco completo tra i portavoce ufficiali dei greci.

Nondimeno, la maggior parte degli studiosi contemporanei, sia cattolici che ortodossi, considerano che il disaccordo e il conflitto tra Marco Eugenio e Bessarione di Nicea si verificò non soltanto a causa di offese personali ma perché loro appartenevano a correnti diverse della teologia bizantina: il metropolita di Efeso era un esicasta e palamita, invece il metropolita di Nicea era un umanista appassionato di filosofia che si

⁹⁸ Cf. SYROPOULOS, V.33, 288-289; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 50; Z.V. UDAL'ZOVA, «Bor'ba vizantijskijh partij», 121; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 130.

⁹⁹ Cf. SYROPOULOS, V.35, 288-291; A.I. SADOV, *Vissarion Nikejskij*, 32; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 51.

¹⁰⁰ SYROPOULOS, V.35, 288-289.

¹⁰¹ SYROPOULOS, V.35, 288-291. Cf. C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 53.

¹⁰² Cf. SYROPOULOS, V.35-36, 290-291; I.N. OSTROUMOFF, *The History of the Council*, 57; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 51.⁴

¹⁰³ Cf. SYROPOULOS, V.30-36, 284-291; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 48-52; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 53-54.

¹⁰⁴ Cf. SYROPOULOS, IV.49, 252-253; V.31, 284-285; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 49; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 53.

¹⁰⁵ Cf. SYROPOULOS, V.31, 286-287; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 968-969; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 49-50.

contrapponeva alla dottrina di Gregorio Palamas¹⁰⁶. Per esempio John Meyendorff affermava: «due teste teologiche della delegazione greca [...] furono determinate dalla grande separazione che si era stabilita in Bisanzio nel XIV sec. al livello del metodo teologico tra “umanisti” e palamiti»¹⁰⁷.

L'unico che si è contrapposto a questa opinione e insistette che Bessarione non era un antipalamita prima del Concilio fiorentino fu André de Halleux. Egli si basava sul fatto che la teoria dell'antipalamismo bessarioniano preconciare era stata costruita soltanto su una prova, e cioè sulla lettera *De divina essentia et operatione* dell'arcivescovo Andrea di Rodi¹⁰⁸. Questa lettera edita da Emmanuele Candal fu scritta alla fine del dicembre 1437 – inizio del 1438 e indirizzata presumibilmente a Bessarione di Nicea¹⁰⁹. Prima di tutto de Halleux mise in dubbio che proprio il metropolita di Nicea sia stato l'autore del passaggio che viene citato nella lettera di Andrea Crisoberga¹¹⁰, dove il corrispondente dell'arcivescovo di Rodi gli chiede di chiarire la dottrina sull'essenza e le energie divine alla base dell'insegnamento di Tommaso d'Aquino¹¹¹. L'autore di questa citazione affermava che nella Chiesa greca «fu confermato e dichiarato che l'essenza divina (deve) essere pensata differente della sua divina energia (ἐβεβαιώθη καὶ ἀπεφάνθη διάφορον οἶεσθαι τὴν θεϊὰν οὐσίαν τῆς θείας ἐνεργείας αὐτῆς)»¹¹², ma era l'epoca quando nella Chiesa bizantina soltanto «la divinità treipostatica

¹⁰⁶ Questa posizione si trova cf. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe*, I, 95-96; E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 341-342; ID., «Bessarion Nicaenus in Concilio», 430-431; ID., «Processus discussionis», 320.326; A. SCHMEMANN, «Ὁ ἄγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός», 233-234.237; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 266; J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, 85; V. LAURENT, ed., *Le «Mémoires»*, 293, no.5; J. GILL, «The Sincerity of Bessarion», 381-382; ID., «Was Bessarion a Conciliarist?», 207-208; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 61-63.107; M. KUNZLER, «Die Florentiner Diskussion», 335.

¹⁰⁷ «les deux tête théologiques de la délégation grecque [...] furent déterminées par la grande séparation qui s'est établie à Byzance au XIV^e siècle sur le plan de la méthode théologique, entre "humanistes" et palamites», in J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, 85. Cf. M. KUNZLER, «Die Florentiner Diskussion», 334.

¹⁰⁸ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 307-332.

¹⁰⁹ Cf. E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 329-371; J. KUHLMANN, *Die Taten*, 110; E.J. STORMON, «Bessarion before the Council», 143-145; A. RIGO, «Bessarione tra Costantinopoli e Roma», 26.

¹¹⁰ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 310. 313-322.

¹¹¹ Cf. E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 344-349; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 308, 311.

¹¹² E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 346; Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 311.

(τρισυπόστατον θεότητα)»¹¹³ era considerata «increata (ἄκτιστον)»¹¹⁴ e le sue perfezioni erano pensate identiche ad essa¹¹⁵, perciò si vedeva una rottura con la tradizione¹¹⁶. L'autore di queste righe scriveva che se la sua Chiesa «è caduta una volta, noi dubitiamo che essa adesso resti nella verità (ἅπαξ ἠπατήθη, νῦν ἡμῖν ἀμφιβολόν ἐστι εἰ ἐν τῇ ἀληθείᾳ μένει)»¹¹⁷. Basandosi sugli *Acta graeca* e sulle *Memorie* di Siropolo, frate André dimostrò che prima del Concilio fiorentino Bessarione non poté essere un opponente del dogma sulla distinzione tra la divina essenza e le divine energie che fu solennemente proclamata dalla Chiesa bizantina ai Concili palamitici del XIV secolo e non potette esprimere la sua opposizione su questa dottrina così apertamente nella lettera ad un vescovo latino¹¹⁸. André de Halleux ha fatto vedere che il passaggio sopracitato fu nient'altro che la parafrasi di un frammento preso dall'opera *De essentia et operatione* di Manuele Caleca¹¹⁹. Secondo de Halleux la prima opera antipalamita di Bessarione è l'*Apologia inscriptionum Vecci contra Palamam* che fu scritta probabilmente dopo il Concilio di Ferrara-Firenze, alla fine del 1439¹²⁰.

Anche se nel conflitto tra Marco Eugenio e Bessarione di Nicea ci fu qualche elemento di discordia teologica, esso riguardò non la dottrina

¹¹³ E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 346; Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 312.

¹¹⁴ E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 346; Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 312.

¹¹⁵ Cf. E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 346; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 312.

¹¹⁶ Cf. E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 346-348; Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 312-313.

¹¹⁷ E. CANDAL, «Andreae Rhodiensis», 348; Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 313.

¹¹⁸ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 317.322-331. Questo pensiero è condiviso anche da Antonio Rigo, però egli non mette in dubbio la paternità bessarioniana del passo citato nella lettera dell'arcivescovo Andrea di Rodi cf. A. RIGO, «Bessarione tra Costantinopoli e Roma», 26-29.

¹¹⁹ Cf. MANUELE CALECA, *De essentia et operatione*, 283-428; G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie*, 221; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 318-320.

¹²⁰ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 331-332. Sulla datazione e sul contenuto dell'*Apologia inscriptionum Vecci contra Palamam*, cf. BESSARIONE DI NICEA, *Apologia*, 243-310; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 767; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 431-433; Z.V. UDAL'ZOVA, «Žyzn' i dejatelnost Vissariona Nikejskogo», 93; J. GILL, «The Sincerity of Bessarion», 387-388; ID., «Was Bessarion a Conciliarist?», 208-209; L. D'ASCIA, «Bessarione al Concilio di Firenze», 67. Antonio Rigo considera che l'*Apologia inscriptionum Vecci contra Palamam* fu scritta durante il Concilio nella primavera del 1439, cf. A. RIGO, «La refutazione di Bessarione», 283-294; ID., «Bessarione tra Costantinopoli e Roma», 32.

palamitica ma la questione della pienezza della beatitudine dei giusti e del castigo degli empì prima della parusia. Proprio a questo tema fu dedicato il discorso che il metropolita di Nicea presentò come sua opinione personale prima di cambiare il posto nella sala delle riunioni, in segno di disaccordo con il metropolita di Efeso¹²¹. Secondo gli *Acta graeca* Bessarione espose simili idee ancora durante la seduta del 14 giugno 1438, quando egli intervenne con la risposta ufficiale dei greci sugli argomenti di Cesarini¹²². Quella volta, dopo la presentazione del documento scritto, il futuro cardinale dichiarò che «le anime dei santi hanno ricevuto le perfette corone nei cieli (ἀγίων ψυχὰι τέλειον ἀπέλαβον τὸν στέφανον ἐν οὐρανοῖς)»¹²³, a loro manca soltanto il vestirsi nei propri corpi «per essere lieti nell'eternità (αἰωνίως εὐφρανθήσονται)»¹²⁴. Bessarione riteneva che i latini avessero una dottrina simile, perciò disse: «Così la Chiesa greca predica, pensa similmente agli itali e confessa ad alta voce (οὕτω φάλλει καὶ ἡ ἐκκλησία τῶν Γραικῶν, καὶ τῶν Ἰταλῶν ὁμοίως τοῦτο δοξάζει καὶ ὁμολογεῖ μεγαλοφώνως)»¹²⁵. Però precisò subito che alcuni greci avevano una dottrina diversa, credendo che le anime dei santi non abbiano ancora ottenuto la beatitudine perfetta, che «loro sono in un posto particolare e sono lieti, sapienti che gli attende d'ottenere i beni e il Regno di Dio (εἰς ἴδιον τόπον εἰσὶ καὶ εὐφραίνονται, ἐνθυμούμενοι ὅτι μέλλουσιν ἀπολαβεῖν τῶν ἀγαθῶν καὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)»¹²⁶; e che le anime dei peccatori «vanno in un posto tenebroso, in un posto di tristezza, si tormentano parzialmente e si puniscono privati della luce divina (πορεύσονται ἐν τόπῳ σκοτεινῷ, ἐν τόπῳ λύπης, καὶ λυποῦνται μερικῶς καὶ κολάζονται ὑστερούμενοι τοῦ θείου φωτός)»¹²⁷. Proprio contro questa dottrina della Chiesa greca i polemisti latini intervennero, cominciando dal XIII secolo.

3.5 *La fase finale delle dispute sul purgatorio nel 1438*

Uno dei greci che credevano in questo era Marco Eugenio. Egli espresse pensieri simili nella sua *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altera ad latinos responsio in qua veram ecclesiae graecae doctrinam exponit* che fu esposta alla seduta comune,

¹²¹ Cf. SYROPOULOS, V.33, 288-289; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 422.

¹²² Cf. AG, 22-23.

¹²³ AG, 23.

¹²⁴ AG, 23.

¹²⁵ AG, 23.

¹²⁶ AG, 23.

¹²⁷ AG, 22.

probabilmente prima del 30 giugno, quando il basileus finalmente concesse il permesso di promulgare la dottrina greca sul destino dei defunti e autorizzò ad effettuarlo proprio il metropolita di Efeso¹²⁸. Successivamente il portavoce bizantino approfondì la sua argomentazione sulla dilazione della ricompensa per i defunti fino all'ultimo giudizio nella *Eiusdem responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis (Responsio quibusdam quaesitis latinis ab Ephesino data)*¹²⁹. Con questo documento Marco Eugenio rispose alle quattordici domande poste dall'arcivescovo Andrea di Rodi che fu il protagonista da parte dei latini durante l'ultima fase dei dibattiti sui novissimi a Ferrara¹³⁰. Come testimonia Siropolo, Andrea Crisoberga produsse forti argomenti a favore dell'insegnamento latino: egli si riferì alla 1Cor 3,15, citò alcuni passi di Gregorio di Nissa e insistè che Basilio Magno avesse familiarità con l'opinione di suo fratello e la condividesse¹³¹. Poi l'arcivescovo di Rodi chiese ai rappresentanti greci di chiarire la dottrina della Chiesa bizantina sulla divina essenza e le divine energie, ma loro rifiutarono di farlo perché l'imperatore aveva vietato rigorosamente di discutere questo tema¹³².

Dopo aver raccontato questo evento, il grande ecclesiarca Silvestro Siropolo notava nelle sue *Memorie*: «Così finirono le discussioni sul purgatorio. Non ci furono più riunioni e la questione restò senza conclusione»¹³³.

3.6 *La formula comune dell'assemblea dei delegati greci*

Siropolo non fece menzione dell'assemblea comune dei delegati greci del 16-17 luglio 1438, invece proprio questo avvenimento segnò la fine

¹²⁸ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 61-103; SYROPOULOS, V. 37, 290-291; A. MICHEL, «Purgatoire», 1259-1261; E. CANDAL, «Processus discussionis», 315-318; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141.

¹²⁹ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 104-120.

¹³⁰ Cf. SYROPOULOS, V.37, 290-291; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261-1262; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 340-342; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-325.

¹³¹ Cf. SYROPOULOS, V.38, 292-293; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 423; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 52-53.

¹³² Cf. SYROPOULOS, V.38, 292-293; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 346-347; ID., «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 423; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 324-326.

¹³³ «Καὶ ἐν τούτοις ἐπαυσαν καὶ αἱ περὶ τοῦ πουργατορίου διαλέξεις· οὐκέτι γὰρ συνήλθομεν, ἀλλ' οὐδὲ συμπέρασμα τι γέγονε περὶ αὐτοῦ», in SYROPOULOS, V. 39, 292. Cf. J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 53.

delle discussioni sul destino dei defunti a Ferrara secondo gli *Acta greca*¹³⁴. Il 16 luglio l'imperatore convocò i vescovi (ἀρχιερεῖς)¹³⁵ greci a riunirsi nella residenza del patriarca e gli pose la domanda: «I santi hanno ricevuto i beni perfetti, oppure non li hanno ricevuti? (εἴπερ οἱ ἅγιοι ἀπέλαβον τῶν ἀγαθῶν τελείως, ἢ οὐκ ἀπέλαβον)»¹³⁶. Quando furono letti tanti testi patristici, Giovanni VIII ordinò a ciascuno di presentare la sua posizione per iscritto¹³⁷. Furono date tre risposte:

- 1) «non li hanno ottenuti (οὐκ ἀπέλαβον)»¹³⁸, alla base di Eb 11,39-40;
- 2) «le anime dei santi (già) hanno ricevuto i beni perfetti, e hanno ricevuto la corona perfetta nei cieli, e si tengono immediatamente presso la Trinità (τελείως αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων ἀπέλαβον τὰ ἀγαθὰ, καὶ τέλειον ἀπέλαβον τὸν στέφανον ἐν οὐρανοῖς, καὶ ἀμέσως τῇ Τριάδι παρίστανται)»¹³⁹. Questo è molto conforme alla dottrina della Chiesa occidentale;
- 3) «sono in un luogo di riposo, soltanto che vedono e godono poco (ἐν τόπῳ εἰσὶν ἀναπαύσεως, καὶ βλέπουσι μόνον καὶ εὐφραίνονται μικρόν)»¹⁴⁰.

Il giorno seguente i convocati tentarono di elaborare una formula comune che provocò «una grande controversia (πολλῆ [...] φιλονεικία)»¹⁴¹. Finalmente riuscirono a concordare una formula secondo la quale:

(i santi) hanno ricevuto e non hanno ricevuto (i beni eterni). Le anime li hanno ricevuti perfettamente in tanto che anime (ἀπέλαβον μὲν τελείως αἱ ψυχαὶ καθὸ ψυχαί), ma più perfettamente li riceveranno alla risurrezione con i propri corpi, e allora risplenderanno come il sole e come la luce (τότε λάμψουσιν ὡς

¹³⁴ Cf. AG, 25-26; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 347-349; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-320. 325-326; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141.

¹³⁵ AG, 25.

¹³⁶ AG, 25; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 348; Cf. G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 423; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 133.

¹³⁷ Cf. AG, 25; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 348; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141; P. TOCANEL, «Il cardinale Bessarione al Concilio», 57.

¹³⁸ AG, 25; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 348. Cf. J. GILL, «Introductio», CF A 8.1, IX; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 323.

¹³⁹ AG, 25; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 348. Cf. G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 424; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 323.

¹⁴⁰ AG, 25. Cf. G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 424; J. GILL, «Introductio», CF A 8.1, X; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 323.

¹⁴¹ AG, 25; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 255; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 349. Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141.

ὁ ἥλιος, ἡ καὶ ὡς τὸ φῶς), che emanava (ἐλαμψεν) il nostro Signore Gesù Cristo sul monte Tabor¹⁴².

Questo testo fu un tentativo di dare una risposta alla domanda del basileus come compromesso per non negare apertamente la dottrina dei latini e non abbandonare completamente la credenza della Chiesa greca che la ricompensa perfetta verrà soltanto con il giudizio finale. Interessante notare che l'ultima parte della formulazione fu composta in termini prettamente palamitici, perciò si può concludere che André de Halleux aveva ragione quando affermava che la dottrina di Gregorio Palamas non fu il punto di controversia tra i delegati bizantini a Ferrara¹⁴³. Il disaccordo era la questione della compiutezza della ricompensa prima della parusia.

3.7 *L'elaborazione della formula di concordia nel giugno 1439*

Secondo i racconti che si trovano nelle fonti principali sulla storia del Concilio, le dispute sul destino dei defunti furono interrotte dopo l'assemblea del 17 luglio 1438 e furono riprese dopo un anno, quando il Concilio era stato spostato per ragioni finanziarie a Firenze nel gennaio-febbraio del 1439¹⁴⁴. Il 9 giugno 1439, un giorno dopo il raggiungimento della concordia sul *Filioque*, papa Eugenio IV invitò ai suoi appartamenti i quattro metropolitani greci: Isidoro di Kiev, Bessarione di Nicea, Doroteo di Trebisonda e Doroteo di Militene per discutere le altre tre divergenze principali che ancora rimanevano¹⁴⁵. I metropolitani bizantini risposero al papa che la definizione circa il purgatorio era già stata elaborata e presentarono il testo seguente:

Le anime dei giusti hanno ricevuto la corona perfetta nei cieli (τέλειον ἀπέλαβον τὸν στέφανον ἐν οὐρανῶις), in quanto sono anime (καθόσον εἰσὶ ψυχαί); e (le anime) dei peccatori (hanno ricevuto) il castigo perfetto (τελείαν κόλασιν). Quanto alle medie (μέσαι), esse si trovano in un luogo di tortura (ἐν

¹⁴² «ἀπέλαβον καὶ οὐκ ἀπέλαβον· καὶ ἀπέλαβον μὲν τελείως αἱ ψυχαὶ καθὼ ψυχαί, μέλλουσι δὲ ἀπολαβεῖν καὶ τελεώτερον ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ τῶν σωμάτων τῶν ἰδίων, καὶ τότε λάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος, ἡ καὶ ὡς τὸ φῶς, ὅπερ ἔλαμψεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὄρει τῷ Θαβωρίῳ», in *AG*, 25-26; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 349. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 325-326; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 324; ID., «Problèmes de méthode», 293.

¹⁴³ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 322-324.

¹⁴⁴ Cf. *AG*, 219-228; *AL*, 132-134; *COD*, 523; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 454-455; ID., «Die Konzilsarbeit in Florenz», 157-159; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 209-215.

¹⁴⁵ Cf. *AG*, 440-441; E. CANDAL, «Processus discussionis», 327; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 317; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 326.

βασανιστηρίῳ); e che questo è o fuoco, o oscurità e tempesta (εἴτε πῦρ ἐστίν, εἴτε ζόφος καὶ θύελλα), o qualcosa d'altro, noi non ne discutiamo¹⁴⁶.

È chiaro che alla base di questa formula si trovava la definizione proposta all'assemblea dei delegati greci il 17 luglio 1438, però la sua novità consisteva nella dichiarazione che, oltre alle anime dei giusti e dei peccatori, prima del giudizio finale esisteva una categoria di anime dei defunti che venivano chiamate «medie (μέσαι)»¹⁴⁷. Si vede che i metropolitani non vollero precisare che tipo di pena scontavano le anime «medie» e, come affermò André de Halleux, tentarono di evitare la ripresa delle discussioni sul «fuoco purgatorio (καθαρηρίου πυρός)»¹⁴⁸. In tal modo sfuggirono dal rispondere alla domanda che il sommo pontefice pose riguardo alla dottrina sull'essenza divina e le divine energie, replicando che solo «tutto il sinodo orientale (συνόδῳ πάσῃ τῇ ἀνατολικῇ)»¹⁴⁹ aveva la competenza di darla¹⁵⁰.

Una serie di trattative sulla formula di consenso sui novissimi cominciò con l'incontro del 9 giugno 1439 tra il papa e i metropolitani greci; questi negoziati durarono quasi un mese, principalmente in privato, e anche se ci furono delle riunioni comuni, esse non ebbero un carattere pubblico¹⁵¹.

Il 10 giugno 1439, il giorno dopo il primo incontro, i metropolitani greci andarono di nuovo da Eugenio IV, che era accompagnato da un cardinale, probabilmente Giuliano Cesarini. Egli presentò agli incaricati del basileo un documento che conteneva la formula concernente i punti divergenti¹⁵². La parte riguardante il destino dei defunti recitava:

Ci sono tre classi di defunti (τρῆς τάξεις εἰσὶν ἐν τοῖς τεθνεῶσι): la prima dei santi, l'altra dei peccatori e la terza dei cristiani medi (μία ἡ τῶν ἁγίων,

¹⁴⁶ «αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων τέλειον ἀπέλαβον τὸν στέφανον ἐν οὐρανοῖς, καθόσον εἰσὶ ψυχαὶ καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν, τὴν τελειάν κόλασιν· αἱ δὲ μέσαι ὑπάρχουσι μὲν ἐν βασανιστηρίῳ, καὶ εἴτε πῦρ ἐστίν, εἴτε ζόφος καὶ θύελλα, εἴτε τι ἕτερον, οὐ διαφερόμεθα», in *AG*, 441; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 350. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 328; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 326; ID., «Problèmes de méthode», 293; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 133.

¹⁴⁷ *AG*, 441. Cf. G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 350; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 326; ID., «Problèmes de méthode», 293.

¹⁴⁸ *AG*, 441. Cf. G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 350; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 326-327.

¹⁴⁹ *AG*, 442.

¹⁵⁰ Cf. *AG*, 442; E. CANDAL, «Processus discussionis», 327; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327.

¹⁵¹ Cf. *AL*, 150v, 254; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 14.

¹⁵² Cf. *AG*, 442; E. CANDAL, «Processus discussionis», 327-328; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327; ID., «Problèmes de méthode», 293.

δευτέρα ἢ τῶν ἁμαρτωλῶν, τρίτη ἢ τῶν μέσων χριστιανῶν) [...] Dunque, la prima, dei santi evidentemente, vede immediatamente l'essenza di Dio (ἀμέσως ὁρᾷ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ) [...] E quelli che hanno peccato e non hanno fatto penitenza, andranno verso il castigo eterno. Quelli che hanno peccato e hanno fatto penitenza sono disposti in un luogo dei penitenti (ἐν τόπῳ τῶν μετανοούντων), andranno nel fuoco purgatorio (εἰς τὸ καθαρτήριον πῦρ), e purificati (καθαρισθέντες) [...] contempleranno immediatamente l'essenza di Dio (θεωρεῖν ἀμέσως τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ)¹⁵³.

Gli elementi più discutibili di questa formulazione furono la menzione del «fuoco purgatorio (καθαρτήριον πῦρ)» e l'affermazione che la visione beatifica si effettua «immediatamente (ἀμέσως)»¹⁵⁴. Dopo aver sentito la formula dei latini, i metropoliti bizantini notarono che non era dato loro il permesso dall'imperatore di discutere le questioni divergenti, perciò loro poterono esprimere soltanto un'opinione privata¹⁵⁵. Sotto il titolo della risposta personale e non ufficiale i metropoliti dissero: «Certamente quello che riguarda il fuoco purgatorio l'accettiamo, e che le anime contemplanò l'essenza di Dio noi l'ammettiamo veramente («ἤτοι περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός, καὶ τοῦτο δεχόμεθα. καὶ τὸ θεωρεῖν αἱ ψυχαὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, ἀληθῶς προσείμεθα»)»¹⁵⁶. Parlando della visione di Dio, i delegati bizantini omisero appositamente l'espressione «immediatamente (ἀμέσως)», poiché proprio questa parola rendeva la formula presentata dal papa inaccettabile dal punto di vista della dottrina palamitica che loro continuarono categoricamente ad evitare di discutere, dichiarando: «Quanto a quello che concerne l'essenza divina e l'energia divina, noi non ne discutiamo per

¹⁵³ «τρεις τάξεις εἰσὶν ἐν τοῖς τεθνεῶσι· μία ἢ τῶν ἁγίων, δευτέρα ἢ τῶν ἁμαρτωλῶν, τρίτη ἢ τῶν μέσων χριστιανῶν [...] καὶ ἡ μὲν πρώτη, τῶν ἁγίων δηλονότι, ἀμέσως ὁρᾷ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ [...] οἱ δ' ἁμαρτήσαντες καὶ μὴ μετανοήσαντες ἀπελεύσονται εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δ' ἁμαρτήσαντες καὶ ἐξομολογησάμενοι καὶ ἐν τόπῳ τῶν μετανοούντων ταχθέντες ἀπέλθωσιν εἰς τὸ καθαρτήριον πῦρ· καὶ καθαρισθέντες [...] θεωρεῖν ἀμέσως τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ», in *AG*, 442-443; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 350-351. Cf. C. BOVEE, «De Eschatologie», 182; E. CANDAL, «Processus discussionis», 337; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327; ID., «Problèmes de méthode», 293-294.

¹⁵⁴ *AG*, 442-443. Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327-328; ID., «Problèmes de méthode», 294; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 133-134.

¹⁵⁵ Cf. *AG*, 443; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327.

¹⁵⁶ *AG*, 443; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 352. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 328-329; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 327; ID., «Problèmes de méthode», 294.

nulla (τὸ δὲ περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, οὐδ' ὅλως ἀπολογούμεθα)»¹⁵⁷.

Quel giorno il 10 giugno il patriarca Giuseppe II di Costantinopoli morì improvvisamente¹⁵⁸, egli aveva circa ottanta anni e da tanto tempo era malato, perciò non aveva partecipato attivamente al lavoro conciliare¹⁵⁹. Sul suo tavolo presumibilmente fu trovato un documento, il cosiddetto testamento, che secondo il parere della maggior parte degli studiosi, non è autentico¹⁶⁰. Secondo gli *Acta Graeca* il testo di questo testamento conteneva i passi concernenti la fede nel purgatorio che dicevano: «Tutto ciò che la Chiesa cattolica ed apostolica di nostro Signore Gesù Cristo della vecchia Roma crede ed insegna, anch'io lo credo [...] io confesso (ὁμολογῶ) [...] anche il Purgatorio delle anime (ἔτι τῶν ψυχῶν τὸ καθαρτήριον)»¹⁶¹.

Dopo la morte del patriarca, il papa e l'imperatore accelerarono le trattative per giungere ad un accordo. La questione sul purgatorio fu sollevata senza nessun risultato positivo durante il nuovo incontro di Eugenio IV con i metropolitani Isidoro di Kiev, Bessarione di Nicea e Doroteo di Militene il 12 giugno 1439, al sinodo greco del 13 giugno che fu tenuto alla presenza di parecchi cardinali e durante la riunione di Giovanni VIII e i metropolitani greci con il sommo pontefice, i cardinali e i vescovi

¹⁵⁷ AG, 443. Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 328; ID., «Problèmes de méthode», 294; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 134-135.

¹⁵⁸ Cf. AG, 444-445; AL, 132r, 224-225; SYROPOULOS, IX, 38, 472-473; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 318-321; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 147-148.

¹⁵⁹ Su patriarca Giuseppe II e sul suo ruolo al Concilio fiorentino cf. V. LAURENT, «Les origines princières», 131-134; J. GILL, «Joseph II», 79-101; ID., *Il Concilio di Firenze*, 320; ID., *Personalities of the Council*, 15-34; I. DUJČEV, «A propos de la biographie», 333-339; A. A. LONGO, «Giuseppe II», 861-871.

¹⁶⁰ Sull'autenticità del testamento attribuito al patriarca Giuseppe II cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 1015-1019; T. FROMMANN, *Kritische Beiträge*, 83-84; G. HOFMANN, «Patriarchen von Konstantinopel», 5-8; ID., «Die Konzilsarbeit in Florenz», 398; J. GILL, «Introductio», CF B 5, LXXXV-LXXXVII; ID., «Joseph II», 95-99; ID., *Il Concilio di Firenze*, 319-320; J. DARROUZÈS, ed., *Les Regestes*, I.7, n. 3378, 46-47; A. A. LONGO, «Giuseppe II», 869.

¹⁶¹ «πάντα οὖν ἅτινα νοεῖ καὶ ἅτινα δογματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς πρεσβυτέρος Ῥώμης καὶ αὐτὸς ἐγὼ νοῶ [...] ὁμολογῶ [...] ἔτι τῶν ψυχῶν τὸ καθαρτήριον», in AG, 444-445. Cf. AL, 132r, 225; J. DARROUZÈS, ed., *Les Regestes*, I.7, n. 3378, 46-47; FANTINO VALLARESSO, *Libellus*, 105; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 12-13; J. GILL, «Joseph II», 96; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 319.

latini il 15 giugno¹⁶². I latini proposero come base di discussione il discorso del cardinale Cesarini pronunciato il 4 giugno 1438¹⁶³. Da parte loro i delegati greci tenacemente evitarono di discutere le divergenze riguardanti i novissimi¹⁶⁴. Al sinodo greco del 16 giugno spiegarono al basileus la loro resistenza nel modo seguente:

Infatti, quale dubbio noi abbiamo riguardo alla questione del purgatorio (καθαρτηρίου ζήτημα)? Questa questione era messa in dubbio tra di noi, poiché (i latini) dicevano che i santi contemplano immediatamente Dio (θεωροῦσιν οἱ ἅγιοι ἀμέσως τὸν θεόν), e che le anime dei peccatori pentiti si purificano per mezzo delle preghiere (ψυχὰι τῶν μετανοησάντων ἁμαρτωλῶν καθαρίζονται δι'εὐχῶν)¹⁶⁵.

Analizzando il processo di elaborazione della formula di concordia sul purgatorio, si può concludere che se durante i dibattiti sugli *eschata* a Ferrara il contenzioso fu la questione della perfezione della ricompensa prima del giudizio finale, a Firenze la causa principale di disaccordo fu la dottrina sulla visione beatifica e indirettamente quella sull'essenza e le energie divine¹⁶⁶.

Questa conclusione è confermata dal sermone del cardinale Giuliano Cesarini del 27 giugno 1439, con cui il portavoce dei latini informò il sommo pontefice e tutti i delegati latini riuniti nella cappella papale che un accordo era stato raggiunto finalmente su tutte le divergenze tra le due Chiese¹⁶⁷. Cesarini narrò brevemente la storia delle trattative a Ferrara¹⁶⁸, cioè che i delegati greci avevano affermato riguardo al destino dei defunti

¹⁶² Cf. *AG*, 446-448; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 353; E. CANDAL, «Processus discussionis», 330-333; J. KUHLMANN, *Die Taten*, 117.123; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 294-295.

¹⁶³ Cf. *AL*, 132v.135v, 225.230; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 339.352; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 330; ID., «Problèmes de méthode», 295.

¹⁶⁴ Cf. *AG*, 446-448; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 353; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 330.

¹⁶⁵ «τί γάρ ἀμφιβολίαν ἔχομεν εἰς τὸ καθαρτηρίου ζήτημα; τὸ ζήτημα τοῦτο ἦν ἀμφιβαλλόμενον ἐν ἡμῖν, ἐπεὶ ἔλεγον ὅτι θεωροῦσιν οἱ ἅγιοι ἀμέσως τὸν θεόν, καὶ ὅτι αἱ ψυχὰι τῶν μετανοησάντων ἁμαρτωλῶν καθαρίζονται δι'εὐχῶν», in *AG*, 450. Cf. G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 353-354; J. KUHLMANN, *Die Taten*, 123; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 330; ID., «Problèmes de méthode», 295-296.

¹⁶⁶ Cf. G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 340; E. CANDAL, «Processus discussionis», 337-338; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 329.

¹⁶⁷ Cf. *AL*, 150r-151v, 253-256; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 1027-1028; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Florenz», 409; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 341-342.

¹⁶⁸ Cf. *AL*, 150r-151v, 253-256; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 341; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 14.

«che non c'era il luogo del purgatorio (*non erat locus purgatorii*), ma le anime erano in certi luoghi aspettando il giorno del giudizio, [...] che né le anime dei beati vedevano Dio né le anime dei dannati andavano all'inferno prima del giorno del giudizio»¹⁶⁹, e che egli quasi si disperava di arrivare alla concordia¹⁷⁰. Annunciando che alla fine i greci avevano riconosciuto la verità, il cardinale Giuliano descriveva la difficoltà principale dei negoziati a Firenze:

Ma i greci ritenevano che loro (i santi) non vedono proprio Dio (*non vider[e]nt ipsum deum*), bensì certi fulgori (*certos fulgores*), e su questo punto sorsero grandi difficoltà, tali quasi da compromettere tutta l'opera; infine essi cedettero e riconobbero che le anime dei beati vedranno Dio, uno e trino, qual'è (*anime beatorum videbunt deum trinum et unum sicuti est*); però vollero aggiungere nella *cedula* che alcune avrebbero visto meno perfettamente altre di più, e parve giusto includere questo, perché «nella casa del Padre vi sono varie mansioni»¹⁷¹.

Il desiderio dei greci fu preso in considerazione nella *cedula* che conteneva il testo di concordia tra le due Chiese sulle divergenze escatologiche che fu letto da Cesarini alla fine del suo intervento¹⁷².

Dopo la redazione finale e la traduzione in greco, le *cedulae* presentate il 27 giugno formarono il Decreto sull'unione *Laetentur caeli* che fu sottoscritto dai delegati di ambedue le Chiese il 5 luglio 1439 e fu solennemente proclamato nel Duomo di Firenze il 6 luglio 1439, lo stesso giorno in cui 165 anni prima era stata proclamata l'unione di Lione¹⁷³.

¹⁶⁹ «quod non erat locus purgatorii, sed essent anime in certis locis expectantes diem iudicii, [...] quod nec anime beatorum videbant Deum nec anime damnatorum ibant ad infernum ante iudicii diem», in *AL*, 150r, 254.

¹⁷⁰ Cf. *AL*, 150v, 254; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 354; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 341; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 296.

¹⁷¹ «Sed Greci tenebant, quod non vider[e]nt ipsum deum, sed certos fulgores; et in hoc fuit magna difficultas et tanta, quod quasi turbavit totum negotium; tandem cognoverunt rationibus, quod anime beatorum videbunt deum trinum et unum sicuti est, sed voluerunt in cedula apponi, quod alique minus perfectius viderent et alie magis, et hoc fuit visum admitti, quia in domo patris nostri mansiones multe sunt», in *AL*, 150r, 254; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 355; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 342. Cf. M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 336; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 329.

¹⁷² Cf. *AL*, 151v, 256; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 342-343.

¹⁷³ Sul processo della composizione della formula d'unione e sulla sua proclamazione cf. *AG*, 454-467; *AL*, 152r-155v, 257-262; SYROPOULOS, X.5-16, 480-501; A. MICHEL, «Purgatoire», 1262-1263; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, VII.2, 1028-1044; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Florenz», 411-417; ID., «Formulae praeviae», 356-358; A. VOGT, «Florence (Concile de)», 42-44; E. CANDAL, «Processus discussionis», 334-337; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 347-353; J. DÉCARREAU, «L'Union des Églises», 202-207; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 156-166.

CAPITOLO IX

Analisi teologico-dottrinale delle dispute sul purgatorio al Concilio fiorentino

Tutti gli argomenti presentati durante le sessioni private a Ferrara nel giugno-luglio 1438 e durante le trattative per elaborare la formula d'accordo nel giugno 1439 possono essere divisi in due sezioni:

- 1) le dispute circa l'insegnamento sul purgatorio in senso stretto;
- 2) la dottrina sulla sorte dei defunti esposta ufficialmente in nome della Chiesa greca.

1. Il documento programmatico delle dispute

L'orazione del cardinale Cesarini, conosciuta sotto il titolo pieno *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis (Oratio latina a Cardinali Cesarini habita)*, tenuta il 4 giugno 1438 a Ferrara, divenne il documento programmatico di tutti i dibattiti sul fuoco purgatorio¹. Gli argomenti del cardinale determinarono la struttura di tre documenti successivi: il primo discorso di Marco Eugenio², l'orazione ufficiale fatta dal metropolita Bessarione di Nicea³ e l'orazione di Giovanni di Torquemada⁴; e, parzialmente, anche la seconda orazione del metropolita Marco di Efeso (la seconda parte del documento)⁵ e la sua risposta alle quattordici domande dei latini (numeri 9-14)⁶. Ogni successivo discorso presentò una risposta e una riflessione sulle ragioni esposte

¹ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 1-12

² Cf. *PO*, XV, 39-60.

³ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 13-31.

⁴ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 32-59.

⁵ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 69-103.

⁶ Cf. L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 116-120.

nell'orazione precedente dagli oppositori. Così, dal primo fino al sesto documento si può seguire lo sviluppo e l'evoluzione dell'argomentazione, perciò è possibile affermare che tutti i discorsi soprammenzionati costituiscano un'unità logica e non possono essere esaminati separatamente.

Giuliano Cesarini compose la sua orazione per rispondere in nome della delegazione latina ad una serie di domande poste da Marco Eugenio il giorno in cui i rappresentanti latini e greci raggiunsero l'accordo secondo il quale proprio la dottrina sul purgatorio sarebbe stata la prima ad essere discussa al Concilio⁷. Il metropolita di Efeso chiese sul purgatorio: «Come lo giudicate? Ma prima di tutto, diteci, da dove la vostra Chiesa prende queste tradizioni (τούτου παραδόσεις), da quanto tempo le ha accettate e professate e quale dottrina ha su questo?»⁸.

Per presentare ai greci la fede della Chiesa occidentale sul fuoco purgatorio, il cardinale espose una formula che è considerata dalla maggior parte degli studiosi come una citazione della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*⁹, però un'analisi più dettagliata permette di accorgersi che per l'assenza della precisazione fatta dal frate francescano Giovanni Paraston¹⁰, la formula di Cesarini somiglia di più al testo della *Professione di fede di papa Clemente IV* che fu inviata al basileus Michele VIII nel 1267¹¹. Il testo del cardinale Giuliano ripeteva la *Professione* di papa Clemente parola per parola e ometteva soltanto due frasi che si trovavano nelle formulazioni di Clemente IV e di Michele VIII: «Secondo le indicazioni della Chiesa, da dei fedeli a vantaggio di altri fedeli [...] La stessa sacrosanta Chiesa romana crede fermamente e con fermezza afferma»¹², e anche includeva una piccola aggiunta. Nell'

⁷ Cf. SYROPOULOS, V.18, 272-273; CESARINI, *Oratio*, 2; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 252.

⁸ «καθώς διακρίνετε. Πλὴν εἶπατε πρῶτον ἡμῖν, πόθεν ἔχει τὰς περὶ τοῦτου παραδόσεις ἢ ὑμετέρα Ἐκκλησία καὶ κατὰ τίνους χρόνους παρέλαβε καὶ δοξάζει τοῦτο καὶ ὁποῖαν τινὰ δόξαν ἔχει περὶ αὐτοῦ», in SYROPOULOS, V.18, 272-273.

⁹ Cf. CESARINI, *Oratio*, 1-2; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 339; E. CANDAL, «Processus discussionis», 304; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 142; ID., «Introduction», CF A 8.1, VIII; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 253; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 187-188.

¹⁰ Cf. «seu cathariteriis, sicut nobis frater Ioannes explanavit», in *DH*, 856; CESARINI, *Oratio*, 1-2.

¹¹ Cf. CESARINI, *Oratio*, 1-2; A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 23, 66; *DH*, 856-858; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 253.

¹² «quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta [...] eadem sancta Romana Ecclesia credit et firmiter asseverat», in A.L. TAUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 66; *DH*, 856.858; Cf. CESARINI, *Oratio*, 1-2; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 339.

affermazione che nell'inferno discendono «le anime di coloro che muoiono in peccato mortale (*illorum autem animae, qui in mortali peccato [...] decedunt*)»¹³ venne inserita da Cesarini, nello spirito della teologia scolastica, la parola «attuale (*actuali/ πράξεως*)»¹⁴.

È ovvio che il protagonista latino propose come base delle discussioni sui novissimi la *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele VIII)* perché la considerava come una formula ammissibile per i greci poiché loro già l'avevano accettata una volta al Concilio di Lione II. Però egli evitò di menzionare la provenienza di questa *Professione*, e inoltre, dai discorsi di Bessarione e di Marco Eugenio sembra che la delegazione greca non la conoscesse e non fosse cosciente che i latini promuovessero la formula d'unione del 1274.

Dopo aver proposto questa formulazione, nella seconda parte del suo discorso il cardinale di Santa Sabina per provarla espose sette argomenti:

- 1) 2Mac 12,38-46;
- 2) Mt 12,32;
- 3) 1Cor 3,11-15;
- 4) la tradizione della Chiesa universale sia latina che greca di pregare per i defunti;
- 5) l'autorità della Chiesa romana fondata dagli apostoli Pietro e Paolo;
- 6) l'insegnamento dei padri della Chiesa;
- 7) la ragione teologica secondo cui la giustizia divina esige che tutto il male venga punito¹⁵.

G. Hofmann, un'illustre studioso del Concilio fiorentino, riteneva che, elaborando questa argomentazione, Cesarini avesse usato come fonti principali: il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252, il *Contra errores Graecorum* e il *In IV Sententiarum* di Tommaso d'Aquino, e, probabilmente, l'*Adversus Graecos IV* di Manuele Caleca¹⁶.

Da parte sua A. de Halleux trattava le sette prove dei latini come espressione del tipico pensiero scolastico¹⁷. Il francescano belga credeva che, poiché il portavoce latino aveva detto ai greci che le loro sentenze

¹³ A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n.23, 66; *DH*, 858; Cf. CESARINI, *Oratio*, 1-2.

¹⁴ «actuali (πράξεως)», in CESARINI, *Oratio*, 1-2; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 339-340.

¹⁵ Cf. CESARINI, *Oratio*, nn.1-7, 2-12.

¹⁶ Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 267-268; ID., «Die Konzilsarbeit in Florenz», 419.

¹⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 254-255.

erano basate sull'autorità «della Sacra Scrittura e dei santi padri»¹⁸ e sulla «ragione»¹⁹, vi era un evidente parallelo tra questo suo approccio e l'insegnamento di Tommaso d'Aquino espresso nella *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1 che è dedicata alla possibilità di usare il metodo dialettico negli studi della dottrina di Dio²⁰. Inoltre, basandosi sul fatto che i greci non protestarono e seguirono il metodo della discussione scelto da Cesarini, de Halleux giungeva alla conclusione che «la comparazione dei luoghi teologici dei Greci e dei Latini alle prime discussioni di Ferrara non ha rivelato alcun confronto tra teologia scolastica, “razionale”, e teologia monastica, “esperienziale”»²¹. Sembra che de Halleux in tal modo abbia tentato di evitare l'applicazione sulle dispute sui novissimi che ebbero luogo al Concilio fiorentino del cliché di J. Meyendorff, che la diversità nei metodi teologici che erano propri per la Chiesa greca e la Chiesa latina costituì lo sfondo principale delle divergenze dottrinali tra di loro²².

Tuttavia, anche se durante il Concilio i rappresentanti di ambedue le parti usarono un metodo «omogeneo»²³ per portare avanti le dispute sul purgatorio, questo non diminuisce il fatto che essi rappresentavano tradizioni diverse e che, sviluppando man mano gli argomenti che spiegavano la loro posizione, trovarono nuove e nuove discordie tra il loro credo e quello dei loro oppositori²⁴. Le divergenze scoperte toccarono non soltanto la clausola del purgatorio ma anche la questione della pienezza della ricompensa nello stato intermedio e la dottrina sulla visione beatifica.

Le discussioni sulla dottrina riguardante il fuoco del purgatorio in senso stretto, seguirono sei direzioni principali che furono determinate dagli argomenti proposti dal cardinale Cesarini:

1) la tradizione delle preghiere e dei suffragi per i defunti;

¹⁸ «sacrae scripturae ac sanctorum patrum (ἁγίας Γραφῆς καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων)», in CESARINI, *Oratio*, 2. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 254.

¹⁹ «ratione (λόγῳ)», in CESARINI, *Oratio*, 2. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 254.

²⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a.q.1-49, 7-8; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 254.

²¹ «la comparaison des lieux théologiques des Latins et des Grecs dans les premières discussions de Ferrare n'a révélé aucune confrontation entre une théologie scolastique, “rationnelle”, et une théologie monastique, “expérientielle”», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 266. Cf. G. LUSINI, «Recenti studi sul Concilio», 671.

²² Cf. J. MEYENDORFF, «La teologia nel XIII secolo», 99-115.

²³ «homogène», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 267. Cf. G. LUSINI, «Recenti studi sul Concilio», 671.

²⁴ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 267.

- 2) il significato delle pene soddisfatorie per il perdono dei peccati sia in questa vita che nella futura; la correlazione tra la carità di Dio e la sua giustizia;
- 3) l'esegesi del brano scritturistico 1Cor 3,11-15, come prova eventuale dell'esistenza del fuoco del purgatorio;
- 4) le testimonianze dei padri della Chiesa;
- 5) la somiglianza eventuale della dottrina sul fuoco del purgatorio con la teoria dell'*apocatastasi*;
- 6) l'autorità della tradizione della Chiesa romana.

2. La pratica ecclesiale di pregare per i defunti

2.1 *Il primo argomento di Cesarini: la 2Mac 12,46*

La prima autorità alla quale Cesarini si appellò nella sua orazione è il brano 2Mac 12,46. Il *Secondo Libro dei Maccabei* fu scritto in greco probabilmente nella seconda metà del secolo II a. C. ed era indirizzato alla diaspora giudea²⁵. Il passo 2Mac 12,38-46 racconta un episodio delle guerre di Giuda Maccabeo: dopo aver scoperto sotto le tuniche dei soldati caduti nella battaglia cose sacrificate agli idoli, gli uomini di Giuda pregarono per il perdono pieno del peccato dei propri compagni d'armi e Giuda Maccabeo inviò a Gerusalemme una certa somma d'argento come sacrificio espiatorio (2Mac 12,38-43). Secondo l'autore l'unica ragione di quest'atto fu la fede nella risurrezione (2Mac 12,43-44): egli riteneva che altrimenti i peccatori non sarebbero risorti alla vita eterna (cf. 2Mac 7,14)²⁶.

Riferendosi a questo passo veterotestamentario, il cardinale Giuliano citava i versetti 2Mac 12,45-46: «Questo è un santo e salutare pensiero di pregare per i defunti affinché loro siano salvati dai loro peccati»²⁷, e commentandoli, affermava che questo testo provava l'esistenza del «luogo

²⁵ Sulla provenienza e sulla datazione del 2 *Maccabei* cf. R.H. CHARLES, ed., *Apocrypha of the Old Testament*, I, 125.128-131; D.L. SCHWARTZ, 2 *Maccabees*, 11-15.37-38.45-56.67; J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 71-83.

²⁶ Cf. H.M. FERET – P. ROSSANO, «La morte nella tradizione biblica», 42-43; J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 449-450; D.L. SCHWARTZ, 2 *Maccabees*, 442-444; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 507-508.

²⁷ «Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur («Άγιος οὖν καὶ σωτηριώδης ἐστὶ λογισμὸς τὸ ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων δυσωπῆσαι, ὅπως ἂν τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολυθῶσιν)», in CESARINI, *Oratio*, n.1, 2. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 11; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 264. 286; J. JORGENSON, «The Debate», 310-311.

oppure del fuoco purificatore (*locus vel ignis purgatorius/ τινὰ τόπον καὶ καθάρσιον πῦρ*)»²⁸ perché, come egli affermava:

non c'è bisogno di pregare per i defunti che sono nel paradiso, poiché non gli manca nulla, né per quelli che sono all'inferno, poiché loro non possono sciogliersi oppure purgarsi dai peccati. Ci sono alcuni che dopo questa vita non sono ancora sciolti dai peccati, ma i quali possono sciogliersi o purgarsi (*qui solvi seu purgati possunt/ οἵτινες ἀπολύεσθαι τε καὶ ἐκκαθαίρεσθαι δύνανται*)²⁹.

Dai primi secoli del cristianesimo il brano scritturistico 2Mac 12,43-46 è stato il pilastro principale della pratica ecclesiastica di pregare per i morti, come indicato da J. Ntedika nella sua ricerca *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*: «I padri e la liturgia si appoggiano solamente su un solo passaggio biblico per fondare la pratica della preghiera per i morti, e cioè *II Maccabei* 12,43-45»³⁰. Dunque, non è sorprendente che anche nella prima orazione dei latini sul purgatorio a Ferrara l'argomento basato su 2Mac 12,43-45 venne trattato dal portavoce latino nella prospettiva della tradizione dei suffragi per i defunti e venne logicamente legato al punto quarto dello stesso discorso.

2.2 *Il quarto argomento cesariniano*

Il quarto argomento del cardinale Cesarini fu formulato nel modo seguente:

Quarto, questo si manifesta nella consuetudine della Chiesa universale (*consuetudine universalis Ecclesiae/ συνηθεῖα τῆς καθολικῆς Εκκλησίας*) tanto Latina quanto Greca che prega e sempre aveva l'abitudine di pregare per i defunti; se dopo la morte il purgatorio (*purgatorium/ καθαρτήριον*) non ci

²⁸ CESARINI, *Oratio*, n.1, 2. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 11; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 286.

²⁹ «Sed pro defunctis, qui sunt in paradiso, non opus est orare, quia nullo indigent, nec pro illis, qui sunt in inferno, quia a peccatis solvi aut purgari non possunt. Sunt igitur aliqui post hanc vitam nondum a peccatis soluti, qui solvi seu purgati possunt (Υπερ μὲν οὖν τῶν ἐν τῷ παραδείσῳ ὄντων εὐχεσθαι οὐ χρή, ὅτι οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οὐδενός, οὔτε ὑπὲρ τῶν ἐν τῷ ᾄδη, ἐπεὶ οὐ δύνανται τῶν ἀμαρτιῶν ἢ ἀπολύεσθαι ἢ ἐκκαθαίρεσθαι. Εἰσὶν ἄρα τινὲς μετὰ τὸν τῆδε βίον οὕτω λυθέντες τῶν ἀμαρτιῶν, οἵτινες ἀπολύεσθαι τε καὶ ἐκκαθαίρεσθαι δύνανται)», in CESARINI, *Oratio*, n.1, 2-3. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 11-12; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 286; J. JORGENSON, «The Debate», 310-311.

³⁰ «Les Pères et la liturgie ne s'appuient que sur un seul passage biblique pour fonder la pratique de la prière pour les morts, à savoir *II Maccabées* 12:43-45», in J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, I.

fosse, questa preghiera certamente sarebbe inutile; poiché è inutile pregare per coloro che sono già nella gloria celeste oppure all'inferno (*sunt in gloria coelesti vel in inferno/ ἐν τῇ δόξῃ ἢ ἐν τῷ ἄδῃ ὄντων*)³¹.

Bisogna notare che durante i dibattiti a Ferrara-Firenze ambedue le delegazioni furono completamente concordi che i suffragi, il Santissimo sacramento e le elemosine che vengono fatti per i defunti costituiscono «le regole della Chiesa (ἐκκλησίας διατάγματα/ *ecclesie instituta*)»³², oppure «la consuetudine della Chiesa universale (*consuetudine universalis Ecclesiae/ συνηθεία τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας*)»³³ che ha origine «dagli stessi apostoli e padri (παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτῶν καὶ τῶν πατέρων/ *ab apostolis ipsis patribusque*)»³⁴. Cionondimeno le sedute conciliari rivelarono che il portavoce principale della delegazione bizantina, Marco Eugenio, concepiva questa tradizione ecclesiastica in modo ben diverso dalla trattazione dei latini³⁵.

È interessante che il tema riguardante le preghiere per i defunti non fu sviluppato e discusso nei discorsi ufficiali con i quali il metropolita Bessarione e Giovanni di Torquemada intervennero a nome delle loro delegazioni. Nonostante il fatto che questa materia occupasse un posto importante nell'*Oratio prima de igne purgatorio* di Marco d'Efeso³⁶ che non fu presentata ai latini, da parte sua il metropolita Bessarione non inserì questo pensiero del suo collega nella risposta ufficiale dei greci che fu proclamata il 14 giugno e lo toccò soltanto di sfuggita. Così, all'inizio del suo discorso, negando la dottrina latina sul fuoco che purifica, il futuro cardinale affermò:

³¹ «Quarto declaratur consuetudine universalis Ecclesiae tam Latinae quam Graecae, quae pro defunctis orat et orare semper consuevit; eius oratio profecto inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur; frustra enim oraret pro his, qui iam sunt in gloria coelesti vel in inferno (Τέταρτον δὲ φανεροῦται τοῦτο τῇ συνηθείᾳ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας τῆς τε λατινικῆς καὶ τῆς ἐλληνικῆς, ἥτις ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων εὐχεται καὶ πάντοτε εἶωθεν εὐχεσθαι· αὐτῆς γὰρ ἡ προσευχὴ ἀνωφελὴς διαρρήδην εἶη ἂν, εἰ τὸ καθαρτήριον μετὰ τὸν θάνατον οὐ μὴ τεθῆ· καὶ γὰρ εἰκῆ καὶ μάτην εὐχαιτ' ἂν ὑπὲρ τῶν ἦδη ἐν τῇ δόξῃ ἢ ἐν τῷ ἄδῃ ὄντων)», CESARINI, *Oratio*, n.4, 4. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 12; A. MICHEL, «Purgatoire», 1252; J. JORGENSEN, «The Debate», 311.

³² AG., 463; AL., 135v, 230. Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 255.

³³ CESARINI, *Oratio*, n.4, 4. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 255.

³⁴ MARCO, *Oratio II*, n.12, 70. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 399; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 256.

³⁵ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 244.

³⁶ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1-3, 40-44.

Il fuoco che purifica e la punizione per mezzo del fuoco temporaneo che avrà fine (Πῦρ καθαρτήριον καὶ κόλασιν διὰ πυρὸς πρόσκαιρον καὶ τέλος ἔξουσιν), noi assolutamente non lo abbiamo ricevuto dai nostri maestri, e sappiamo che la Chiesa orientale non la pensa così [...] Tuttavia, credendo ai padri che ne hanno dichiarato, noi davvero consideriamo che le preghiere della Chiesa per i defunti nelle intercessioni per loro a Dio gli possano portare qualcosa³⁷.

Il metropolita di Nicea si limitò a quest'affermazione e in seguito tornò al tema delle intercessioni liturgiche per i morti soltanto nel contesto di un'argomento patristico³⁸.

Il fatto che Bessarione citi letteralmente oppure parafrasi molteplici passi dall'*Oratio prima* di Marco Eugenio, e tuttavia ignori completamente il suo pensiero riguardante i suffragi per i defunti, può essere compreso soltanto alla luce dei suoi interventi durante la riunione del 14 giugno 1438, quando egli presentò la risposta ufficiale dei greci sugli argomenti di Cesarini³⁹, e durante quella che ebbe luogo tra il 25 giugno e il 27 giugno 1438, quando il futuro cardinale in modo dimostrativo si separò dal metropolita di Efeso⁴⁰. Entrambe le volte il Niceno dichiarò che le anime subito dopo la morte ricevono la loro ricompensa e che gli manca soltanto di ottenere i loro corpi con la risurrezione⁴¹. Questa opinione non era compatibile con la dottrina di Marco di Efeso che le anime potevano essere liberate dall'ade grazie alle preghiere in suffragio per loro, e che tutte le categorie dei defunti, compresi i santi, hanno bisogno delle intercessioni, perché il loro destino non è ancora compiuto prima del giudizio finale.

Proprio questo insegnamento costituì il fulcro della spiegazione della tradizione cristiana di pregare per i defunti che fu proposta dall'Efesino

³⁷ «Πῦρ καθαρτήριον καὶ κόλασιν διὰ πυρὸς πρόσκαιρον καὶ τέλος ἔξουσιν ὅλας ἡμεῖς ὑπὸ τῶν ἡμετέρων οὐ παρειλήφαμεν διδασκάλων οὐδὲ τὴν τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησίαν ἴσμεν φρονούσαν [...] τὰς μέντοι τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων εὐχὰς ἐπὶ τὰς πρὸς Θεὸν πρεσβείας ὑπὲρ αὐτῶν ἀνύειν τι δύνασθαι, τοῦτο καὶ πάνυ τιθέμεθα, πιστεύοντες τοῖς ἀποφνηαμένοις ὑπὲρ τούτου πατράσιν (Ignem purgatorium et punctionem per ignem temporariam finemque habituram, nos sane a nostris doctoribus traditum non accepimus, neque orientalem ecclesiam ita sentire scimus [...] Quas tamen ecclesia pro defunctis preces fundit, dum pium tribuit Deo cultum, hac aliquid eis praestare posse, hoc etiam prorsus statuimus, iis credentes quae hac de re a patribus sunt decreta)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.2, 14. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 272; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 193.

³⁸ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.13, 23.

³⁹ Cf. AG, 22-23.

⁴⁰ Cf. SYROPOULOS, V.33, 288-289.

⁴¹ Cf. AG, 23; SYROPOULOS, V.33, 288-289.

nella sua *Oratio prima*⁴² e in seguito anche nell'*Oratio altera*⁴³ che a differenza del primo discorso di Marco Eugenio fu presentata ai latini, ma in forma più breve e sintetica.

2.3 *La mitigazione delle sofferenze delle anime trattenute nell'ade*

Il metropolita di Efeso diede inizio al suo primo discorso con la critica dei passi concernenti la pratica dei suffragi e delle elemosine per i defunti della *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele Paleologo)* che il cardinale Giuliano Cesarini aveva citato all'inizio dei suoi *Capita circa purgatorium ignem*⁴⁴. Inoltre Eugenio dedicò all'esplicazione di questo tema una parte notevole della *Oratio prima*⁴⁵, ciò permette di ritenere che per il portavoce greco esso avesse una grande importanza.

Opponendosi all'affermazione dei latini che le preghiere, le elemosine e le opere buone servono per aiutare le anime che «sono purificate dopo la morte con le pene che purificano»⁴⁶, Marco di Efeso dichiarò:

certamente, a quelli che sono addormentati nella fede (ἐν πίστει κεκοιμημένους) giovano le liturgie, le preghiere e le elemosine (λειτουργίαι καὶ εὐχαὶ καὶ ἐλεημοσύναι) fatte per loro; e questo costume della Chiesa dominava dall'origine, di ciò testimoniano molte e varie parole dei maestri, sia latini che greci [...] Invece quello che le anime vengono liberate per mezzo di tali pene che hanno il carattere d'aiuto e che purificano (βοηθημάτων καθαρτικῶν τινῶν τιμωριῶν) e per mezzo del fuoco temporaneo (πυρὸς προσκαίρου) che ha questa forza, non lo troviamo espressamente scritto né nelle preghiere e nei canti che vengono fatti per loro, né nelle parole dei maestri. Però abbiamo veramente recepito che quelli che sono trattenuti nell'ade e quelli che sono già consegnati alle sofferenze eterne (ἐν ἄδη κατεχομένας καὶ ταῖς αἰώνιους ἤδη παραδεδομένας κολάσεσιν) [...] possono essere soccorsi e trovare giovamento con un certo piccolo aiuto, ma non così da essere liberati pienamente dalla sofferenza e avere completamente la speranza di liberazione⁴⁷.

⁴² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1-3, 39-44.

⁴³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 70-73.

⁴⁴ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 39-40; CESARINI, *Oratio*, 1-2.

⁴⁵ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1-3, 39-44.

⁴⁶ «ταῖς καθαρτικαῖς τιμωρίας ἐκκαθαίρονται μετὰ θάνατον (poenis purgatoris post mortem purgantur)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 39. Cf. CESARINI, *Oratio*, 1.

⁴⁷ «μὲν ὠφελοῦσι τοὺς ἐν πίστει κεκοιμημένους αἱ ὑπὲρ αὐτῶν γινόμεναι λειτουργίαι καὶ εὐχαὶ καὶ ἐλεημοσύναι, τό τε ἔθος αὐτὸ τῆς ἐκκλησίας ἐπικρατήσαν ἄνωθεν μαρτυρεῖ καὶ ἐπὶ τούτῳ πολλοὶ καὶ διάφοροι τῶν διδασκάλων λόγοι, Λατίνων

Il portavoce greco propose due prove a favore del suo pensiero sulla consolazione che le anime condannate al castigo eterno nell'ade ottengono grazie alle preghiere dei vivi.

Prima di tutto egli si riferisce a una storia presa dagli *Apophthegmatis Patrum*⁴⁸, che si incontra anche in *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno⁴⁹, una fonte di grande autorevolezza per i bizantini riguardo alla sorte dei defunti, della quale Marco di Efeso approfittò ampiamente durante i dibattiti sugli *eschata* a Ferrara. Secondo la storia sopraddetta Macario d'Egitto trovò nel deserto il cranio di un sacerdote pagano che gli rivelò che le preghiere dei cristiani per un certo tempo possono mitigare i supplizi eterni, nei quali si trovano le anime degli empì⁵⁰.

Le seconda prova era rappresentata dalla quinta orazione dell'*Ufficio della genuflessione* che nell'Oriente cristiano si celebra una volta all'anno nel giorno della festa di Pentecoste: «Tu, in questa conclusiva festa di salvezza, ti sei degnato di accogliere le suppliche espiatorie per quanti sono trattenuti nell'ade (ὕπερ τῶν κατεχομένων ἐν ἄδου), e ci hai elargito grandi

τε καὶ Γραικῶν [...] τὸ δὲ διὰ τῶν τοιούτων βοηθημάτων καθαρτικῶν τινῶν τιμωριῶν ἀπαλλάττεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ πυρὸς προσκαίρου τοιαύτην δύναμιν ἔχοντος, οὐκέτι ῥητῶς γεγραμμένον εὐρίσκομεν, οὔτε ἐν ταῖς εὐχαῖς καὶ τοῖς ᾄσμασι τοῖς ὑπὲρ αὐτῶν γινομένοις, οὔτε ἐν τοῖς τῶν διδασκάλων λόγοις· ἀλλὰ τὰς μὲν ἐν ἄδῃ κατεχομένας καὶ ταῖς αἰωνίοις ἤδη παραδεδομένας κολάσεσιν [...] βοηθεῖσθαι μὲν καὶ αὐτὰς καὶ ὠφελεῖσθαι μικρὰν τινα τὴν ὠφέλειαν παρελάβομεν, οὐ μὴν ἀπαλλάττεσθαι τῆς κολάσεως εἰς τὸ παντελὲς οὐδ' ἐλπίδα τινὰ τῆς ἀπαλλαγῆς ὅλως ἔχειν (quidem fidelibus defunctis missarum sacrificia, orationes et eleemosynas, quae pro ipsis fiunt, tum ipse Ecclesiae usus, qui antiquitus obtinuit, testatur, tum multae hac super re variaeque doctorum tam latinorum quam graecorum [...] animas autem per eiusmodi subsidia ab expurgantibus quibusdam suppliciis et igne temporaneo, qui virtutem habebat, liberari, nullibi hactenus expresse scriptum invenimus, neque in precationibus et cantis, quae pro illis persolvuntur, neque in doctorum libris; verum quae in inferno detinentur aeternis iam addictae cruciatibus [...] eas sublevari quidem et exiguum aliquod experiri solatium recepimus, non autem penitus a supplicio liberari, neque ulla spe teneri, hanc liberationem esse aliuquando adepturas)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 39-40. Cf. MARCO, 117; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 281; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 34; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 158; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 189-190.199-200.225.234.

⁴⁸ SS. *Macariorum Aegyptii*, 257C-D.

⁴⁹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 40; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.10, 256A-B; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 176; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190.

⁵⁰ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 40; SS. *Macariorum Aegyptii*, 257C-D; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, 256A-B; A. MICHEL, «Mitigation des pains», 2002; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190.234.

speranze, che sia dato ai defunti sollievo dalle pene che li stringono, e refrigerio da parte tua (*Domenica di Pentecoste. Vespro e Ufficio della genuflessione. Preghiera V*)»⁵¹.

Secondo la tradizione orientale Basilio Magno è considerato l'autore delle preghiere dell'*Ufficio della genuflessione*. Anche Marco di Efeso le attribuiva proprio a Basilio di Cesarea⁵², tuttavia gli studiosi contemporanei non condividono questa posizione, malgrado non neghino il fatto che queste orazioni esistevano già nel V secolo⁵³.

Eugenico si riferì alla quinta preghiera dell'*Ufficio della genuflessione* come prova a favore della tradizione del pregare per coloro che si trovano nell'ade anche nella sua *Oratio altera*⁵⁴.

Nel suo secondo discorso egli interpretò in questa prospettiva il brano 2Mac 12,38-46, dicendo che si tratta delle suppliche per i grandi peccatori e non per le anime dei «medi (μέσων/*medios*)»⁵⁵. Secondo Marco di Efeso prima del giudizio finale le intercessioni possono soccorrere quelli che hanno lasciato la vita con peccati gravi, come coloro «che non sono ancora condannati e non hanno ancora ricevuto la sentenza del giudice»⁵⁶.

⁵¹ «Ὁ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ παντελείῳ ἑορτῇ καὶ σωτηριάδει ἰλασμοὺς μὲν ἱκεσίους ὑπὲρ τῶν κατεχομένων ἐν ἄδου καταξιώσας δέχεσθαι, μεγάλας δὲ παρέχων ἡμῖν ἐλπίδας, ἄνεσιν τοῖς κατεχομένοις τῶν κατεχόντων αὐτοὺς ἀνιαρῶν καὶ παραψυχῆν παρὰ σοῦ καταπέμπεσθαι (Qui in ista omnium solemnissima et salutari festivitate placationes quidem et deprecationes supplices pro iis, qui in inferno detinentur, suscipere dignatus es, ac magnas nobis spes praebes futurum, ut detentis relaxatio ab iis molestiis, quibus plectuntur, et recreatio abs te contingat)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 40. Cf. I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 759; *Πεντηκοστάριον*, 414; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 180.200. La traduzione italiana viene presentata secondo edizione *Antologhion*, III, 543.

⁵² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 40; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 176; A. MICHEL, «Mitigation des paines», 2001-2002; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190.

⁵³ Cf. A. MICHEL, «Mitigation des paines», 2002; A. RÜCKER, «Die feierliche Kniebeugungszeremonie», 194-195; L. LIGIER, «Il sacramento della Penitenza», 171-172;.

⁵⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 70-71.

⁵⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 72; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 176-177.

⁵⁶ «μήπω κατακεκριμένοι μηδὲ τὴν ψῆφον τοῦ δικαστοῦ δεξαμένοις (nondum condemnati sint nec iudicis sententiae obxonii)», in MARCO, *Oratio II*, n.12, 72-73. Cf. A. D'ALEA, «La question du Purgatoire», 35; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 399-400; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 158.

2.4 *L'effetto delle intercessioni dei vivi sulla sorte delle dei «medi»*

L'Efesino disse che se le preghiere per i grandi peccatori mitigano il loro castigo, tanto più aiutano le suppliche fatte per le anime dei «medi (μέσων/ medios)»⁵⁷.

Anche nel primo discorso del metropolita di Efeso si può trovare l'affermazione che le preghiere dei vivi aiutano anche le anime di «quelli che sono partiti dalla vita presente invero nella fede e nell'amore (ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ), però nondimeno portando certe macchie»⁵⁸. L'autore sottolineava che se le loro colpe erano leggere, esse venivano purgate nel momento della morte non con il fuoco, ma per mezzo «della paura [...] e dell'incertezza del futuro (φόβος [...] καὶ ἡ ἀδηλία τοῦ μέλλοντος/metus [...] et futuri obscuritas)»⁵⁹. Invece, se i loro peccati erano più gravi, queste anime

sono trattenute nell'ade (ἐν ᾗδη κατεχομένας), certamente non nel fuoco e nel castigo, ma come chiuse in prigione e sotto guardia (ἐν δεσμωτηρίῳ καὶ φυλακῇ). Affermiamo, che a tutti questi aiutano le preghiere e le liturgie fatte per loro, a loro concorre la divina bontà e l'amore per gli uomini (θείας ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας)⁶⁰.

Per suffragare le sue parole, Eugenio si rivolse all'autorità dei testi patristici: i *Dialogi* di Gregorio il Dialogo/Magno⁶¹; il *De ecclesiastica*

⁵⁷ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 72-73; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 400; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 35; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 200.

⁵⁸ «ἐν πίστει μὲν καὶ ἀγάπῃ τῶν παρόντων ἀπαλλαγείσας, κηλίδας δὲ ὁμῶς τινὰς ἐπιφερομένας (vero in fide et caritate ex hac vita decesserint, maculis tamen nonnullis foedatae)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 40. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190.

⁵⁹ MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 400; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁶⁰ «ἐν ᾗδη κατεχομένας, οὐχ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως, ἀλλ' ὡς ἐν δεσμωτηρίῳ καὶ φυλακῇ καθειργμένας, εἰ μείζους ἦσαν αἱ ἁμαρτίαι καὶ πλείονος χρόνου δεόμεναι, τούτοις ἅπασι βοηθεῖν τὰς ὑπὲρ αὐτῶν γινομένας εὐχὰς καὶ λειτουργίας φαμέν, συντρεχούσης αὐταῖς τῆς θείας ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας (in inferno detineantur et ipsae, non certe ut in igne ac supplicio, sed ut in custodia et carcere constrictae, cum graviore fuerint culpa ac tempore longiore expiandae. Porro hisce omnibus opitulari preces et liturgias eorum nomine factas adserimus, concurrente cum his divina bonitate et clementia)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 400; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190-191.

⁶¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, n.IV.48, 428-429; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 190.

hierarchia dello Pseudo-Dionigi Areopagita⁶²; l'Insegnamento III. *De Conscientia* delle *Expositiones et doctrinae diverse* di Doroteo di Gaza⁶³; l'*Oratio XVI* di Gregorio di Nazianzo⁶⁴ e le omelie di Giovanni Crisostomo⁶⁵.

2.5 La credenza nella liberazione dall'ade

Per provare che secondo la tradizione della Chiesa le orazioni per i defunti vengono fatte per scarcerare alcune anime dall'ade «come dalla prigione (ὡς ἐκ δεσμωτηρίου/ *prigione*)»⁶⁶, dal fuoco eterno e dal castigo eterno il metropolita di Efeso citò anche dei testi liturgici: un *tropario* del *Canone per i defunti* del *Sabato ὀρθρος. Tono pl. 4* e due *tropari* del *Canone per i defunti* del *Ὄρθρος di Sabato di Carnevale*⁶⁷. Quest'ultimo *Canone* fa parte della *Commemorazione di tutti i defunti* che la Chiesa orientale celebra nel Sabato prima del Carnevale che viene chiamato *il Sabato delle anime* (Ψυχασάββατον)⁶⁸.

Seguendo la tradizione, il portavoce greco attribuiva il primo testo a Teofano Graptos (†845), vescovo di Nicea e combattente contro l'iconoclasmo⁶⁹. Esso contiene la supplica della liberazione di coloro che sono nell'ade: «Dalle lacrime e dai gemiti libera, Salvatore, i tuoi servi nell'ade (ἐν τῷ ἄδη) (*Tono pl.4. Sabato ὀρθρος. Canone per i defunti. Ode 6*)»⁷⁰.

⁶² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41; PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, VII.7, 127-128; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁶³ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41; DOROTEO DI GAZA, *Œuvres spirituelles*, 208-219 J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁶⁴ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 42; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XVI*, n.9, 945; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁶⁵ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 34-35; A. MICHEL, «Purgatoire», 1260.

⁶⁶ MARCO, *Oratio I*, n.2, 42. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁶⁷ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.2, 42-43; *Παρακλητική*, 700; *Τριώδιον*, 22.25; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191-192.223.

⁶⁸ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 166-167; C. HARISSADIS, «L'eschatologie du Dimanche», 102-103; E. VELKOVSKA, «Funeral Rites», 42; C. ROSELL DE ALMEDA, *La escatología ortodoxa*, 529-531.

⁶⁹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.2, 42. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁷⁰ «Δακρύων καὶ στεναγμῶν τῶν ἐν τῷ ἄδη τοὺς δούλους σου ἐλευθέρωσον, Σωτήρ (A lacrymis et gemitibus inferni servos tuos, Salvator, libera)», in MARCO, *Oratio I*, n.2, 42. Cf. *Παρακλητική*, 700; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

Secondo Marco Eugenio con gli altri due tropari che egli attribuiva a un altro difensore delle icone, Teodoro Studita (758-826)⁷¹, la Chiesa orientale prega il Signore di liberare le anime dei defunti dai castighi e dal fuoco che hanno carattere non temporaneo ma eterno, cantando:

Esortiamo tutti Cristo, commemorando oggi la memoria dei morti da sempre (ἀπ' αἰῶνος νεκρῶν), affinché li liberi dal fuoco eterno (αἰωνίου πυρός), quelli che si sono addormentati (κεκοιμημένους) nella fede e nella speranza della vita eterna [...] Dal fuoco che sempre arde (πυρός ἀεὶ φλέγοντος), dalle tenebre cupe, dallo stridore di denti e dal verme che fa soffrire senza posa, e da tutti i castighi, libera, Salvatore nostro, tutti coloro che sono morti (τοὺς θανόντας) nella fede (*Sabato di Carnevale. Ὁρθρος. Canone per i defunti. Ode 1 e 5*)⁷².

Analizzando lo scarso materiale liturgico che Marco di Efeso ha menzionato nei suoi discorsi, è difficile dire che egli segua la logica della *lex orandi lex credendi est*⁷³, perché per il portavoce greco l'autorità dei testi liturgici non consisteva nel fatto che la Chiesa prega con essi, ma nel fatto che i santi padri li avevano scritti, perciò egli sempre attribuì le preghiere e i tropari che citava a qualche santo e padre della Chiesa⁷⁴.

⁷¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.2, 42. Sulla paternità probabile di questi testi cf. C. HARRISSIADIS, «L'eschatologie du Dimanche», 103.

⁷² «Πάντες δυσωπήσωμεν Χριστόν, τελοῦντες μνήμην σήμερον τῶν ἀπ' αἰῶνος νεκρῶν, ἵνα τοῦ αἰωνίου πυρός αὐτοὺς ῥύσῃται, πίστει κεκοιμημένους καὶ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου (Christum omnes exoremus, memoriam eorum, qui a saeculo mortui sunt, hodie peragentes, ut eos ab aeterno igne liberet, utpote in fide vita functos speque vitae aeternae) [...] Πυρός ἀεὶ φλέγοντος καὶ σκότους ἀφεγγοῦς, βρυγμοῦ ὀδοῦτων καὶ σκώληκος ἀλήκτως κολάζοντος, καὶ πάσης τιμωρίας, ῥύσαι, Σωτὴρ ἡμῶν, πάντας τοὺς θανόντας πιστῶς (Ab igne qui semper ardet, ab obscura caligine, a dentium stridore, et verme indesinenter cruciante, et quavis alia poena libera, Salvator, omnes qui pie obdormierunt)», in MARCO, *Oratio I*, n.2, 42-43. Cf. *Τριῶδιον*, 22.25; I. BULOVIC, *Τό μυστήριον*, 443; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 192. 223-224.

⁷³ Per l'analisi del rito dei funerali e delle commemorazioni dei defunti nelle Chiese del rito bizantino cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 210-212; P. DE MEESTER, *Liturgia Bizantina*, II.6, 73-148; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 89-95.165-178; M. NIECHAJ, *Oratio liturgica pro defunctis*; V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*; M. ARRANZ, «Les prieres presbyterales», I, 314-43; II, 119-139; B. BOTTE, «Les plus anciennes», 83-99; A. KNIAZEFF, «La mort du prêtre», 155-192; P. KOVALEVSKY, «Les funérailles», 141-153; A. NEDILOW, «Rite des funérailles», 229-242; P.J. FEDWICK, «Death and Dying», 152-161; G. ROWELL, *The Liturgy of Christian Burial*, 32-37; G. DAGRON, «Troisième, neuvième et quarantième», 419-430; C. HARRISSIADIS, «L'eschatologie du Dimanche», 101-113; E. VELKOVSKA, «Funerali. In Oriente», 353-363; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 213-238; E. VELKOVSKA, «Funeral Rites», 21-45; P. GALADZA, «The Evolution of Funerals», 225-257; C. ROSELL DE ALMEDA, *La escatologia ortodoxa*, 487-541.

⁷⁴ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 256.

Come A. de Halleux ha giustamente notato: «Sembra che l'argomento liturgico non riceva la funzione di un luogo teologico proprio [...] in realtà si trova messo qui al servizio delle teologie prestabilite, ciò perverte la logica normativa del luogo teologico, riduce alla funzione di un "probatur ex traditione"»⁷⁵.

Nella sua *Oratio altera* Marco Eugenio non menzionava prove prese dai testi liturgici della Chiesa bizantina, in questo discorso l'argomento sui suffragi per i defunti fu sviluppato in modo schematico e sintetico. Però sia nell'*Oratio prima* che nell'*Oratio altera* l'Efesino faceva riferimento a due storie tratte dalla *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno: sulla liberazione dall'ade di Falconilla per mezzo delle preghiere della protomartire Tecla e dell'imperatore Traiano grazie all'intercessione di papa Gregorio Magno⁷⁶. La storia di Tecla e Falconilla appare per la prima volta negli *Acta Pauli et Theclae* composti nella seconda metà del II secolo nell'Asia Minore⁷⁷; invece il racconto sulla liberazione dell'imperatore Traiano dall'ade è più tardivo, la prima volta si incontra nella *Vita Beatissimi Papae Gregorii Magni Antiquissima* scritta da un monaco anonimo del monastero di Whitby in Inghilterra databile circa al 713⁷⁸. L'autore della *De iis qui in fide dormierunt* (inizio del IX secolo) fu il primo tra gli orientali che la menzionò, ma non è chiaro quali fonti egli abbia usato direttamente⁷⁹. Con questi esempi Marco di Efeso voleva illustrare che le preghiere per i defunti potevano liberare «dal

⁷⁵ «il semble que l'argument liturgique ne reçoit pas la fonction d'un lieu théologique propre [...] se trouve, en réalité, mis ici au service de théologies préétablies, ce qui pervertit la logique normative du lieu théologique, réduit à la fonction d'un "probatur ex traditione"», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 256-257.

⁷⁶ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.2, 43; MARCO, *Oratio II*, n.12, 71; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.9.16, 253C-256A. 261D-264A; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 96-98.138-139; W. RORDORF, «La prière de Sainte Thècle», 249-259; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 74-75.151.

⁷⁷ Sul racconto di Tecla e Falconilla cf. C. VON TISCHENDORF, ed., *Acta apostolorum apocrypha*, 53-54; H. LECLERCQ, «Défunts (Commémoration des)», 441; J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, 22-23; G. DAGRON, «Introduction», 32.43; W. RORDORF, «La prière de Sainte Thècle», 249-250; S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla*, 9.29; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 56-75.

⁷⁸ Per la storia sulla liberazione dell'imperatore Traiano dall'ade cf. G.B. PARIS, «La légende de Trajan», 261-262.277-298; F.A. GASQUET, ed., *A life of Pope St. Gregory*, 38-39; B. COLGRAVE, ed., *The Earliest Life of Gregory*, 46.49.52.58.126-129; G. WHATLEY, «The uses of hagiography», 25-63; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 143-151.

⁷⁹ Cf. F. DIEKAMP, «Johannes von Damaskus», 372-375; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 144-145; J. WORTLEY, «Death, Judgment, Heaven», 55.

castigo eterno (αἰωνίου κολάσεως/ *ex aeterno supplicio*)⁸⁰ non soltanto «i fedeli (πιστῶν/ *fidelibus*)»⁸¹ ma anche «i pagani (ἄσεβῶν/ *infidelibus*)»⁸².

2.6 *Se la Chiesa prega per i beati? La posizione dell'Efesino*

Dopo aver affermato che le preghiere per i defunti potevano mitigare le pene e liberare dall'ade le anime sia dei pagani che dei cristiani che sono usciti da questa vita, portando le colpe non solo leggere ma anche gravi, ed aiutano le anime dei «medi» a superare la paura nel momento della morte, Marco Eugenio in entrambe le orazioni elaborò la sentenza che «la potenza di queste preghiere e soprattutto del mistico sacrificio salga anche a quelli che già godono la beatitudine presso Dio (ἤδη τῆς παρά Θεῶ μακαριότητος ἀπολαύοντας)»⁸³. Marco di Efeso si riferiva all'*Urtext*, la preghiera che fa parte dell'anafora della *Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo* e che viene subito dopo l'epiclesi⁸⁴, e a una citazione che viene

⁸⁰ MARCO, *Oratio I*, n.2, 43. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 192.

⁸¹ MARCO, *Oratio I*, n.2, 43. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 192.

⁸² MARCO, *Oratio I*, n.2, 43. Cf. J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 192.

⁸³ «καὶ πρὸς τοὺς ἤδη τῆς παρά Θεῶ μακαριότητος ἀπολαύοντας ἢ τῶν εὐχῶν τούτων καὶ μάλιστα τῆς μυστικῆς θυσίας δύναμις διαβαίνει (ad eos etiam, qui iam divina beatitudine perfruuntur, harum orationum, praesertim vero arcani sacrificii efficaciam pertingere)», in MARCO, *Oratio I*, n.3, 43. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 73; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267; E. VELKOVSKA, «Funerali. In Oriente», 354-355; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 159.

⁸⁴ «Ti offriamo inoltre questo razionale sacrificio per i defunti nella fede, Progenitori, Padri, Patriarchi, Profeti, Apostoli, Predicatori, Evangelisti, Martiri, Confessori, Temperanti, per ogni spirito giusto uscito da questo mondo nella fede. Specialmente (ti offriamo questo sacrificio) per la santissima, immacolata, benedetta su tutte le creature, gloriosa Signora nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria («Ἐτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικῆς ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων Προπατόρων, Πατέρων, Πατριάρχων, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Ἐγκρατευτῶν, καὶ παντός πνεύματος δικαίος ἐν πίστει τετελειωμένους. Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας», in *La Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo*, 98-101; S. PARENTI – E. VELKOVSKA, ed., *L'Euclologio Barberini gr. 336*, n. 36, 79; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 73. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.3, 43-44; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 19-20. Sul *Urtext* dell'anafora di Crisostomo come supplica per i santi cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 224; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 170-174; M. NIECHAJ, *Oratio liturgica pro defunctis*, 24-25.86-92.99; G. WAINWRIGHT, «La prière eucharistique», 327-328; R.F. TAFT, «Praying to or for the Saints?», 439-455; E. VELKOVSKA, «Funerali. In Oriente», 354-355; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 115; E. VELKOVSKA, «Funeral Rites», 21-22.41-42; P.G. GIANAZZA, *Temi di Teologia Orientale*, II, 240-242.

attribuita a Dionigi Areopagita⁸⁵. Infatti, quest'ultimo testo, che dovrebbe evidenziare che la Chiesa prega «per quelli che si sono addormentati santamente (ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων/ *pro iis qui sancte obdormierunt*)»⁸⁶, è composto da diversi passi presi dal capitolo VII del *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi Areopagita con aggiunte di provenienza sconosciuta che favorivano il pensiero di Marco Eugenio. Marco Eugenio cita il *De ecclesiastica hierarchia* nel modo seguente (tra parentesi quadre sono poste le parole che non corrispondono al testo originale):

[il vescovo chiede a Dio] per coloro che sono vissuti santamente fulgore di vita divina, quale ricompensa dovuta secondo il suo giustissimo giudizio, [e i beni promessi, che gli dovranno certamente essere donati; egli, in tal modo, come l'interprete dei divini giudizi], chiede i doni divini come premi che egli stesso impartisce, e manifesta agli astanti, che ciò che egli chiede in base al rito sacro certamente viene conferito a coloro che sono vissuti santamente⁸⁷.

Nell'*Oratione I* il metropolita di Efeso, spiegava perché la Chiesa fa le suppliche per i santi in questo modo: «Infatti, anche se non chiediamo a Dio dei beni per loro, ma ringraziamo per essi, lo facciamo per la loro gloria, e così il sacrificio in qualche modo avviene anche per essi e sale a loro»⁸⁸, e nell'*Oratione II* egli esprimeva una posizione ancora più categorica, dicendo che «la potenza di queste preghiere e soprattutto del mistico sacrificio salga anche ai giusti e a quelli che hanno passato la vita

⁸⁵ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.3, 44; MARCO, *Oratio II*, n.12, 73; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 35; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 159; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 20.

⁸⁶ MARCO, *Oratio II*, n.12, 73.

⁸⁷ «[τὸν ἱεράρχην φησὶν ἐξαιτεῖσθαι παρὰ Θεοῦ] τοῖς ὁσίως βιώσασι τὴν φανοτάτην καὶ θεϊαν ζωὴν κατ' ἀξίαν ὑπὸ τῶν δικαιοτάτων ζυγῶν [ἀντιδιδομένην καὶ τὰ ἐπηγγελμένα καὶ πάντως δωρηθησόμενα ἀγαθὰ, ὡς ἂν ἐκφαντορικὸν ὄντα τῶν θεαρχικῶν δικαιωμάτων καὶ τὰς θείας] δωρεὰς ὡς οἰκείας ἐξαιτοῦντα χάριτας, καὶ τοῖς παροῦσιν ἐκφαντορικῶς ἐμφαίνοντα, ὅτι τὰ παρ' αὐτοῦ κατὰ θεσμόν ἱερὸν ἐξαιτούμενα, πάντως ἔσται τοῖς κατὰ θεϊαν ζωὴν τετελειωμένοις)», in MARCO, *Oratio I*, n.3, 44; MARCO, *Oratio II*, n.12, 73. Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, VII.7, 127-128; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 159; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 20. La traduzione italiana è stata fatta alla base di DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, VII.7, 304-307.

⁸⁸ «Εἰ γὰρ καὶ μὴ αἰτοῦμεν αὐτοῖς ἀγαθὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ αὐτῶν, ἀλλ' εἰς δόξαν αὐτῶν τοῦτο ποιοῦμεν, καὶ οὕτω τρόπον τινὰ καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἡ θυσία γίνεται καὶ πρὸς αὐτοὺς διαβαίνει (Nam bona licet a Deo neutiquam eis adprececur, at gratiarum actiones pro eis pendimus, at ad illorum gloriam id peragimus; atque hoc pacto sacrificium pro eis etiam aliquatenus offertur et in eorum cedit utilitatem)», in MARCO, *Oratio I*, n.3, 44. Cf. L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 20.

santamente poiché anche loro sono imperfetti (ἀτελεῖς ὄντας) [...] e non godono ancora la beatitudine compiuta (μήπω τελείας τῆς μακαριότης ἀπολαύοντας)»⁸⁹.

Da queste sentenze, che L. Chitarin considera come «gli aspetti più interessanti della discussione sul *De igne purgatorio* che si ebbe tra i rappresentanti dell'Ortodossia e della Chiesa cattolica romana al concilio di Ferrara-Firenze»⁹⁰, si vede che Marco di Efeso conosceva bene e condivideva la dottrina di Simeone arcivescovo di Tessalonica secondo il quale con le preghiere per i santi defunti la Chiesa ringrazia Dio per loro, onora la loro memoria e li porta alla gloria superiore⁹¹.

Sia nell'*Oratio prima* che nell'*Oratio altera* il metropolita Marco riassume il discorso sull'argomento riguardante la tradizione della Chiesa di pregare per i defunti con la medesima frase:

Così [...] con le preghiere e con i misteri arcani si realizza l'aiuto contemporaneamente a tutti coloro che si sono addormentati (κεκοιμημένοις) nella fede [...] e noi non vediamo nessuna esistente necessità nella dottrina che dica che questo aiuto viene portato da noi soltanto a quelli che sono nel fuoco del purgatorio (ἐν τῷ καθαρτηρίῳ πυρὶ)⁹².

È evidente che l'insegnamento dell'Efesino che le preghiere dei vivi portano qualcosa a tutte le categorie dei defunti è strettamente legato e provenga dall'insegnamento sull'incompiutezza della beatitudine dei santi e del castigo degli empì che i latini sin dal XIII secolo chiamavano *error*

⁸⁹ «πρὸς τοὺς δικαίως τε καὶ ὀσίως βιώσαντας ἢ τῶν εὐχῶν τούτων καὶ μάλιστα τῆς μυστικῆς θυσίας δύναμις διαβαίνει, ἅτε καὶ αὐτοὺς ἀτελεῖς ὄντας [...] καὶ μήπω τελείας τῆς μακαριότητος ἀπολαύοντας (ad eos etiam, qui iuste sancteque vixerint, cum precum istarum tum praecipue arcani sacrificii virtutem pertingere, cum et ipsi imperfecti sint [...] necdum perfecta beatitudine perfruantur)», in MARCO, *Oratio II*, n.12, 73. Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267-268; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 115; ID., «Mark Eugenikos», 455; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 554.

⁹⁰ L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 24.

⁹¹ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine*, 693; ID., *Expositio de divino templo*, 747-748; E. CANDAL, «Processus discussionis», 310; R.F. TAFT, «Praying to or for the Saints?», 455.

⁹² «Οὕτως [...] τῆς ἀπὸ τῶν εὐχῶν καὶ τῶν μυστικῶν τελετῶν βοήθειας πᾶσιν ὁμοῦ συντελοῦσης τοῖς ἐν πίστει κεκοιμημένοις [...] οὐδεμίαν ἀνάγκην ἐνυπάρχουσαν ὀρώμεν τῷ λέγοντι λόγῳ, μόνοις τοῖς ἐν τῷ καθαρτηρίῳ πυρὶ τὴν τοιαύτην βοήθειαν παρ' ἡμῶν συνεισφέρεισθαι (Quocirca [...] subsidium vero ex precibus arcanisque sacrificiis obveniens iis omnibus simul proficiat qui in fide obdormierunt [...] nullam arguendi vim inesse comperimus sermoni dicenti, solis iis qui in purgatorio igne versantur eiusmodi subsidium a nobis conferri)», in MARCO, *Oratio II*, n.12, 73. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.3, 44; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 281; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 34-35; A. MICHEL, «Purgatoire», 1260.

Graecorum e che Eugenio ufficialmente dichiarò come la dottrina della sua Chiesa nell'*Oratio II* e nella *Responsio ad difficultates et questiones*⁹³.

2.7 *La possibile risposta dei latini*

Poiché le ragioni sulla tradizione dei suffragi per i defunti che Marco di Efeso propose nella sua *Oratio prima* non furono incluse nella risposta ufficiale presentata da Bessarione di Nicea ai latini, questi ultimi scoprirono gli argomenti di Eugenio solo dalla sua *Oratio altera*, tuttavia la loro reazione rimane sconosciuta perché non pubblicarono nessun discorso di risposta e fecero soltanto delle domande di precisazione. Infatti, se i rappresentanti della delegazione latina avessero dichiarato la loro posizione, sicuramente si sarebbero contrapposti alla dottrina presentata dai greci.

Pochi mesi prima dei dibattiti sul purgatorio a Ferrara, nel dicembre del 1437, il vescovo di Megara e cappellano del papa Andrea di Escobar (†c.1439), finì e dedicò a Eugenio IV un'opera intitolata *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus* che era prevista essere di aiuto durante le discussioni con i greci al futuro Concilio d'unione⁹⁴. Tra gli altri «errori dei greci» Escobar ne analizzava tre di carattere escatologico che riguardavano: l'esistenza del purgatorio, il tempo della retribuzione dopo la morte e i suffragi per i defunti⁹⁵. L'insegnamento dei greci sulle preghiere per i morti costituiva il cinquantunesimo errore nell'elenco del vescovo di Megara che egli descriveva così:

La cinquantunesima conclusione erronea dei greci è quella che [...] i suffragi e <l'opera> buona, che vengono fatti per i defunti, non gli giovano per liberarsi dalle pene del purgatorio, (poiché il purgatorio non c'è), però affinché tanta opera buona fatta per i defunti non sia persa, per questa ragione gli giovano soltanto per meritarsi nella gloria del paradiso la corona maggiore e il premio della gloria [...] questa conclusione è crudele nei confronti dei defunti, e quanto falsa tanto scandalosa⁹⁶.

⁹³ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.3-11, 61-70; MARCO, *Responsio*, nn.1-4, 104-114; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 399; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 22.

⁹⁴ Cf. G. HOFMANN, *Papato, conciliarismo, patriarcato*, 31-32; E. CANDAL, «Andrés de Escobar», 89-90.101-102; ID., «Introduction», CF B 4.1, LXXVI-LXXVII; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7.

⁹⁵ Cf. ANDREA DI ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus*, n.67-92, 55-81; E. CANDAL, «Andrés de Escobar», 102; ID., «Introduction», CF B 4.1, XCVI; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7-8.

⁹⁶ «Quinquagesima prima conclusio Greorum quorumdam erronea est ista, quod [...] suffragia et bona <opera>, que fiunt pro defunctis, non eis prosunt ut liberentur a penis purgatorii, (quia non est purgatorium); sed, ut tanta bona <opera> facta pro defunctis non perdantur, ideo ad hoc solum prosunt eis ut in gloria paradisi maiorem

Malgrado che Adrea di Escobar fosse presente al Concilio di Ferrara-Firenze e avesse apposto la firma sotto il Decreto sull'unione *Laetentur caeli*⁹⁷, egli non partecipò ai dibattiti conciliari sulla sorte dei defunti e gli argomenti dal suo trattato non ebbero ripercussioni sull'andamento della polemica⁹⁸. Perciò l'opera *De Graecis errantibus* di Adrea di Escobar è interessante anzitutto perché esprime il tipico modo di pensare dei latini al tempo del Concilio fiorentino e proponeva la loro possibile reazione sulla dottrina dei greci sui suffragi per i defunti che non venne esposta durante il Concilio⁹⁹.

Trattando «gli errori dei greci», Escobar si riferiva soprattutto al pensiero di Tommaso d'Aquino¹⁰⁰, la grande autorità dei latini, che nel suo *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* esaminò e contestò parecchi argomenti che si trovano in *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno, e con i quali il metropolita di Efeso al Concilio di Ferrara-Firenze tentò di giustificare la sua posizione sulle preghiere per i defunti.

Così, trattando la questione: «Se i suffragi giovano ai dannati dell'inferno (*IV Sent.*, d.45, q.2, a. 2)»¹⁰¹ nel libro IV del *Commento alle Sentenze*, Tommaso proponeva la sua interpretazione delle storie prese da *De iis qui in fide dormierunt* su Macario e il cranio di un sacerdote pagano e sulla liberazione dall'ade dell'imperatore Traiano¹⁰². Egli diceva che la gioia che le preghiere di Macario portavano ai dannati all'inferno in realtà era «non vera ma immaginaria (*non verum sed phantasticum*) [...] la loro pena non diminuiva in nulla (*eorum poena nullatenus minuatur*) (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)»¹⁰³. Il racconto di Traiano era spiegato dal *Dottore angelico* «nel senso che egli, per le preghiere di S. Gregorio, fu richiamato in vita (*ad vitam fuerit revocatus*) e quindi ottenne la remissione dei peccati e la

coronam et premii gloriam mereantur [...] hec conclusio sit crudelis pro defunctis, et quam falsa ac scandalizativa», in ANDREA DI ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus*, n.85, 74. Cf. E. CANDAL, «Introductio», CF B 4.1, C-CI; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7-8.

⁹⁷ Cf. E. CANDAL, «Andrés de Escobar», 89-90; ID., «Introductio», CF B 4.1, LXXVII; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7.

⁹⁸ Cf. E. CANDAL, «Introductio», CF B 4.1, XCVI.

⁹⁹ Cf. R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7.

¹⁰⁰ Cf. E. CANDAL, «Introductio», CF B 4.1, LXXXIV-LXXXVI; ID., «Processus discussionis», 307-308; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 7.

¹⁰¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 311-327.

¹⁰² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 312-313.320-323; J.A. TRUMBOWER, *Rescue for the Dead*, 147-148.

¹⁰³ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 320-321.

grazia (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)»¹⁰⁴. Anche il brano 2Mac 12,38-46 Tommaso lo commentava nel senso contrario all'interpretazione di Marco Eugenio, dicendo che i soldati di Giuda Maccabeo non avevano commesso un peccato grave ma «un peccato veniale di avarizia (*per avaritiam venialiter peccaverunt*): per cui non erano stati condannati all'inferno, e così i suffragi potevano loro giovare (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)»¹⁰⁵.

Non è sorprendente che, usando questo stile d'esegesi dei testi scritturistici e patristici, Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* arrivasse a conclusioni completamente opposte alla dottrina sulle preghiere per i defunti espressa da Marco di Efeso nelle sue orazioni a Ferrara. Così, il teologo domenicano affermava con certezza che «i suffragi non giovano ai dannati, e che la Chiesa non intende pregare per loro (*suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit*) (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)»¹⁰⁶. Egli escludeva completamente anche il pensiero che le preghiere potessero in qualsiasi modo portare qualcosa ai beati perché loro «sono immuni da ogni indigenza (*sint ab omni indigentia immunes*) (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)»¹⁰⁷. Secondo Tommaso d'Aquino i suffragi dei vivi possono aiutare soltanto le anime dei defunti che si trovano nel purgatorio (*IV Sent.*, d.45, q.2, a.2)¹⁰⁸.

Se la delegazione latina avesse presentato al Concilio di Ferrara-Firenze la dottrina della sua Chiesa sulle preghiere per i defunti, gli argomenti verosimilmente sarebbero stati in chiave con la dottrina di Tommaso d'Aquino oppure sarebbero stati presi direttamente da essa. Però in realtà il punto sulla consuetudine ecclesiastica di pregare per i defunti non diventò al Concilio un'oggetto di vera discussione.

3. La questione della soddisfazione per i peccati come punto cruciale delle dispute

Nei discorsi dei greci l'argomento riguardante 2Mac 12,46 insieme con la prova basata sul passo Mt 12,32 spesso vennero trattati come brani

¹⁰⁴ «hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 320-321.

¹⁰⁵ «per avaritiam venialiter peccaverunt; unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 320-321.

¹⁰⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 320-321.

¹⁰⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 324-325.

¹⁰⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, X, 322-323.

scritturistici che non potevano giustificare la dottrina sul purgatorio e che avevano un significato diverso da quello che i delegati latini invocavano¹⁰⁹.

Invece il cardinale Cesarini presentò questi brani come fossero argomenti che approvavano l'insegnamento latino sul purgatorio da una prospettiva diversa senza stabilire un legame tra loro. Secondo il protagonista latino, che seguiva il tipo di esegesi, fondato da Agostino d'Ippona e da Gregorio Magno¹¹⁰, le parole del Signore: «Ma se la (bestemmia) dice contro lo Spirito santo, non vi sarà perdono per lui né in questo secolo né in quello futuro (Mt 12,32)»¹¹¹, costituivano la seconda prova scritturistica a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio perché «infatti, in questa frase viene dato da capire che certe colpe possono essere sciolte in questo secolo e certe veramente in futuro»¹¹², tranne i peccati contro lo Spirito santo.

3.1 *La giustizia divina esige la soddisfazione con il fuoco purgatorio*

Secondo la logica del primo discorso dei latini l'argomento basato sul Vangelo di Matteo venne unito piuttosto con la settima «autorità» di Cesarini, la *ratio theologica* che tentava di evidenziare l'esistenza del fuoco del purgatorio, richiamandosi alla giustizia come ad uno degli attributi di Dio¹¹³. Il cardinale di santa Sabina formulava quest'argomento così:

¹⁰⁹ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.6, 16; MARCO, *Oratio I*, n.4, 44; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 387-388.

¹¹⁰ Sul pensiero di Agostino d'Ippona e di Gregorio Magno riguardante la dottrina sul fuoco purgatorio cf. AGOSTINO, *La città di Dio*, III, 252-253. 272-273 (Libro XXI, 13. 24); AGOSTINO, *Contro Giuliano*, 920-923 (Libro VI, 15); AGOSTINO, *Discorso 172*, n.2.2, 830-831; AGOSTINO, *Sulla cura*, n.I.3.V.6, 622-623.630-631; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, 414-415 (Libro IV, 41 [39]); A. MICHEL, «Purgatoire», 1225.1232-1234; J.P. MCCLAIN, *The Doctrine of Heaven*, 24-25, no.37; J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine*, 28-40; ID., *L'évocation de l'au-delà*, 92-101.105-107; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 76-96.99-107; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 138-140.

¹¹¹ «Si quis dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro (Εἰ τις εἴπῃ κατὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὐδὲ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι)», in CESARINI, *Oratio*, n.2, 3. Cf. A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 12; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 264, 287.

¹¹² «In qua quidem sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse relaxari (Ἐν τῆδε δὲ τῆ γνώμῃ νοεῖσθαι ἓνι, αἰτιάματά τινα εἶναι ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, τινὰ δὲ ἐν τῷ μέλλοντι ἀφίεσθαι)», in CESARINI, *Oratio*, n.2, 3. Cf. A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 11-12; J. JORGENSON, «The Debate», 311; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 268.

¹¹³ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.7, 12; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 13; J. JORGENSON, «The Debate», 311-312; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 265. Lo studio più recente dei dibattiti sull'argomento riguardante la giustizia divina D. BATHRELLOS, «Love, Purification, and Forgiveness», 78-121.

Settimo, la predetta verità viene dichiarata con la ragione della divina giustizia (*divinae iustitiae*/θείας δικαιοσύνης), che lascia impunito niente di quello che è fatto disordinatamente [...] Perciò per ogni peccato l'uomo merita una certa pena, e se non lo scioglie in questo secolo, l'ordine della giustizia divina esige che lo soddisfaccia nel secolo futuro, altrimenti rimarrebbe impunito¹¹⁴.

Continuando il suo discorso e suffragando la sua posizione con i passi scritturistici Dt 25,2, Ez 33,14-15 e Sap 7,25, il portavoce latino affermava che, poiché la soddisfazione non può essere effettuata nell'ade o nel paradiso, «un qualche altro luogo è assegnato, nel quale la purgazione di questo genere viene esercitata»¹¹⁵ e ognuno che passa attraverso questa purificazione, dopo averla finita, «subito vola verso la visione di Dio e verso il godimento (*ad Deum videndum et eo fruendum confestim evolat/πρός τήν θεωρίαν τήν τε ἀπόλαυσιν τοῦ Θεοῦ παραχρῆμα ἀναπετασθῆ*)»¹¹⁶.

3.2 La dottrina sulla soddisfazione degli scolastici medievali

È evidente che quest'argomentazione del protagonista latino sia tipicamente scolastica, le sue radici devono cercarsi nella dottrina d'espiazione di Anselmo d'Aosta (c.1033-1109) che venne espressa nel suo trattato *Cur Deus homo* scritto negli anni 1094-1098¹¹⁷, dove l'arcivescovo di Canterbury diceva:

Quindi peccare non è altro che non dare a Dio quello che gli è dovuto [...] Perciò, chiunque pecca deve rendere a Dio l'onore che gli ha tolto: questa è la soddisfazione (*satisfactio*) di cui ogni peccatore è in debito con Dio [...] Se sia conveniente che Dio rimetta il peccato per sola misericordia, senza alcuna

¹¹⁴ «Septimo declaratur praedicta veritas ratione divinae iustitiae, quae nihil inordinate factum, impunitum relinquit [...] Cum ergo pro quolibet peccato homo certam mereatur poenam, si hanc in isto saeculo non solvit, exigit divinae iustitiae ordo, ut in futuro satisfaciatur; alioquin impunitus remaneret (Εὐδηλος δὲ γίνεται ἡ προειρημένη ἀλήθεια κατὰ τὸν τῆς θείας δικαιοσύνης λόγον, ἥπερ οὐδὲν ἀτάκτως γενόμενον ἀτιμώρητον ἐᾷ [...] Ἐπειδὴ οὖν ὑπὲρ ἐκάστης ἁμαρτίας ὁ ἄνθρωπος ῥητὴν τινα τιμωρίαν ἐπιπάται, εἰ ταύτην ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὐκ ἀποτίνησιν, ἐκζητεῖ τῆς θείας κρίσεως ἢ τάξιν, ὅπως ἐν τῷ μέλλοντι ἰκανῶς ποιήσῃ)», CESARINI, *Oratio*, n.7, 12. Cf. A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 13; J. JORGENSON, «The Debate», 311-312; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 280.

¹¹⁵ «aliquis alius assignetur locus, in quo huiusmodi exerceatur purgatio (ἄλλος ἀφορισθεῖ τὸπος, οὗ αὐτῆ ἡ κάθαρσις γένηται)», in CESARINI, *Oratio*, n.7, 12. Cf. A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 13; J. JORGENSON, «The Debate», 312.

¹¹⁶ CESARINI, *Oratio*, n.7, 12; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 298.

¹¹⁷ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 241; R. ROQUES, «Introduction», 48-50; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 268; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 284.

restituzione dell'onore che gli è stato tolto [...] Rimettere così il peccato non è altro che non punire. E poiché punire non è altro che restituire l'ordine distrutto dal peccato, se non si punisce il peccato si lascia passare il disordine¹¹⁸.

Questa dottrina della soddisfazione basata sulla logica giuridica *colpa – punizione* influenzò tanto la scolastica posteriore e in particolare fu ripresa nelle opere di Tommaso d'Aquino, fonte principale degli argomenti dei portavoce latini al Concilio di Ferrara-Firenze. Tommaso si rivolse al pensiero di Anselmo parecchie volte (*IV Sent.*, d.15, q.1, a.1)¹¹⁹, egli considerava che il peccato fosse «offesa di Dio (*STh.*, III, q.85, a.3)»¹²⁰ che potesse essere compensata «mediante la soddisfazione (*STh.*, III, q.85, a.3)»¹²¹. Il *Dottore angelico* riteneva che «la penitenza è una specie della giustizia vendicativa (*poenitentiae vindicativae iustitiae species est*). E perciò non vi è dubbio che la soddisfazione, la quale comporta l'uguaglianza in chi la compie rispetto all'offesa precedente è un'opera della giustizia (*IV Sent.*, d.15, q.1, a.1)»¹²². Quindi egli spiegava la dottrina sul purgatorio secondo la prospettiva della giustizia divina, legandola con la necessità di compiere la soddisfazione. Nel libro IV del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* Tommaso poneva la frase: «quindi quelli che negano il purgatorio parlano contro la giustizia divina (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.1)»¹²³, che probabilmente costituisce la fonte principale dell'ispirazione del settimo argomento di Cesarini. Questa citazione cominciava con

¹¹⁸ «Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum [...] Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere [...] utrum sola misericordia, sine omni solutione ablati sibi honoris deceat Deum peccatum dimittere [...] Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur», in ANSELMO D'AOSTA, *Pourquoi Dieu*, 262. 266. La traduzione italiana cf. ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo*, n. I.11-12, 103.105-106. Cf. A. MICHEL, «Pénitence du IV^e Concile», 984.

¹¹⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 140-141.146-147.

¹²⁰ «offesa Dei (*STh.*, III, q. 85, a. 3)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III^a.q.40-90, 302. Cf. P. GALTIER, «Satisfaction», 1138-1139.

¹²¹ «cum satisfactione (*STh.*, III, q.85, a.3)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III^a.q.40-90, 302. Cf. P. GALTIER, «Satisfaction», 1139.

¹²² «poenitentiae vindicativae iustitiae species est. Et propter hoc constat quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus iustitiae est (*IV Sent.*, d.15, q.1, a.1)», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 144-145.

¹²³ «et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.1)», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 842-843. Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 308; R. OMBRES, «The Doctrine of Purgatory», 279.

l'affermazione che esplica i concetti più importanti per la comprensione dell'insegnamento sul purgatorio del *Dottore angelico* che li formulava così:

Se infatti la contrizione cancella la colpa (*culpa*) ma non sempre elimina del tutto il reato della pena (*reatus poenae*); e se inoltre con la cancellazione dei peccati mortali non sempre viene compiuta anche quella dei veniali, e d'altra parte la giustizia di Dio esige che il peccato sia ricondotto all'ordine della debita pena, ne viene di conseguenza che chi muore dopo la contrizione del peccato e l'assoluzione, prima della dovuta soddisfazione, viene punito dopo questa vita (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.1)¹²⁴.

Ci sono delle parole chiave: *culpa*, *poena* e *reatus*. Secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino ogni peccato produce tre cose: la colpa (*culpa*), la pena (*poena*) e il reato (*reatus*) che «non è altro che l'obbligazione alla pena; e quest'obbligazione in certo qual modo è intermedia fra la colpa e la pena (*II Sent.*, d.42, q.1, a.2)»¹²⁵. La colpa dei peccati mortali attuali può essere perdonata soltanto in questa vita ed esclusivamente «per mezzo dell'uso della grazia, che è un effetto della misericordia divina (*De malo*, q.7, a.11)»¹²⁶ nel sacramento della penitenza che presuppone la contrizione e la confessione dei peccati, e in conseguenza viene eliminato il debito della pena eterna che ha un carattere piuttosto punitivo e si sconta dopo la morte nell'inferno (*STh.*, III, q.86, a.4; *II Sent.*, d.42, q.1, a.5; *De malo*, q.7, a.1)¹²⁷. Però dopo la confessione, anche se la colpa è stata perdonata, l'ordine della giustizia divina non è ancora ristabilito completamente, rimane il debito o il reato della pena (*reatus poenae*) temporale che esige la soddisfazione (*STh.*, I-II, q.87, a.6; *STh.*, III, q.86, a.4; *II Sent.*, d.42, q.1,

¹²⁴ «Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur; et iustitia Dei hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur; oportet quo ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.1)», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 840-843. Cf. R. OMBRES, «The Doctrine of Purgatory», 280.

¹²⁵ «nihil est aliud quam obligatio ad poenam: et quia haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, IV, 962-963. Cf. *STh.*, I-II, q.87, a.6, in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^a.q.71-114, 128; *STh.*, III, q.86, a.4, in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III^a.q.40-90, 311-312; T. DEMAN, «Péché», 216-217.

¹²⁶ «per usum gratie, que est effectus divine misericordie (*De malo*, q.7, a.11)», in TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, 189. La traduzione italiana cf. TOMMASO D'AQUINO, *Il male*, 782-783.

¹²⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III^a.q.40-90, 311-312; ID., *Commento alle Sentenze*, IV, 978-979; ID., *Quaestiones disputatae de malo*, 157-161.

a.2; *IV Sent.*, d.21, q.1, a.1)¹²⁸. Il reato della pena può essere scontato pienamente tramite la penitenza che è stabilita dal confessore, il sacramento dell'altare, le preghiere, le elemosine e le opere buone. Se la soddisfazione non è compiuta durante la vita terrena, essa può compiersi dopo la morte nel purgatorio, come affermava Tommaso:

in questo senso la pena del purgatorio purifica dal reato (*poena purgatorii a reatu purgat*) [...] L'acerbità della pena risponde propriamente alla gravità della colpa, mentre la durata dipende dal radicamento della colpa nel soggetto: per cui può accadere che rimanga più a lungo in purgatorio uno che soffre meno, e viceversa (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.3)¹²⁹.

Riguardo ai peccati veniali che a differenza dei peccati mortali non privano della grazia, la loro colpa viene cancellata in questa vita per mezzo della contrizione, del fervore della carità e del sacramento dell'unzione degli infermi. Però il debito della pena in dipendenza alla misura del disordine causato può essere eliminato completamente per mezzo dei rimedi sopraddetti insieme con la colpa oppure esige la soddisfazione che si compie tramite le pene temporali in questa vita o nel purgatorio (*II Sent.*, d.42, q.1, a.5; *IV Sent.*, d.21, q.1, a.1.3; *De malo*, q.7, a.11)¹³⁰.

La dottrina della soddisfazione di Tommaso d'Aquino era ispirata al pensiero del vescovo di Parigi Pietro Lombardo (c.1096-c.1164) che fu il primo teologo che, parlando del peccato, cominciò a distinguere tre elementi: la colpa (*culpa*), la pena (*poena*) e il reato (*reatus*). Così, nel *II Libro* delle sue *Sentenze* il *Maestro delle sentenze* scriveva: «Ora, nella Scrittura il reato viene preso in vari modi, cioè per la colpa, per la pena, per l'obbligazione della pena temporale o eterna. Se infatti è mortale, ci obbliga alla pena eterna; se è veniale, ci obbliga alla pena temporale. Sono due infatti i generi di peccati, cioè i mortali e i veniali (*Liber II*, d.42, c.3)»¹³¹.

¹²⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, IV, 964-965; VIII, 840-843; ID., *Summa Theologiae*, I^a-II^a, q.71-114, 128; ID., *Summa Theologiae*, III^a, q.40-90, 311-312; C. JOURNET, «La peine temporelle», 33.

¹²⁹ «et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat [...] acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae; sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subiecto; unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso (*IV Sent.*, d.21, q.1, a.3)», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 860-863. Cf. *IV Sent.*, d.45, q.2, a.2, in ID., *Commento alle Sentenze*, X, 322-323.

¹³⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, IV, 978-981; VIII, 840-843.854-855; ID., *Quaestiones disputatae de malo*, 185-189; C. JOURNET, «La peine temporelle», 96; A. MICHEL, «Pénitence du IV^e Concile», 992-993; R. OMBRES, «The Doctrine of Purgatory», 282-283.

¹³¹ «Reatus autem in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro poena, pro obligatione poenae temporalis vel aeternae. Si enim mortale est, obligat nos poenae

Y. Congar considerava che con l'insegnamento di Pietro Lombardo la differenza riguardo la comprensione delle pene soddisfattorie tra la Chiesa Occidentale e quella Orientale che esisteva anche prima, ma non era molto accentuata, fu solo messa «più in rilievo»¹³².

3.3 *Lo sfondo principale dei dibattiti sul purgatorio*

Nel suo articolo *Il Purgatorio* Congar ha mostrato che proprio la dottrina sulla soddisfazione deve essere considerata come il fondamento principale della divergenza sul fuoco del purgatorio tra l'Oriente e l'Occidente cristiano, dicendo così:

la differenza fra loro e noi [...] consiste, se non nell'ignorare, per punto di vista della soddisfazione penale e nella loro completa ignoranza e nel ripudio, da parte loro, della distinzione introdotta da Pietro Lombardo, tra «*reatus poenae*» e «*reatus culpae*»; per dirla in breve, sta nel fatto che essi sono rimasti estranei a uno sviluppo, a vero dire un po' unilaterale, che si è verificato da noi con la scolastica¹³³.

Congar presupponeva che le radici di questa differenza dovessero ricercarsi nel fatto che i cristiani orientali usavano la teoria della casualità platonica, mentre gli occidentali si basavano sul pensiero aristotelico¹³⁴. Perciò «nel primo caso si tratta in prevalenza della restaurazione dell'immagine di Dio [...] nel secondo caso si tratta soprattutto della conquista del bene ultimo per mezzo di azioni valide. Da un lato, purificare il proprio essere; dall'altro, pagare una pena»¹³⁵.

Questa opinione di Congar fu condivisa dall'illustre patrologo A. de Halleux. Il francescano belga notava nel suo articolo *Problèmes de*

aeternae, si veniale, obligat nos poenae temporali. Duo enim sunt peccatorum genera, mortalium scilicet, et venialium (*Lib. II, d. 42, c.3*)», in PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris*, 568. Cf. P. GALTIER, «Satisfaction», 1189.

¹³² Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 239. È interessante che secondo J. Le Goff proprio in questa epoca, la seconda metà del XII, accadde l'evento che egli chiama «la nascita del purgatorio», cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 143-264.

¹³³ Y. CONGAR, «Il purgatorio», 241. Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 552-553. Lo stesso dice V. Grumel: «La principale et la source de toutes les autres (différences) consiste dans la relation mutuelle de la coulpe et de la peine, du *reatus culpae* et du *reatus poenae*», in V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 442.

Commentando la divergenza sopraddetta, A. Michel arriva alla conclusione abbastanza dura che «la négation d'un *reatus poenae* distinct du *reatus culpae* entraîne les Grecs à des conséquences qui sont des erreurs formelles dans la foi et pourraient facilement devenir des hérésies», in A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 403.

¹³⁴ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 245; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 83; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 552.

¹³⁵ Y. CONGAR, «Il purgatorio», 245; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 552.

méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence che la dottrina scolastica sulla «determinazione delle specie e dei componenti del peccato elaborata in relazione con la penitenza sacramentale»¹³⁶ costituì uno dei punti principali che determinarono le discussioni sul purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze¹³⁷ e che «a Ferrara il nodo della divergenza in materia di teologia del peccato consisteva nelle concezioni rispettive al suo perdono»¹³⁸.

Uno dei maggiori rappresentanti dell'Oriente cristiano del XX sec., J. Meyendorff descrisse la situazione a Ferrara in questo modo:

Mentre i latini assumevano [...] il loro approccio legalistico alla giustizia divina che secondo loro esige una riparazione per ogni atto peccaminoso –, i greci interpretavano il peccato non tanto in termini di atti commessi quanto in termini di una malattia spirituale e morale che doveva essere sanata dalla pazienza e dall'amore divini¹³⁹.

Molti studiosi del sacramento della penitenza nelle Chiese orientali: Miguel Arranz, Louis Ligier, Enrico Mazza, Basilio Petrà ecc., hanno condiviso il pensiero di Meyendorff ed hanno insistito che prima del XVII secolo, cioè prima della dottrina del metropolita di Kiev Pietro Moghila (1596-1646), l'approccio giuridico ai sacramenti non era inerente alla mentalità dei cristiani orientali, mentre era prevalsa la concezione terapeutica del sacramento della penitenza basata sulla nozione *dell'amore di Dio per gli uomini* (φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ)¹⁴⁰. Il pensiero dei ricercatori menzionati è stato ben riassunto da Enrico Mazza: «In Oriente il sacramento della penitenza avrebbe come scopo primario la terapia dello spirito: guarire le malattie dell'anima con determinate opere penitenziali e

¹³⁶ «détermination des espèces et des constituants du péché, élaborée en relation avec la pénitence sacramentelle», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 279.

¹³⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 279-284.

¹³⁸ «le nœud de la divergence de Ferrare en matière de théologie du péché résidait dans les conceptions respectives de son pardon», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹³⁹ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267. Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 553.

¹⁴⁰ Cf. C. KOROLEVSKIJ, «L'administration du sacrement de pénitence», 98-99; M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, III, 345; IV, 191-203; E. VACANDARD, «Confession du I^e au XIII^e siècle», 861-863; I.-H. DALMAIS, «Le sacrement de pénitence», 26; P.-M. GY, «Histoire liturgique du sacrement», 5-21; H. RONDET, «Esquisse d'une histoire du sacrement», 561-584; L. LIGIER, «Il sacramento della Penitenza», 145-175; F. NIKOLASCH, «La liturgia penitenziale», 102-103; F. VAN DE PAVERD, «La pénitence dans le rite byzantine», 91-203; E. MAZZA, «La celebrazione della penitenza», 385-440; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283-284; B. PETRA, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, 28-29.40-42.74-83.99-100.

preghiere fatte sotto la guida di monaci esperti che, in tal modo, erano in grado di restituire il penitente alla genuina vita battesimale»¹⁴¹. Per i cristiani orientali l'immagine del confessore, del padre spirituale, sempre è l'immagine di un dottore che usa diversi rimedi per guarire le anime dei suoi figli spirituali¹⁴². Questa metafora viene usata perfino a livello giuridico; così, il Concilio del Trullo (691-692) che ha un'importanza primaria per il sistema del diritto canonico orientale dice nel canone 102:

È necessario che coloro che ricevono da Dio la potestà di sciogliere e di legare guardino alla qualità del peccato e alla prontezza alla conversione del peccatore e così portino una cura adatta alla malattia (οὕτω κατάλληλον τὴν θεραπείαν προσάγειν τῷ ἀρρώστῳ) [...] Infatti, la malattia del peccato non è semplice ma varia (Ὁὐ γὰρ ἀπλὴ τῆς ἀμαρτίας ἡ νόσος, ἀλλὰ ποικίλη καὶ πολυειδής) [...] Di fatto, l'unico scopo per Iddio e per colui che ha ricevuto l'autorità pastorale è ricondurre la pecora smarrita, guarirla dal morso del serpente [...] in ogni modo — sia attraverso medicine più rigorose e stringenti (διὰ τῶν ἀπαλωτέρων τε καὶ πραοτέρων φαρμάκων) sia attraverso altre più leggere e miti — per chi discerne i frutti del pentimento e amministra sapientemente l'uomo chiamato allo splendore superno (si tratta di) di opporsi alla passione e di lottare per la cicatrizzazione della ferita¹⁴³.

¹⁴¹ E. MAZZA, «La celebrazione della penitenza», 411.

¹⁴² Cf. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église*, III, 294.296-297; L. LIGIER, «Il sacramento della Penitenza», 160-164; F. VAN DE PAVERD, «La pénitence dans le rite byzantine», 201.

¹⁴³ B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, 78-79.

Il testo greco: «Δεῖ δὲ τοὺς ἐξουσίαν λύειν καὶ δεσμεῖν παρὰ Θεοῦ λαβόντας, σκοπεῖν τὴν τῆς ἀμαρτίας ποιότητα, καὶ τὴν τοῦ ἡμαρτηκότος πρὸς ἐπιστροφήν ἐτοιμότητα, καὶ οὕτω κατάλληλον τὴν θεραπείαν προσάγειν τῷ ἀρρώστῳ [...] Οὐ γὰρ ἀπλὴ τῆς ἀμαρτίας ἡ νόσος, ἀλλὰ ποικίλη καὶ πολυειδής [...] Πᾶς γὰρ λόγος Θεοῦ καὶ τῷ τὴν ποιμαντικὴν ἐγχειρισθέντι ἡγεμονίαν, τὸ πλανώμενον πρόβατον ἐπαναγαγεῖν, καὶ τρωθὲν ὑπὸ τοῦ ὄφεως ἐξιάσασθαι [...] καταφρόνησιν· ἀλλὰ ἐνὶ γε τρόπῳ πάντως, εἴτε διὰ τῶν αὐστηροτέρων τε καὶ στυφρόνων, εἴτε διὰ τῶν ἀπαλωτέρων τε καὶ πραοτέρων φαρμάκων, κατὰ τοῦ πάθους στήναι, καὶ πρὸς συνούλωσιν τοῦ ἔλκουσ ἀνταγωνίσασθαι, τοὺς τῆς μετανοίας καρποὺς δοκιμάζοντι, καὶ οἰκονομοῦντι σοφῶς τὸν πρὸς τὴν ἄνω λαμπροφορίαν καλούμενον ἄνθρωπον (*Κανὼν PB'*)», in H. OHME, ed., *Concilium Quinisextum*, 290-293; MANSI, XI, 988; A.S. ALIBIZATOS, *Oi 'Iepoi Kanones*, 116-117. Sul Concilio del Trullo (691-692) e sul suo significato per la disciplina dei sacramenti e il diritto canonico delle Chiese orientali cf. C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, III, 2, 575; E. VACANDARD, «Confession du I^e au XIII^e siècle», 862; L. BRÉHIER, *Le Monde byzantin*, II, 443; P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église*, III, 297; V. LAURENT, «L'oeuvre canonique», 7-41; S.S. HARAKAS, «A Theology of the Sacrament», 197; J.H. ERICKSON, «Penitential Discipline», 200-201; M.M. GARIJO-GUEMBA, «La reconciliación en la Iglesia», 136; B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, 120-121; G. NEDUNGATT, «The Council in Trullo», 651-676.

Il testo del canone esprime chiaramente lo spirito della concezione di medicamento del sacramento della penitenza che, come testimoniano i discorsi di Marco di Efeso, dominò nell'Oriente cristiano anche all'epoca del Concilio di Ferrara-Firenze.

3.4 *L'amore divino per gli uomini*

Così, rispondendo all'intervento di Giuliano Cesarini, nella sua *Oratio prima* il metropolita di Efeso contrappose la dottrina *del divino amore per gli uomini* (θεία φιλανθρωπία) all'argomento sviluppato dal suo opponente alla base della concezione *della giustizia divina* (θεία δικαιοσύνη) che esigeva la soddisfazione per i peccati sia in questa vita che in quella futura. Riguardo alla prova dei latini che si fondava sul Mt 12,32, il protagonista greco notava che anche se questo brano poteva essere interpretato a favore dello scioglimento dei peccati dopo la morte, non ne derivava mai la dottrina né sul fuoco che purifica, né su qualsiasi altro tipo di punizione, poiché lo scioglimento dei peccati si compie

sia tramite le preghiere sia solamente per mezzo dello stesso divino amore per gli uomini (θείας φιλανθρωπίας) [...] perché lo scioglimento dei loro peccati (ἄφεις γὰρ ἐν αὐτοῖς ἁμαρτιῶν) viene rappresentato come un effetto di una certa potestà reale e dell'amore per gli uomini (καθάπερ ἐκ βασιλικῆς τινος ἐξουσίας τε καὶ φιλανθρωπίας), e non come la liberazione dal supplizio oppure dalla purgazione (ἀλλ'οὐκ ἀπαλλαγὴ κολάσεως ἢ καθάρσεως)¹⁴⁴.

Il difensore della fede dei greci allargava queste idee alla fine del suo primo discorso, commentando il settimo argomento di Cesarini concernente la ragione teologica *della giustizia divina* che esigeva la punizione di ogni male. Egli affermava: «certamente è riconosciuto da tutti che lo scioglimento dei peccati (ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἄφεις) nello stesso tempo costituisce anche la liberazione della pena (κολάσεως ἀπαλλαγῆ) per essi»¹⁴⁵. Il perdono dei peccati può essere concesso in tre modi: 1) durante il battesimo; 2) in questa vita dopo il battesimo per via della conversione e

¹⁴⁴ «ἢ δι'εὐχῶν ἢ παρ'αὐτῆς καὶ μόνης τῆς θείας φιλανθρωπίας [...] ἄφεις γὰρ ἐν αὐτοῖς ἁμαρτιῶν φέρεται καθάπερ ἐκ βασιλικῆς τινος ἐξουσίας τε καὶ φιλανθρωπίας, ἀλλ'οὐκ ἀπαλλαγὴ κολάσεως ἢ καθάρσεως (sive per preces ea fiat, sive per ipsam solam divinam clementiam in eis enim peccatorum remissio repraesentatur ut effectus regiae cuiusdam potestatis atque clementine, non autem ut liberatio a supplitio vel purgatione)», in MARCO, *Oratio I*, n.4, 45.

¹⁴⁵ «Ἔστι μὲν ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἄφεις ὁμολογουμένως καὶ τῆς ἐπ'αὐταῖς κολάσεως ἀπαλλαγῆ (Est quidem citra controversiam, peccatorum remissioni coniunctam esse liberationem a poena pro ipsis debita)», in MARCO, *Oratio I*, n.13, 55.

del pentimento che vengono accompagnati con le opere buone e 3) dopo la morte, grazie alle preghiere e alle elemosine fatte dalla Chiesa per i defunti¹⁴⁶. Se nel primo e nell'ultimo caso prevale la grazia di Dio, nel secondo caso che viene convalidato da Marco Eugenio con gli esempi della conversione dei cittadini di Ninive (Gio 3,5) e del re Manàsse (2Cr 33,13) grande importanza hanno gli sforzi umani¹⁴⁷. Il metropolita di Efeso sottolineava che a differenza del battesimo dopo la morte possono essere sciolti i peccati «soltanto non mortali e quelli per i quali ognuno si è pentito in questa vita (τῶν μὴ θανασίμων μόνον καὶ ὧν ἕκαστος ἐν τῇ ζωῇ μετενόησε/ *tantum quae mortalia non fuerint et quorum quemque in vita paenituerit*)»¹⁴⁸ e, riassumendo la sua argomentazione, proclamava: «Così, la Chiesa di Dio pensa, chiedendo il perdono per i defunti e credendo che esso gli venga dato, non stabilisce nessuna pena per loro, sapendo che la bontà divina supera di molto la ragione della giustizia (θείαν ἀγαθότητα τὸν τῆς δικαιοσύνης λόγον ὑπερνικᾶν)»¹⁴⁹.

Questi argomenti tratti dal primo discorso di Marco Eugenio non furono presentati ai latini nella loro interezza, furono ripresi soltanto parzialmente nella risposta ufficiale dei greci del 14 giugno 1438 composta da Bessarione di Nicea. Il metropolita di Nicea nella sua orazione quasi alla lettera ripeté il pensiero del metropolita di Efeso, ossia che nel brano Mt 12,32 si trattava semplicemente del perdono dei peccati dopo la morte e non del purgatorio, ma non toccò la nozione *dell'amore di Dio per gli uomini* (φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ)¹⁵⁰, nonostante che all'inizio della sua orazione egli avesse proclamato che poneva il compito di rispondere alla domanda se il perdono dei peccati venisse concesso «per mezzo della punizione oppure semplicemente (per mezzo) dell'amore divino per gli

¹⁴⁶ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.13, 55-56; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 442; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 397; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 156.

¹⁴⁷ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.13, 56; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 442-443; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 397.

¹⁴⁸ MARCO, *Oratio I*, n.13, 56. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 397.

¹⁴⁹ «Ταῦτα ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία φρονοῦσα καὶ τὴν ἄφεσιν τοῖς κεκοιμημένοις αἰτοῦσά τε καὶ πιστεύουσα δίδοσθαι, κόλασιν ἐπ'αὐτοῖς οὐδεμίαν ὀρίζει, πολὺ τὴν θείαν ἀγαθότητα τὸν τῆς δικαιοσύνης λόγον ὑπερνικᾶν [...] γινώσκουσα (Atque haec quidem sentit Dei Ecclesia, quae dum remissionem defuncti adprecatur speratque dandam fore, poenam cui obnoxii sint nullam statuit, probe nonsens, iustitiae rationem [...] a divina bonitate longe superari)», in MARCO, *Oratio I*, n.13, 56. Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 157.

¹⁵⁰ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.6, 16; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 272; A. MICHEL, «Purgatoire», 1253; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 143; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 268. 282.

uomini (θεία φιλανθρωπία)¹⁵¹. Di conseguenza, il futuro cardinale brevemente menzionò questo concetto quando si contrappose al settimo argomento di Cesarini, dicendo che se i latini si appellano alla giustizia divina, i greci da parte loro «si basano sull'amore di Dio per gli uomini (ἀπό τε τῆς φιλανθρωπίας τῆς τοῦ Θεοῦ ὀρωμένοις/ *a dei erga homines benignitate rem probemus*)»¹⁵². Però a differenza di Marco Eugenio egli non sviluppò l'argomento sopraddetto, perché probabilmente non volle accentuare le divergenze tra le due Chiese e provocare nuovi dibattiti.

3.5 Giovanni di Torquemada sulla colpa e sul reato della pena

Le idee di Marco di Efeso che i latini scoprirono nell'orazione pronunciata in nome della delegazione greca da Bessarione di Nicea andarono incontro a critiche. Le osservazioni dei latini furono ufficialmente esposte ai rappresentanti greci da Giovanni di Torquemada con la sua *Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne (Oratio latina a Ioanne de Turrecremata recitata)*¹⁵³, un discorso teologicamente più elaborato rispetto a tutti gli altri interventi tenuti dai latini durante le sedute private sul purgatorio a Ferrara.

Commentando la trattazione del brano Mt 12,32 che era stata proposta da Marco Eugenio e parafrasata da Bessarione, il maestro del Sacro Palazzo rimproverò i greci che dal loro discorso non si poteva capire come secondo loro «si deriva la remissione ed assoluzione dei peccati (*peccati remissio absolutioque sequatur/ ἄφεσις καὶ ἡ ἀπόλυσις τῆς ἁμαρτίας ἀξιακοουθήσει*)»¹⁵⁴. Perciò egli, da autentico domenicano, propose la sua spiegazione di quest'argomento basandosi interamente sulla teologia di Tommaso d'Aquino, dicendo:

in ogni peccato si deve necessariamente tenere conto di due cose: cioè della colpa che è una certa sozzura del peccato rimasta nell'anima dopo l'offesa del Creatore (αἰτίαν δηλονότι, ἣτις ἐστὶ λώβη τις ἀπολειφθεῖσα ἐν τῇ ψυχῇ μετὰ τὸ προσκροῦσαι τῷ Δημιουργῷ), e lo stesso reato della pena (ἐνοχίην τῆς τιμωρίας), che insomma obbliga l'uomo al tormento di un qualche genere. Pertanto, se c'è la precedente contrizione e il detestare il male commesso, Dio scioglie la colpa, ma veramente è necessario soddisfare il reato e

¹⁵¹ «διὰ κολάσεως ἢ ἀπλῶς τῇ θείᾳ φιλανθρωπία (utrum punitione adhibita, an simpliciter pro divina sua benignitate)», in BESSARIONE, *Responsio*, 14-15. Cf. E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 425.

¹⁵² BESSARIONE, *Responsio*, n.19, 28. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 19; C. BOVEE, «De Eschatologie», 176; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 280.

¹⁵³ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, nn.1-17, 32-59.

¹⁵⁴ TORQUEMADA, *Oratio*, n.6, 39. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1257.

l'obbligazione [...] Ecco si manifesta evidentemente, che dalla colpa del peccato subito compare il reato della pena (ἐνοχή τῆς τιμωρίας). Dunque, se lo scioglimento del peccato (ἀπόλυσις τῆς ἁμαρτίας) e specialmente di quello mortale (θανασίμου) che avviene per mezzo della contrizione, delle preghiere della Chiesa e degli altri rimedi, viene compreso non come lo scioglimento della colpa ma della pena; voi in nessun modo potete negare, che quegli spiriti prima di essere sciolti dai peccati per mezzo delle preghiere e per gli altri tali suffragi sono tenuti sotto certe pene e torture [...] cionondimeno tale purgazione (τοιαύτη κάθαρσις), ordinata con l'amministrazione della giustizia divina (θείας δικαιοσύνης), conformemente avviene per mezzo del fuoco materiale e anche temporale (διὰ σωματικοῦ καὶ προσκαιροῦ πυρός), come è stato recepito dalla dottrina della Chiesa e dei santi padri¹⁵⁵.

¹⁵⁵ «ἐν πάσῃ ἁμαρτίᾳ δύο τινὰ ἐξ ἀνάγκης δεῖ θεωρεῖν, αἰτίαν δηλονότι, ἣτις ἐστὶ λώβη τις ἀπολειφθεῖσα ἐν τῇ ψυχῇ μετὰ τὸ προσκροῦσαι τῷ Δημιουργῷ, καὶ αὐτὴν τὴν ἐνοχὴν τῆς τιμωρίας, ἣτις ἐμβάλλει τὸν ἄνθρωπον εἰς γένος τι τιμωριῶν. Ὁ γοῦν Θεὸς τὴν αἰτίαν ἀφίησι, προηγουμένης τῆς συντριβῆς καὶ ἀποκηρύξεως τοῦ κακοῦ, τὴν δὲ ἐνοχὴν καὶ κατοχὴν τῆς τιμωρίας ἀποτίνουσαι χρεῶν [...]. Ἴδου σαφῶς δείκνυται, ὅτι ἐκ τῆς τοῦ ἁμαρτήματος αἰτίας εὐθέως καὶ ἡ ἐνοχή τῆς τιμωρίας ἐπάγεται. Ἐπειδὴ οὖν ἡ ἀπόλυσις τῆς ἁμαρτίας, μάλιστα δὲ τῆς θανασίμου, ἀπὸ συντριβῆς προσγινομένη δι' εὐχῶν τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἄλλων ἐπικουριῶν, οὐ περὶ αἰτίας ἀλλὰ περὶ τιμωρίας νοεῖται, ἐκεῖνο οὐ δύνασθε ἀρνεῖσθαι ἡμῖν, ὅτι τὰ πνεύματα ἐκεῖνα, πρὸ τοῦ δι' εὐχῶν καὶ ἄλλων εὐεργεσιῶν ἀπολύεσθαι τῶν ἁμαρτιῶν, ποινῆς τισι καὶ τιμωρίας ἐνέχονται [...] τεταγμένη γε μὴν τῆς θείας δικαιοσύνης διατάξει ἡ τοιαύτη κάθαρσις διὰ σωματικοῦ καὶ προσκαιροῦ πυρός ἀρμοδίως γίνεται, καθὼς ἐκ τε τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων διδαχῆς [...] παρελάβομεν (in omni peccato duo necessario spectari oportet, culpam scilicet, quae est quaedam alicuius peccati labes relicta in anima post offensionem Creatoris, et ipsum poenae reatum, qui hominem obligat omnino in aliquod tormentorum genus. Itaque Deus culpam dimittit praevia contritione et mali commissi detestatione, reatum vero et obligationem exsolvi necesse [...]. Ecce manifeste apparet, quod ex culpa peccati mox et reatus poenae inducitur. Cum igitur solutio peccati et praesertim mortalis, de quo contritus est, per orationes Ecclesiae aliaque praesidia, non de culpa, sed de poena intelligatur, illud nobis negare nequaquam potestis, ut antequam per orationes illas atque suffragia a peccatis solvantur, spiritus illi poenis quibusdam et cruciatibus teneantur [...] ordinata nihilominus dispensatione divinae iustitiae talis purgatio per ignem corporeum eundemque temporalem fieri convenit, sicut ex doctrina Ecclesiae et sanctorum Patrum [...] accepimus)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.6, 39-40. Cf. GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 75-76; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 275-276; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 389; ID., «Purgatoire», 1257-1258; E. CANDAL, «Processus discussionis», 313; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 281-283.

Il testo originale latino del discorso di Torquemada attualmente è perso, L. Petit pubblicò la traduzione ufficiale greca che fu eseguita al Concilio da Ambrogio Traversari e la accompagnò da una sua traduzione latina, cf. L. PETIT, ed., *Documents relatifs*, I, 80; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 22; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 189-191.

Per rendere le sue parole più convincenti, Torquemada fece riferimento all'esempio del pentimento del re Davide davanti al profeta Natan (2Sam 12,13), citando il Sal 33,22 e Dt 25,2 e menzionando i *Dialogi* di Gregorio Magno¹⁵⁶.

Quest'intervento del maestro del Sacro Palazzo può essere considerato come una delle ragioni fondamentali dei latini a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio, attorno alla quale si vennero a delineare gli altri argomenti. Purtroppo Giovanni di Torquemada non era consapevole che la distinzione tra la colpa e il reato della pena, che esige la soddisfazione nella vita presente oppure dopo la morte, fosse estranea alla mentalità dei greci e non avrebbe costituito per loro alcuna prova; ciò diventò evidente con il discorso pronunciato da Marco Eugenio alla fine di giugno del 1438¹⁵⁷. Perciò, interpretando le parole del maestro domenicano, il portavoce greco fece notare nella sua *Oratio altera*:

Voi avete fatto una certa strana distinzione (διαίρεσιν τινα θαυμαστήν), dicendo di distinguere in qualsiasi peccato la stessa offesa di Dio (πρόσκρουσιν αὐτὴν τοῦ Θεοῦ) e il castigo che la segue (ἐπακολουθοῦσαν αὐτῇ τιμωρίαν) [...] cosicché a causa di questa ragione è necessario che quelli ai quali vengono perdonati i peccati ancora siano puniti per essi¹⁵⁸.

Il metropolita di Efeso rimproverava ai latini il fatto che essi esponessero questo insegnamento come «evidente e riconosciuto da tutti»¹⁵⁹, ma in realtà era l'esatto contrario¹⁶⁰. Perciò egli interrogava i suoi oppositori su quali autorità scritturistiche e patristiche essi si basassero¹⁶¹. Il protagonista bizantino mostrava che il vero significato degli esempi della penitenza

¹⁵⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.6, 39-40; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 26.

¹⁵⁷ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.1-23, 60-103.

¹⁵⁸ «διαίρεσιν τινα θαυμαστήν ὑμεῖς ἐποίησασθε, πᾶσαν ἁμαρτίαν εἰπόντες εἰς τε τὴν πρόσκρουσιν αὐτὴν τοῦ Θεοῦ διαιρεῖσθαι καὶ τὴν ἐπακολουθοῦσαν αὐτῇ τιμωρίαν [...] ὡς ἀνάγκη· εἶναι ἐκ τούτου τοῦ λόγου τοὺς ἀφιεμένους τῶν ἁμαρτιῶν ἔτι καὶ δι' αὐτὰς κολάζεσθαι (miram quamdam distinctionem adhibuistis, quodlibet peccatum asserentes in duo secerni, in ipsam nimirum Dei offensam et in poenam ex ea inferendam [...] adeo ut necesse sit huius rei causa eos, quibus remissa fuerint peccata, adhuc etiam propter illa torqueri)», in MARCO, *Oratio II*, n.19, 82. Cf. A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 38; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261.

¹⁵⁹ «σαφεῖ καὶ ὁμολογουμένῳ (necessarium et universalium)», in MARCO, *Oratio II*, n.19, 83. Cf. A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 38; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

¹⁶⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.19, 82; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 390; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 83; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

¹⁶¹ MARCO, *Oratio II*, n.19, 83; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 38.

toccati parzialmente in precedenza: del pubblicano dalla parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,14), del re Manasse (2Cr 33,13), del popolo di Ninive (Gio 3,5), del paralitico portato da Gesù su un letto (Mt 9,6) e perfino del re Davide (2Sam 12,1-24), contraddicesse completamente l'interpretazione esposta dai latini¹⁶². Per di più, egli affermava che in realtà in 2Mac 12,46 e Mt 12,32 non si trattava del peccato veniale ma «di un certo peccato grandissimo e mortale (περὶ μεγίστου καὶ θανασίμου τινὸς ἁμαρτήματος/ *propter gravissimum quoddam et mortiferum*)»¹⁶³, perciò questi brani scritturistici non potevano essere considerati in nessun modo come prove a favore della dottrina latina sul fuoco del purgatorio¹⁶⁴.

Criticando la distinzione tra il perdono della colpa e la soddisfazione del reato della pena che era stata fatta dai latini, Marco di Efeso fece un parallelo tra i sacramenti della penitenza e del battesimo e chiese ai suoi avversari di chiarire perché se per mezzo del battesimo viene perdonato ogni peccato e allo stesso tempo viene compiuta la liberazione da ogni pena, lo stesso effetto, secondo loro, non avveniva nel caso della penitenza¹⁶⁵.

Inoltre nell'argomentazione del metropolita di Efeso un posto centrale appartiene alla nozione *dell'amore di Dio per gli uomini* (φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ). Egli propose un esempio preso dalla vita quotidiana del suo tempo e disse che se i re dopo aver concesso l'amnistia, non impongono le pene ai colpevoli, «tanto più Dio stesso, il cui amore per gli uomini (φιλανθρωπία) è il più straordinario dei numerosi attributi, nonostante che dopo (la commissione) del peccato lo punisca, dopo la (sua) remissione subito libera anche dalla pena (μετὰ δὲ τὴν ἄφεσιν εὐθὺς καὶ τὴν κόλασιν λύοντα)»¹⁶⁶.

¹⁶² Cf. MARCO, *Oratio II*, n.19, 83-84; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 117; ID., «Mark Eugenikos», 457.

¹⁶³ MARCO, *Oratio II*, n.19, 84. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 38-39.

¹⁶⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.19, 84-85; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 39; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 201.

¹⁶⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.19, 84; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 554.

¹⁶⁶ «οὔτε Θεὸν αὐτὸν πολλῶ μᾶλλον, ᾧ πολλῶν ὄντων τῶν γνωρισμάτων, φιλανθρωπία ἐστὶ τὸ ἐξαιρετόν, ἀλλὰ μετὰ μὲν τὴν ἁμαρτίαν κολάζοντα, μετὰ δὲ τὴν ἄφεσιν εὐθὺς καὶ τὴν κόλασιν λύοντα (multoque minus Deum ipsum, cuius cum multa sint attributa, horum omnium misericordia potissima est, quique post peccatum quidem punit, post remissionem vero statim vel poenam ipsam solvit)», MARCO, *Oratio II*, n.19, 83. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 117; ID., «Mark Eugenikos», 457; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 554.

3.6 *La possibilità del perdono dei peccati dopo la morte*

Da un primo sguardo sembra che la posizione di Marco Eugenio sia veramente opposta alla dottrina scolastica sulla soddisfazione punitiva. Però, in seguito, dalle sue risposte alle quattordici domande dei latini, composte probabilmente dall'arcivescovo Andrea di Rodi, si chiari che anche il portavoce greco ammetteva la possibilità di una situazione in cui dopo la confessione il penitente potesse essere ancora obbligato alla pena temporale che veniva scontata in questa vita oppure dopo la morte. Però a differenza dei latini che si basavano sulla distinzione tra la colpa e il reato della pena, per il metropolita di Efeso il punto centrale era costituito dalla sincerità della contrizione. Così nella sua *Responsio ad questiones latinorum*, trattando la domanda undicesima dei latini che toccava la nozione dei rimorsi di coscienza, egli disse:

Se, infatti, si fosse generato il pentimento (μετάνοια) veramente preciso e perfetto, sarebbe sciolto sia il peccato che il castigo (meritato) per esso, e non ci sarebbe nessun ostacolo per quelli che hanno lasciato i corpi per essere assunti alla sorte di quelli che si salvano (ἐν τῷ τῶν σωζομένων κλήρῳ). Ma se il pentimento (μετάνοια) fosse insufficiente e non proporzionale agli errori, senza dubbio il peccato non sarebbe perdonato, e perciò quelli, che così sono deceduti, sono tratti nelle pene di questo genere¹⁶⁷.

Il portavoce greco notava ancora che gli uomini commettono tanti peccati quotidiani, e non si pentono e non li coprono con opere buone, perciò alcuni peccati di questo genere vengono perdonati «per mezzo della bontà divina (ὕπὸ τῆς θείας ἀγαθότητος/ a divina benignitate)»¹⁶⁸ al momento della morte oppure dopo di essa, ed altri grazie alle preghiere della Chiesa per i defunti¹⁶⁹.

¹⁶⁷ «Εἰ μὲν οὖν ἀκριβῆς ἡ μετάνοια καὶ τελεία γένοιτο, λέλυται καὶ ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ ἐπ' αὐτῇ τιμωρία, καὶ τὸ κωλύον οὐδὲν τὸν ἀπολυθέντα τοῦ σώματος ἐν τῷ τῶν σωζομένων κλήρῳ καταλεγεῖναι· εἰ δὲ ἔλλιπής ἡ μετάνοια εἴη καὶ μὴ τοῖς ἡμαρτημένοις ἀναλογοῦσα, πάντως οὐδὲ ἡ ἁμαρτία ἀφείδη, καὶ διὰ τοῦτο ταῖς τιμωρίαις ἐκεῖναις ἐνέχονται οἱ οὕτως ἀποβιοῦντες (Itaque si accurata fiat et perfecta paenitentia, tam peccatum ipsum quam poena pro eo debita solvitur, nihilque impedit quominus qui corpore migraverit, in salvandorum album referatur; sin manca fuerit paenitentia, nec culpis admissis accommodata, profecto ne culpa quidem remittetur, ac propterea poenis illis tenebuntur qui ita decesserit)», in MARCO, *Responsio*, n.11, 117. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

¹⁶⁸ MARCO, *Responsio*, n.11, 117. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. MICHEL, «Purgatoire», 1262.

¹⁶⁹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.12, 117; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. MICHEL, «Purgatoire», 1262; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

Lo stesso pensiero s'incontrava nella risposta composta da Marco di Efeso sulla tredicesima domanda dei suoi avversari: «Quali sono quei piccoli e leggeri peccati (τίνες εἰσὶν αἱ σμικραὶ καὶ κοῦφαι τῶν ἁμαρτιῶν/ *quaenam essent parvae illae et leves culpae*)?»¹⁷⁰, dove egli affermava che i peccati tralasciati perché li «considerano piccoli oppure a causa d'oblio [...] rimangono indelebili, e riguardo ad essi il defunto ha bisogno del divino amore per gli uomini (θείας φιλανθρωπίας), affinché dopo aver ottenuto la remissione grazie alle preghiere della Chiesa, egli sia annoverato al coro di quelli che si salvano»¹⁷¹.

Inoltre, con il suo commento su questo argomento il metropolita greco, anzitutto, provò a contestare l'opinione dei latini che i defunti che hanno lasciato questa vita con i peccati «veniali (συγγνωσταὶ/ *veniales*)»¹⁷² ma «nell'amore (μετὰ ἀγάπης/ *in caritate*)»¹⁷³ vengono purificati dopo la morte¹⁷⁴. Quest'insegnamento si trovava nella *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele Paleologo)* che venne citata da Giuliano Cesarini all'inizio della sua orazione¹⁷⁵ e fu menzionato nel discorso di Giovanni di Torquemada¹⁷⁶. Eugenio reagì a questo pensiero nel modo seguente: «Però questo giudizio non è nostro [...] poiché diciamo che non l'amore (ἀγάπη/ *caritatem*) ma la penitenza (μετάνοιαν/ *paenitentiam*) è quella che perdona i peccati»¹⁷⁷. Dopo aver parafrasato 1Gv 4,17-18 che nell'amore non c'è timore e sottolineato che «infatti

¹⁷⁰ MARCO, *Responsio*, n.13, 118. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 41; A. MICHEL, «Purgatoire», 1262.

¹⁷¹ «σμικρότητα νομιζομένην ἢ διὰ λήθην, [...] ἀνεξάλειπτοι μένουσι, καὶ ἐπ' αὐταῖς δεῖται τῆς θείας φιλανθρωπίας ὁ τεθνεώς, ἵνα διὰ τῶν τῆς ἐκκλησίας εὐχῶν τὴν ἄφεσιν κομισάμενος, ἐν τῷ χορῷ τῶν σφζομένων ἀριθμηθῇ (levia animo effinxerit aut oblivioni dederit, [...] nequaquam obliterari, sed illis delendis defunctum divina indigere miseratione, ut impetrata per Ecclesiae preces remissione, in salvandorum numerum referatur)», in MARCO, *Responsio*, n.13, 119.

¹⁷² MARCO, *Responsio*, n.13, 118.

¹⁷³ MARCO, *Responsio*, n.13, 118.

¹⁷⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, n.13, 118-119; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 281-282.

¹⁷⁵ Cf. CESARINI, *Oratio*, 1; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 281.

¹⁷⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.I, 51; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 281.

¹⁷⁷ «Τοῦτο δὲ οὐχ ἡμετέρα ἐστὶν ἀπόφασις [...] οὐ γὰρ ἀγάπην, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν αὐτὴν εἶναι τὴν συγχωροῦσαν τὰ ἡμαρτημένα φαιμέν (At vero nostra non est haec sententia [...] non enim per caritatem, sed per ipsam paenitentiam peccata ignosci dicimus)», in MARCO, *Responsio*, n.13, 118. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 278; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

proprio la paura (φόβος/ *timor*) è quello che incita alla penitenza (μεάνοια/ *paenitentiam*)»¹⁷⁸, egli arrivava alla conclusione che quelli che possiedono la virtù dell'amore, «la più perfetta tra le virtù (τελεωτάτη τῶν ἀρετῶν/ *virtutum perfectissima*)»¹⁷⁹, non hanno bisogno di penitenza e di purificazione perché loro sono «perfetti secondo le virtù (τελείοις κατ'ἀρετήν/ *eximia virtute praeditis*)»¹⁸⁰.

A. de Halleux vedeva il fulcro della problematica toccata nella risposta di Marco Eugenio sulla tredicesima domanda dei latini nel fatto che la nozione scolastica della *caritas* e il concetto dell'ἀγάπη generato con la tradizione ascetica spirituale dell'Oriente cristiano hanno sfumature diverse¹⁸¹. Così, secondo la teologia scolastica la *caritas* è «una virtù teologica soprannaturale, infusa con la prima giustificazione»¹⁸², essa è incompatibile con il peccato mortale, però non viene esclusa con il peccato veniale¹⁸³. Invece nella coscienza degli orientali la virtù dell'ἀγάπη si situa all'apice della scala delle virtù, rappresenta il colmo della perfezione cristiana perciò esclude ogni deficienza morale¹⁸⁴.

3.7 La pratica delle epitimie dell'Oriente

Anche nella riflessione di Marco Eugenio sulla seguente e ultima quattordicesima domanda, con cui la delegazione latina affrontò la pratica delle *epitimie* nella Chiesa orientale¹⁸⁵, si percepiva il malinteso provocato dalla diversità e dalla dissomiglianza dei costumi liturgici che esistono nell'Oriente e nell'Occidente cristiano. Nella sua risposta il metropolita di Efeso spiegava che i greci quando danno «l'assoluzione (ἄφεσις/ *absolutio*)»¹⁸⁶ prescrivono «ai penitenti (μετανοοῦσιν/ *paenitentibus*)»¹⁸⁷

¹⁷⁸ «φόβος δὲ ὁ τὴν μεάνοιαν μάλιστα συνιστῶν (timor autem est qui nos quam maxime ad paenitentiam ancitat)», in MARCO, *Responsio*, n.13, 118. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 278; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 43; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁷⁹ MARCO, *Responsio*, n.13, 118. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 278; C. N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 84; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁸⁰ MARCO, *Responsio*, n.13, 118.

¹⁸¹ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁸² «une vertu théologique surnaturelle, infuse avec la première justification», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁸³ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁸⁴ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 282.

¹⁸⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 342.

¹⁸⁶ MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

¹⁸⁷ MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

«le epitimie (ἐπιτίμια/ *satisfactions*)»¹⁸⁸, ma la penitenza viene sempre inflitta prima dell'atto dell'assoluzione, mentre il peccato non è ancora perdonato¹⁸⁹. Egli riportava cinque ragioni principali, del perché fosse utile obbligare i penitenti all'*epitimia*:

1) per mezzo della «sofferenza dei mali (κακοπαθείας/ *molestiam*)»¹⁹⁰ che il penitente volontariamente assume in questa vita, egli sarà liberato dalla sofferenza nella vita futura¹⁹¹;

2) in questo modo viene eliminata «l'arroganza della carne (φρόνημα τῆς σαρκός/ *carnis sensus*)»¹⁹² che desidera i piaceri opposti a Dio e causa ogni peccato, perché «il contrario, come affermano, viene curato con il contrario (ἐναντία, φασί, τῶν ἐναντίων ἴαματα/ *contraria, ut aiunt, per contraria curantur*)»¹⁹³;

3) l'*epitimia* serve per l'anima come una «certa catena oppure freno (δεσμός τις ἢ καὶ χαλικός/ *vinculi ac fraeni*)»¹⁹⁴ che non permette di ritornare ai vizi passati¹⁹⁵;

4) la virtù è una cosa difficile d'acquisire, che può essere raggiunta soltanto per mezzo della sopportazione dei mali¹⁹⁶;

5) le *epitimie* aiutano ad assicurarsi che la contrizione del penitente sia sincera e che egli abbandoni completamente il peccato¹⁹⁷.

Tuttavia, quando si trattava dei moribondi, secondo il metropolita di Efeso, funzionava una logica diversa, perché nel loro caso per il perdono sarebbe bastata «la conversione e la sincera disposizione al bene (ἐπιστροφὴν καὶ γνησίαν εἰς ἀγαθὸν πρόθεσιν/ *conversionem [...] et*

¹⁸⁸ MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

¹⁸⁹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; P. GALTIER, «Satisfaction», 1151.

¹⁹⁰ MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

¹⁹¹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; P. GALTIER, «Satisfaction», 1151; M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, III, 354; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 12.

¹⁹² MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

¹⁹³ MARCO, *Responsio*, n.14, 119. Cf. P. GALTIER, «Satisfaction», 1151; M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, III, 354; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

¹⁹⁴ MARCO, *Responsio*, n.14, 119.

¹⁹⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; P. GALTIER, «Satisfaction», 1151; M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, III, 354; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 12.

¹⁹⁶ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, III, 354; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 12; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

¹⁹⁷ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 119; P. GALTIER, «Satisfaction», 1151-1152; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 12; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283-284.

sincerum virtutis colendae propositum»¹⁹⁸. Citando le parole di Gesù Cristo: «Tutto ciò che avrete legato sulla terra resterà legato in cielo; e tutto ciò che avrete sciolto sulla terra resterà sciolto in cielo (Mt 18,18)», il portavoce greco sottolineava di nuovo che la liberazione dalla pena viene insieme con il perdono dei peccati¹⁹⁹ e affermava che l'Eucarestia per i defunti portava «l'assicurazione (ἐχέγγυον)» di questo fatto²⁰⁰. Per concludere il discorso sulle *epitimie* Marco Eugenio ripeteva la sua tesi principale che il perdono dei peccati viene concesso per mezzo *dell'amore di Dio per gli uomini* e, riferendosi all'esempio del buon ladrone (Lc 23,42-43) affermava:

Infatti, nella volontà di quello che pecca si trova il convertirsi e il pentirsi sinceramente, però il non compiere l'epitimia (ἐπιτίμιον) è nel giudizio di Dio che fa uscire l'uomo dalla vita. Perciò Egli, l'amico regale degli uomini (βασιλικῶς ὁ φιλόανθρωπος), solamente per l'amore per gli uomini (ἐκ φιλανθρωπίας) concede il perdono (ἄφεσιν) dei peccati a quello che li ha commessi, proprio come Egli, quello che fa grandi doni, ha procurato lo stesso paradiso (παράδεισον) al ladrone che già con l'ultimo respiro pregava soltanto di ricordarlo nel Regno (ἐν τῇ βασιλείᾳ)²⁰¹.

Non c'è dubbio che, discutendo con i latini la questione sulla necessità della soddisfazione per debito della pena, Marco di Efeso esponesse la posizione corrente della sua Chiesa. Simili pensieri si trovavano già nel trattato *Περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου* del metropolita Giorgio Bardane, con

¹⁹⁸ MARCO, *Responsio*, n.14, 119-120; Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 397; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 443; P. GALTIER, «Satisfaction», 1152.

¹⁹⁹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 120; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 278; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 13; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 284.

²⁰⁰ Cf. MARCO, *Responsio*, n.14, 120; P. GALTIER, «Satisfaction», 1152.

²⁰¹ «τὸ μὲν γὰρ ἐπιστρέψαι καὶ μετανοῆσαι γνησίας ἐν τῇ γνώμῃ κεῖται τοῦ ἁμαρτήσαντος· τὸ δὲ μὴ πληρῶσαι τὸ ἐπιτίμιον ἐν τῇ κρίσει τοῦ Θεοῦ ἐστὶ τοῦ τὸν ἄνθρωπον ὑπεξαίρουντος τοῦ βίου, καὶ διὰ τοῦτο βασιλικῶς ὁ φιλόανθρωπος ἐκ φιλανθρωπίας μόνης τὴν ἄφεσιν τῷ ἁμαρτηκῶτι χαρίζεται, καθάπερ καὶ τῷ ληστῇ πρὸς ἐσχάταις ἤδη ταῖς ἀναπνοαῖς μνήμην ἐν τῇ βασιλείᾳ μόνον αἰτησαμένῳ τὸν παράδεισον αὐτὸν ὁ μεγαλόδωρος ἐπεδαψηλεύσατο (siquidem ad bonam frugem se recipere et sinceram agere paenitentiam, penes animum est eius qui peccavit; at satisfactionem actu perficere, penes iudicium Dei est, qui hominem clam ex hac vita tollit; ac propterea misericors ille regis instar, pro sola sua misericordia, ei qui peccavit remissionem elargitur, quemadmodum etiam latroni, cum is extremum halitum mox redditurus tantum rogasset Christum, ut sui memor esset in regno suo, paradysum ipsum munificentissimus subministravit)», in MARCO, *Responsio*, n.14, 120; Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 44; P. GALTIER, «Satisfaction», 1152; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 284.

cui nel 1231 cominciò la polemica sui novissimi tra i greci e i latini²⁰². Però non ci sono prove che permettano di affermare che Marco Eugenio avesse familiarità con quest'opera. Nelle sue orazioni non si trova nessun passo evidente della citazione oppure della parafrasi del discorso di Bardane. Anche se il fulcro del pensiero di ambedue i metropoliti, l'idea che insieme con il perdono del peccato avviene la liberazione dalla pena, è simile, il modo di argomentarla è diverso. In generale, dal punto di vista teologico riguardo alla questione della soddisfazione il trattato del metropolita di Corfù è più ricco ed elaborato. Così ci si trova l'argomento che la comunione del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo porta il perdono dei peccati leggeri, compie il pentimento e ci comunica la vita eterna²⁰³, invece nei discorsi di Marco di Efeso questo non è trattato. Se l'Efesino avesse conosciuto l'opera di Giorgio di Corfù, egli certamente avrebbe usato quest'argomento nella polemica con i latini a Ferrara. Probabilmente il portavoce greco formulò la sua trattazione della penitenza come il sacramento *dell'amore di Dio per gli uomini* e della pratica delle epitimie come un rimedio terapeutico, pedagogico e preventivo, basandosi principalmente sulle opere dei santi padri del primo millennio.

Non si può negare che anche la scolastica latina non fosse completamente estranea a questo pensiero. Per esempio, nelle opere di Tommaso d'Aquino si possono incontrare parecchi passi, dove il sacramento della penitenza e la soddisfazione, in particolare, vengono menzionati come «la medicina (*medicina*)» (*STh.*, I-II, q.87, a.6-7; *II Sent.*, d.42, q.1, a.2, ecc.)²⁰⁴. Anche il Concilio di Trento, più di cento anni dopo l'unione di Firenze, nel documento la *Dottrina sul sacramento della penitenza* (cap. 8) chiama la soddisfazione «la medicina per l'infermità (*infirmittatis medicamentum*)»²⁰⁵. Però, anche se il *Dottore angelico* e i padri conciliari di Trento ricordarono il carattere terapeutico della penitenza, «questo carattere è uno tra i tanti, che non può essere visto come l'elemento fondamentale e decisivo»²⁰⁶, mentre da loro sempre predominò la dimensione che trattava il confessore come un giudice e il sacramento

²⁰² Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 56-69.

²⁰³ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρός*, 64-67. Sul ruolo dell'Eucarestia nel perdono dei peccati nella tradizione dell'Oriente cristiano cf. D.A. TANGHE, «L'Eucharistie pour la rémission», 165-181; L. LIGIER, «Pénitence et Eucharistie en Orient», 5-78.

²⁰⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^a.q.71-114, 128-130; ID., *Commento alle Sentenze*, IV, 962-963.

²⁰⁵ *DH*, 1692. Cf. *DH*, 1680; G. FLOREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, 208.

²⁰⁶ E. MAZZA, «La celebrazione della penitenza», 437. Cf. P. GALTIER, «Satisfaction», 1189.

della penitenza come «un atto giudiziario (*Canoni sul sacramento della penitenza*, 9)»²⁰⁷.

Proprio al Concilio di Trento la dottrina scolastica sulla soddisfazione, che Torquemada espose a Ferrara nel 1438 come l'insegnamento corrente della sua Chiesa, fu ufficialmente dogmatizzata. L'atto della dogmatizzazione accadde circa centodieci anni dopo i dibattiti sui novissimi al Concilio fiorentino. A Trento i padri conciliari trattarono la distinzione tra la colpa e la pena del peccato, senza menzionare però il concetto di reato, e affermarono la necessità della soddisfazione nel capitolo 14 del *Decreto sulla giustificazione*²⁰⁸, nel capitolo 8 della *Dottrina sul sacramento della penitenza*²⁰⁹ e nel Canone dodicesimo, tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo dei *Canoni sul sacramento della penitenza*²¹⁰. Così, nel documento *Dottrina sul sacramento della penitenza* s'incontra la frase seguente: «il santo sinodo dichiara essere assolutamente falso e contrario alla parola di Dio l'affermazione che il Signore non rimette mai la colpa senza condonare completamente anche la pena (cap. 8)»²¹¹ e nei *Canoni* venne aggiunto l'anatema: «Se qualcuno dirà che Dio rimette sempre la pena insieme alla colpa [...] sia anatema (can. 12)»²¹². Questa condanna era indirizzata contro i protestanti, però essa toccò anche la credenza dei cristiani orientali.

3.8 *Il riassunto delle dispute sull'argomento concernente la giustizia divina*

Riassumendo le argomentazioni sulla soddisfazione nei dibattiti sul purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze, si può concludere che in sostanza Marco di Efeso e i latini ebbero una intuizione simile quando insegnavano

²⁰⁷ «actum iudiciale», in *DH*, 1709. Cf. G. FLOREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, 207-208; E. MAZZA, «La celebrazione della penitenza», 440.

²⁰⁸ Cf. *DH*, 1543.

²⁰⁹ Cf. *DH*, 1689-1692; A. MICHEL, «La Pénitence de la Réforme», 1101-1103; P. GALTIER, «Satisfaction», 1131-1133.

²¹⁰ Cf. *DH*, 1712-1715; A. MICHEL, «La Pénitence de la Réforme», 1110-1111; P. GALTIER, «Satisfaction», 1133-1134; H. VORGRIMLER, «La lotta del cristiano con il peccato», 515.

²¹¹ «sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino numquam remitti, quin universa etiam poena condonetur (*Cap.8*)», in *DH*, 1689; A. MICHEL, «La Pénitence de la Réforme», 1101; P. GALTIER, «Satisfaction», 1131.

²¹² «Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo [...] anathema sit (Can. 12)», in *DH*, 1712. Cf. A. MICHEL, «La Pénitence de la Réforme», 1110; H. VORGRIMLER, «La lotta del cristiano con il peccato», 515; G. FLOREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, 208.

che le anime di alcuni defunti possono essere liberate dopo la morte dalle pene che scontano, però essi divergevano su tre punti: 1) per i latini il peccato poteva essere perdonato soltanto in questa vita, e quello che doveva essere soddisfatto dopo la morte era il reato della pena; invece secondo i greci alcuni peccati potevano essere perdonati dopo la morte, oltre a ciò la liberazione dal castigo veniva sempre insieme con il perdono del peccato; 2) i cristiani occidentali credevano che dopo la morte la liberazione dalla pena avvenisse con la purificazione per mezzo del fuoco del purgatorio, i greci professavano che dopo la morte il perdono e la liberazione accadevano grazie alla bontà di Dio e alle preghiere della Chiesa; 3) la penitenza veniva trattata dai latini in maniera giuridica, invece i bizantini la interpretavano in modo piuttosto terapeutico e preventivo attraverso la prospettiva della nozione *dell'amore di Dio per gli uomini*.

In realtà l'Oriente e l'Occidente cristiano tentarono di spiegare un'antinomia teologica basata sulla tensione tra due poli: *l'amore di Dio per gli uomini* (φιλανθρωπία) e la giustizia di Dio, ma abbracciarono infine poli diversi.

4. La 1Cor 3,10-15 insegna la dottrina sul purgatorio?

Anche se i teologi contemporanei considerano che proprio la differenza d'approccio nell'insegnamento sulla penitenza tra la Chiesa latina e la Chiesa bizantina costituisca lo sfondo principale dei dibattiti sulla sorte delle anime dei «medi (μέσων/ *medios*)» al Concilio di Ferrara-Firenze, per i partecipanti a questi incontri l'argomento primario fu il brano paolino 1Cor 3,10-15. Così Marco di Efeso lo caratterizzava come «la più grande ed importante delle prove (μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν ἀγωνισμάτων) [...] perché la credenza nel fuoco del purgatorio dei maestri latini si appoggiava forse solo su di esso»²¹³.

Questa prova era diventata classica nella polemica sul fuoco del purgatorio tra i latini e i greci sin dal XIII secolo e s'incontrava già nel *Tractatus contra errores Graecorum* scritto da un domenicano anonimo nel 1252²¹⁴ e nel *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam* di Tommaso d'Aquino²¹⁵. Tra tutti i materiali concernenti le dispute sulla dottrina del

²¹³ «τὸ μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν ἀγωνισμάτων [...] ταύτης γὰρ μόνης ἐξῆρται σχεδὸν τοῖς λατινικοῖς διδασκάλοις ἢ τοῦ καθαρσίου δόξα πρὸς (gravissimum potissimumque argumentorum [...] huic enim fere uni tota innititur latinorum doctorum sententia de purgatorio igne)», in MARCO, *Oratio II*, n.20, 85. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 108; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 276.

²¹⁴ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 514-517; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 268.

²¹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, A 105.

fuoco del purgatorio al Concilio fiorentino proprio l'argomento basato su 1Cor 3,10-15 è il più studiato, così un'analisi dettagliata e ben precisa di questo tema si può trovare nella ricerca di J. Gnilka *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*²¹⁶ e nell'articolo di A. de Halleux *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence*²¹⁷.

4.1 La terza prova del cardinale Cesarini: la 1Cor 3,10-15

Durante le dispute a Ferrara il brano 1Cor 3,10-15 per la prima volta venne menzionato nel *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem* del cardinale Giuliano Cesarini come sua terza prova a favore della dottrina sul purgatorio che venne formulata nel modo seguente:

Terzo, per mezzo dell'apostolo Paolo che nella prima Lettera ai Corinzi, capitolo 3, li, trattando quello che si costruisce sopra il fondamento, che è Cristo, oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia ecc., soggiunge: «infatti quel giorno la farà conoscere. Poiché si manifesterà col fuoco, e il fuoco saggerà quale sia l'opera di ciascuno. Se l'opera, che uno costruì, resisterà, costui ne riceverà la mercede; se l'opera di qualcuno finirà bruciata, quello ne subirà il danno: egli si potrà salvare, ma come attraverso il fuoco (1Cor 3,13-15)». Sembra che queste parole manifestino proprio il secolo e il fuoco futuro, quell'espressione: «si potrà salvare, ma come attraverso il fuoco (*salvus erit, sic tamen quasi per ignem/ σωθήσεται, οὐτωςί γε μὴν, ὡς διὰ πυρός*)», non può corrispondere ai dannati, poiché loro non saranno salvati, ma eternamente periranno, neppure s'intendono coloro che decedono senza peccato, poiché di questi poco fa egli ha detto: «Se l'opera di qualcuno resisterà (*Si cuius opus manserit/ Ἐάν τινος <τὸ> ἔργον διαμένῃ*) ecc.». A quelli che muoiono senza peccato non serve a nulla d'essere purgati con il fuoco; resta da capire che ci sono altri che tuttavia si salvano purgandosi nell'altra vita²¹⁸.

²¹⁶ Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 97-113.

²¹⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 268-279.

²¹⁸ «Tertio per apostolum Paulum in prima epistola ad Corinthios 3 cap., ubi tractans de aedificante supra fundamentum, quod est Christus, aurum, argentum, lapides pretiosos, lignum, foenum, stipulam etc. subdit: Dies enim domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus, quale fuerit, ignis probabit: si cuius opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet; si cuius opus arserit, detrimentum patietur. Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Cum haec verba de saeculo et igne futuro intelligi se ipsa declarant, verbum illud *salvus erit, sic tamen quasi per ignem* damnatis congruere non potest, quia salvi non erunt, sed in aeternum peribunt, neque de illis intelligitur, qui sine peccato decedunt, quia de his promixte dixerat *si cuius opus manserit* ect. Qui cum sine peccato moriantur, nihil est, propter quod igne purgari

Poco dopo, per suffragare il suo terzo argomento e per provare che in 1Cor 3:10-15 non si tratta della purificazione dei «peccati capitali, ma dei peccati minori (*non capitalia, sed minuta peccata*)»²¹⁹, Cesarini si riferì all'autorità di Agostino d'Ippona, egli citò un brano che in realtà costituiva un frammento del *Sermo CLXXIX. De lectione apostolica, ubi ait: Cuius opus manserit, mercedem accipit; si cuius opus arserit, detrimentum patietur* di Cesario di Arles (470-543)²²⁰ che diceva:

Molti che comprendono male questo testo si lasciano ingannare da una falsa sicurezza. Essi credono che, edificando sul fondamento di Cristo crimini capitali, tali peccati potranno essere purificati per mezzo del fuoco del purgatorio/ transitorio (*per ignem purgatorii/ transitorium*) e che così potranno poi pervenire alla vita eterna. Correggete, fratelli, questo modo di intendere: lusingarsi di un simile esito significa ingannarsi gravemente. In tale fuoco transitorio (*transitorio igne*), del quale l'apostolo ha detto: «egli si potrà salvare, ma come attraverso il fuoco (1Cor 3,13-15)», non saranno i peccati capitali, ma i peccati minori ad essere purificati²²¹.

oporteat; restat, ut de aliis purgandis in alia vita, qui tamen salvabuntur, intelligatur. (Τρίτον δὲ διὰ τοῦ ἀποστολοῦ Παύλου, ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, κεφαλαίῳ γ', ἐν ἣ διαλεγόμενος περὶ τοῦ οἰκοδομοῦντος ἐπὶ τοῦ θεμελίου, ὅς ἐστιν ὁ Χριστός, χρυσίον, ἀργύριον, τιμίους λίθους, ξύλον, χόρτον, καλάμην, κα τὰ λοιπά, ἐπάγει· Καὶ γὰρ ἡ ἡμέρα τοῦ Κυριοῦ φανερώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ ἐκάστου <τὸ> ἔργον οἷον ἐγένετο, δοκιμάσει τὸ πῦρ. Εἴ τις <τὸ> ἔργον διαμένει, ὅπερ ἐπφοδόμησε, μισθὸν λήψεται· εἴ τις τὸ ἔργον καυθῆ, ζημιωθήσεται· αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω γε μὴν, ὡς διὰ πυρός. Τούτων τῶν ῥημάτων περὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος καὶ τοῦ πυρός ἐκείνου λεγομέναν φανερώς, ὡς ἐπαίειν ἔστιν ἐξ αὐτῶν, τὸ ῥῆμα ἐκεῖνο τὸ σωθήσεται, οὕτωςί γε μὴν, ὡς διὰ πυρός, τοῖς κατακρίτοις ἀρμόζεσθαι οὐχ οἷόν τε ἔστιν, ὅτι οὐ σωθήσονται, ἀλλ' αἰδίως ἀπολοῦνται· οὔτε περὶ τῶν ἀποβιούτων ἄνευ ἁμαρτίας νοεῖται, ὅτι μικρῶ ἔμπροσθεν περὶ τούτων εἰρηκεν· Ἐάν τις <τὸ> ἔργον διαμένη καὶ τὰ λοιπά, οἵτινες ἄνευ ἁμαρτίας θνησκοντες οὐδενὸς χάριν διὰ πυρός ἀποκαθαίρεσθαι ὀφείλουσι. Λείπεται οὖν τοῦτο νοεῖσθαι χρῆναι περὶ ἄλλων τῶν ὀφειλόντων ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ σφῆζεσθαι)», in CESARINI, *Oratio*, n.3, 3. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 12; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 99-100; J. JORGENSEN, «The Debate», 311; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 188.

²¹⁹ CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 5; CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 724; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 97. Cf. P. JAY, «Le purgatoire», 7; J. JORGENSEN, «The Debate», 323.

²²⁰ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 4-5; P. JAY, «Le purgatoire», 6.14; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 100; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269; J. JORGENSEN, «The Debate», 323.

²²¹ «Multi sunt, qui lectionem istam male intelligentes falsa securitate se decipiunt, dum credunt, quod etsi super fundamentum Christi crimina capitalia aedificant, peccata ipsa per ignem purgatorii/ transitorium possint purgari, et ipsi postea ad vitam perpetuam pervenire. Intellectus iste, fratres carissimi, corrigendus est, quia ipsi se seducunt, qui sic sibi talia blandiuntur. Illo enim transitorio igne, de quo dicit apostolus

L'originale di Cesario di Arles e la citazione presentata dalla delegazione latina si distinguevano soltanto per una parola che, però, era importante per la comprensione delle sfumature di significato del testo: se il *Sermone CLXXIX* di Cesario menzionava il «fuoco transitorio (*ignem transitorium*)»²²², il cardinale Cesarini parlava del «fuoco del purgatorio (*ignem purgatorii*)»²²³.

4.2 *L'esegesi dei bizantini del passo della 1Cor 3,10-15*

Questi dettagli non influenzarono i dibattiti conciliari a Ferrara. Forse, perché i bizantini non conoscevano bene le opere di Agostino d'Ippona per la mancanza delle traduzioni in greco, nei loro discorsi i portavoce greci non misero in dubbio l'autenticità del sermone d'Agostino su 1Cor 3,10-15 presentato dagli oppositori, trattandolo come una opera che non era ancora stata tradotta in greco e perciò sconosciuta²²⁴. Essi contrapposero a questo commento l'esegesi di Giovanni Crisostomo che si trova nell'*Homelia IX. In Epistolam primam ad Corinthios* come «la più precisa e la più vera (ἀκριβεστέρα τε καὶ ἀληθεστέρα)»²²⁵. Nell'*Homelia IX* che rappresenta il suo commento proprio su 1Cor 3,12-15 l'arcivescovo di Costantinopoli insegnava così:

Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem non capitalia, sed minuta peccata purgantur (Πολλοὶ τὴν περικοπὴν ταύτην κακῶς ἐπαίοντες ἑαυτοὺς ψευδεῖ τι ν ἀσφαλείᾳ ἐξαπατῶσι, πιστεύοντες ὅτι κὰν τὰ κεφαλικά ἐγκλήματα ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τοῦ Χριστοῦ οἰκοδομῶσι, τὰς ἀμαρτίας ἐκείνας δύνασθαι. Οὗτος ὁ νοῦς, ἀγαπητοί, δεῖται διορθώσεως· αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοὺς ἐξαπατῶσιν οἱ οὕτως ἑαυτοὺς τοῖς τοιοῦτοις κολακεύοντες. Καὶ γὰρ τῷ προσκαίρω καὶ πυρὶ ἐκείνῳ, περὶ οὗ λέγει ὁ Ἀπόστολος· Αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω γε μὴν, ὡσεὶ διὰ πυρός, οὐ κεφαλικά, ἀλλὰ σμικρὰ ἀμαρτήματα καθαίρεται), in CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 5; CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 724; Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 67.76; J. JORGENSON, «The Debate», 323; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 209; I. MOREIRA, *Heaven's Purge*, 83-84. Questo testo è stato pubblicato nella *Patrologia latina* di Migne nell'appendice del volume XXXIX come il *Sermo CIV* di Agostino d'Ippona con l'indicazione che il suo vero autore è Cesario di Arles cf. AGOSTINO, *Sermo CIV*, in *PG*, XXXIX, 1946. La traduzione italiana è stata fatta alla base del testo cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 97.

²²² CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 72. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269.

²²³ CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 5.

²²⁴ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.6.IX, 48.51; BESSARIONE, *Responsio*, n.10.16, 19.25; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269.

²²⁵ MARCO, *Oratio II*, n.20, 86. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.6, 48; BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 20; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 152.

Paolo stesso ci ha fatto capire chiaramente che il fondamento è Cristo [...] Risulta dunque chiaro anche da qui, che Paolo ha inteso parlare delle azioni personali di ciascuno. Vuole insomma dire questo: se uno, pur avendo una fede retta, vive malamente, la sua fede non potrà certo sottrarlo al supplizio, dato che le sue opere saranno consumate dal fuoco. Esser consumate significa non sopportare la prova del fuoco [...] Non parla di un fuoco materiale, ben inteso; vuole con tale immagine ispirare il timore e far capire che non ci può esser sicurezza per chi vive nel vizio [...] Paolo vuol dire: l'uomo non perirà come periscono le sue opere; non sarà annientato come queste; continuerà a sussistere, ma come nel fuoco (ἀλλὰ μενεῖ ἐν τῷ πυρί).

— E chiami questo un salvarsi? — mi si dirà.

Non usa la parola salvarsi senza restituzione, ma dice che si salverà «*come attraverso il fuoco*» (Ὡς διὰ πυρός). [...] in questo passo l'espressione «*sarà salvato*» (Σωθήσεται) indica un aggravamento di pena: è come se dicesse: egli resterà in eterno soggetto al castigo (Αὐτός δὲ μενεῖ διηνεκῶς κολαζόμενος)²²⁶.

La maggioranza degli scrittori ecclesiastici orientali che hanno lasciato i commenti su 1Cor 3,10-15 condivide l'interpretazione di Crisostomo, tra di loro conviene menzionare: Efrem il Siro, Teodoreto di Ciro, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Damasceno, il patriarca Fozio ecc²²⁷.

È interessante che in origine né l'*Homelia IX. In Epistolam primam ad Corinthios* di Crisostomo né il *Sermone CLXXIX* di Cesario fossero stati scritti per negare oppure per provare l'insegnamento sul fuoco che purifica, anzi essi avevano il medesimo scopo, cioè, combattere la dottrina origeniana dell'*apocatastasi*, soltanto che i loro autori scelsero approcci diversi. Così, Cesario di Arles scrisse contro quelli che «si lasciano

²²⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alle Lettere*, IX, 150.152-153. Il testo originale: «Τὸν μὲν οὖν θεμέλιον φανερώς αὐτὸς ἐδήλωσεν ὄντα τὸν Χριστὸν εἰπὼν [...] Ὅθεν δῆλον καὶ ἐντεῦθεν, ὅτι περὶ ἔργων τὸ λεγόμενον. Ὁ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν. Εἴ τις κακὸν βίον ἔχει μετὰ πίστεως ὀρθῆς, οὐ προσθήσεται αὐτοῦ ἡ πίστις εἰς τὸ μὴ κολάζεσθαι, τοῦ ἔργου κατακαιομένου. Τὸ δὲ, *Κατακαίησεται*, τοῦτ' ἐστιν, οὐκ οἴσει τοῦ πυρός τὴν ῥύμην [...] Οὐ γὰρ ὡς περὶ ἐνυποστάτων διαλεγόμενος καὶ διακαιομένον, τοῦτο λέγει, ἀλλὰ τὸν φόβον μᾶλλον ἐπιτεῖναι θέλων, καὶ δεῖξαι γυμνὸν ἀσφαλείας τὸν ἐν κακίᾳ ὄντα [...] Ὁ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν. Οὐχὶ καὶ αὐτὸς οὕτως ἀπολείται, ὡς τὰ ἔργα, εἰς τὸ μηδὲν χωρῶν· ἀλλὰ μενεῖ ἐν τῷ πυρί. Σωτηρίαν γοῦν τὸ πρᾶγμα καλεῖ, φησί. Οὐχ ἀπλῶς διὰ τοῦτο προσέθηκεν Ὡς διὰ πυρός. [...] Οὕτω καὶ ἐνταῦθα εἰπὼν, *Σωθήσεται*, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας ἠνίξαστο, ὡσανεὶ ἔλεγεν· Αὐτὸς δὲ μενεῖ διηνεκῶς κολαζόμενος», in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 78-79. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 31-33; G. BRAY, ed., *1-2 Corinthians*, 33; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 551.

²²⁷ Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 29-30.34-38; S. CIPRIANI, «Insegna I. Cor. 3, 10-15», 25-26; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 26.

ingannare da una falsa sicurezza»²²⁸ che il fuoco di cui parla 1Cor 3,10-15 purifica soltanto i peccati minori²²⁹. Da parte sua Giovanni Crisostomo tentò di provare con lo stesso brano che «il castigo sarà eterno e che i peccatori sconteranno la pena con supplizi senza fine»²³⁰, spiegando che il verbo σωθήσεται in questo testo significa «resterà» e non «sarà salvato»²³¹.

Per ironia della sorte, al Concilio di Ferrara-Firenze i testi soprammenzionati vennero trattati come esempi d'esegesi opposta. A. de Halleux ha così descritto questa situazione: «Ci sono queste due tradizioni esegetiche che i greci di Ferrara oppongono una all'altra, attribuendole ciascuna a un padrone illustre, e cioè: quella "di Giovanni Crisostomo e di tutti i santi greci" e quella "d'Agostino e dei Latini"»²³².

4.3 Chi è più grande: Giovanni Crisostomo o Agostino?

Le dispute su 1Cor 3,10-15 a Ferrara furono trasformate in una competizione ridicola delle autorità patristiche. Nella risposta ufficiale della delegazione greca dal 14 giugno 1438 al primo discorso dei latini, Bessarione di Nicea sviluppò l'idea che in germe è presente nell'*Oratio I* di Marco di Efeso. Egli affermò che l'esegesi crisostomiana di 1Cor 3,10-15 deve essere considerata come la più precisa perché Giovanni Crisostomo fu «la lingua (γλωτταν)» dell'apostolo Paolo²³³. Il metropolita di Nicea si riferiva a una storia presa dalla *Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi*²³⁴ che il discepolo di Crisostomo, il futuro arcivescovo di Costantinopoli Proclo (434-446), vide tre notti di seguito che mentre il suo maestro scriveva i commenti sulle lettere di san Paolo un uomo gli si trovava accanto e sussurrava al suo orecchio; quando Proclo finalmente raccontò la sua visione a Crisostomo, egli gli domandò quale fosse l'apparenza del suo ospite misterioso; in risposta Proclo indicò l'icona di san Paolo che si trovava nella stanza dell'arcivescovo; e in questo modo ambedue capirono che quell'uomo misterioso era l'apostolo Paolo in

²²⁸ «falsa securitate se decipiunt», in CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 724.

²²⁹ Cf. CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 724.

²³⁰ «δεικνύς ἀθάνατον τὴν κόλασιν, ὅτι οἱ ἀμαρτάνοντες δικὴν τίσουσι ὄλεθρον αἰώνιον», in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 75.

²³¹ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 79. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 31-32.

²³² «Ce sont ces deux traditions exégétique que les Grecs de Ferrare opposent l'une à l'autre, en les rangeant chacune sous un patron illustre, à savoir: celle "de Jean Chrysostome et de tous les saintes grecs", et celle "d'Augustin et des Latins"», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269. Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 20.

²³³ BESSARIONE, *Responsio*, n.8, 17. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 101-102.

²³⁴ Cf. *Vita et conversatio S. Joannis*, n.22-23, 1101-1108.

persona²³⁵. Con questo racconto della vita di Giovanni Crisostomo Marco di Efeso e Bessarione tentarono di mostrare che non può esistere una esegesi delle lettere di san Paolo più precisa di quella crisostomiana, perché fu proprio l'apostolo Paolo a dettare i commenti a Crisostomo.

Reagendo a questo argomento dei greci Giovanni di Torquemada scrisse con sdegno: «È pericoloso e soprattutto odioso paragonare le dignità dei santi, perché il loro merito e la loro eccellenza è rivelata solo al Creatore»²³⁶. Dopo questo passaggio il portavoce latino subito continuava: «Ma in ogni caso noi siamo incitati a questo da voi, e nostro malgrado arriviamo a tale paragone»²³⁷. Egli affermava che nonostante il grande rispetto che i latini hanno per Giovanni Crisostomo, Agostino non è inferiore e «in qualche modo sembra essere superiore»²³⁸. Per argomentare il suo pensiero Torquemada citò una lettera di papa Celestino I (422-432) che menzionava il vescovo d'Ipbona come uno dei grandi dottori della Chiesa, ciò era stato confermato anche dai Concili ecumenici quarto, quinto e sesto; egli aggiungeva inoltre che Agostino era stato inviato al Concilio ecumenico ad Efeso, però morì prima del Concilio²³⁹. Difendendo l'autorità dei santi latini, il teologo domenicano menzionava anche gli episodi delle vite di Gregorio Magno e di Tommaso d'Aquino: egli portava a conoscenza dei greci che il diacono Pietro spesso aveva visto lo Spirito Santo nella forma di colomba sopra la testa di papa Gregorio, e che l'apostolo Paolo era apparso a Tommaso d'Aquino poco prima della sua morte e aveva confermato che il *Dottore angelico* era arrivato alla vera comprensione dei suoi scritti²⁴⁰.

²³⁵ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.8, 17-18; MARCO, *Oratio I*, n.6, 47; *Vita et conversatio S. Joannis*, 1101-1108; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 273; J. GNILKA, *Ist I Kor 3, 10-15*, 101; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269.

²³⁶ «ἐπικίνδυνον εἶναι καὶ ἄλλως μισητὸν τὸ συγκρίνειν τῶν ἁγίων τὰ πρεσβεῖα, οὐσης αὐτῶν ἀξίας τε καὶ ἐξοχῆς μόνῃ τῷ Δημιουργῷ δόξης (si inter sanctorum merita comparationem facere odiosissimum sit, cum eorum dignitas ac excellentia soli Creatori manifesta sit)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 40; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 224.

²³⁷ «ὁμῶν γε μὴν εἰς τοῦτο παροτρυνόντων ἡμᾶς, ἄκοντες εἰς τήνδε τὴν σύγκρισιν ἤκομεν (tamen impulsus a vobis ad hanc collationem inviti accedimus)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 40; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 224.

²³⁸ «ἐν τισὶ δὲ καὶ ὑπεραίρειν δοκεῖ (in quibusdam etiam superior evasit)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 40. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 270.

²³⁹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 40-41; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258.

²⁴⁰ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 41-42; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 270.

Torquemada concludeva con la frase: «Ciò che Proclo vide riguardo al beato Giovanni Crisostomo in nessun modo ci minaccia, neanche i nostri progenitori, l'autorità dei quali sempre fu massima»²⁴¹.

4.4 *Le divergenti interpretazioni del verbo σωθήσεται*

Il secondo elemento della competizione tra i greci e i latini durante le discussioni su 1Cor 3,10-15 fu l'argomento linguistico. Ancora nel XIII secolo, alla vigilia del Concilio di Lione II, sia i bizantini che i latini erano coscienti che «la diversità della lingua (*diversitas linguae*)»²⁴² costituiva una delle cause dello scisma tra le due Chiese. Questa idea venne chiaramente espressa dall'imperatore Michele VIII nella sua lettera del marzo 1274 a papa Gregorio X²⁴³. Nello stesso tempo il maestro generale dei domenicani Umberto di Romans (c.1200-1277) aveva scritto, seguendo l'ordine di papa Gregorio X, un'opera intitolata *Opus tripartitum* che conteneva l'analisi delle cause principali dello scisma e tra le altre aveva menzionato nel capitolo 17 della parte II l'ignoranza dominante nell'Occidente della lingua greca e delle opere degli autori greci²⁴⁴.

I dibattiti sugli *eschata* a Ferrara dimostrarono che il fattore della lingua continuò ad essere uno dei motivi della divisione e del disaccordo tra i cristiani orientali ed occidentali.

Difendendo contro i latini l'esegesi crisostomiana della 1Cor 3,10-15, il metropolita Bessarione sottolineava nella sua *Responsio Grecorum ad positionem Latinorum* che i greci naturalmente capiscono meglio dei latini quello che è scritto in greco, perciò è emblematico che nessuno dei santi di lingua greca abbia spiegato 1Cor 3,10-15 nel senso del fuoco che purifica, tuttavia tutti seguono la spiegazione di Giovanni Crisostomo²⁴⁵. Riguardo all'esegesi degli autori latini, il futuro cardinale diceva che loro hanno dato una propria spiegazione, diversa da quella dei greci, perché gli mancavano

²⁴¹ «ὄπερ ἐώρακεν ὁ Πρόκλος περὶ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, ἡμῖν οὐδὲν ἐπιπράζειν ἢ τοῖς ἡμετέροις προγόνοις, ὡς μέγιστον αἰεὶ τὸ κύρος διετέλεσεν ὄν (quod <Proclus> de beato Iohanne viderit, nihil vel praescribere nobis vel Patribus nostris derogare noveritis, quod maximum semper auctoritas fuerit)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.8, 41-42; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 225.

²⁴² A.L. TÄUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 43, 128.

²⁴³ Cf. A.L. TÄUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, n. 43, 128.

²⁴⁴ Cf. UMBERTO DI ROMANS, *Opus tripartitum*, 128-129; M. VILLER, «La question de l'union», 285; J. SÁNCHEZ VAQUERO, «Causas y remedios del cisma», 390-393; C. CAROZZI, «Humbert de Romans», 492; D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West*, 208.

²⁴⁵ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, 19; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 15-16; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 270.

le parole esatte in latino per rendere il senso preciso delle espressioni greche²⁴⁶. Rendendosi conto che il disaccordo nell'esegesi della 1Cor 3,10-15 era specificato prima di tutto con la trattazione crisostomiama del verbo σωθήσεται, il portavoce greco disse: «poiché *salvarsi* (σωθῆναι) ed *essere salvato* (σώζεσθαι) e *la salvezza* (σωτηρία) presso i greci, nella nostra lingua significano semplicemente nient'altro che *permanere* (διαμένειν) ed *essere* (εἶναι)»²⁴⁷.

I latini reagirono in modo emotivo all'accusa d'ignoranza della lingua greca dei loro grandi santi. Rispondendo ai bizantini a nome della sua delegazione, Giovanni Torquemada negò con decisione che i maestri latini non conoscessero il greco²⁴⁸. Egli disse che Agostino nei suoi scritti spesso citava la Sacra Scrittura nell'originale greco e testimoniava di se stesso nelle *Confessiones* che quando era ragazzo egli faticava molto, lavorando sugli scritti di Omero²⁴⁹. Secondo Torquemada, a favore della conoscenza della lingua greca da parte di Gregorio Magno testimonia la sua *Epistola Narsi comiti*, dove il papa chiedeva di mandargli da Costantinopoli i codici greci più antichi degli atti del Concilio d'Efeso²⁵⁰. Il portavoce latino rilevava che i romani e i loro discendenti si erano sempre sforzati di studiare il greco e se qualcuno non lo conosceva questo non era considerato una persona beneducata²⁵¹. Perciò, come concludeva Torquemada, non si può dire che i santi latini «non capirono certe semplici espressioni»²⁵². Riguardo alla trattazione delle parole σωθήσεται, σώζεσθαι e σωτηρία egli affermava: «noi abbiamo paura di causare giustamente qualche animosità, se essendo latini, affermeremo su questo, che voi non avete detto

²⁴⁶ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, 19; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 270.

²⁴⁷ «τὸ γὰρ σωθῆναι καὶ σώζεσθαι καὶ ἡ σωτηρία ἀπλῶς οὐδὲν ἄλλο παρὰ τοῖς Ἑλλῆσι ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ βούλῃ γλῶττι ἢ τὸ διαμένειν καὶ εἶναι (nam verba illa *salvum esse, salvari, salus, nihil plane aliud apud Graecos in vulgari nostra lingua significant nisi permanere atque esse*)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.10, 19. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 38; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 103; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 275; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 551.

²⁴⁸ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.9, 42; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106.

²⁴⁹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.9, 42; AGOSTINO, *Le Confessioni*, I.14, 24-27; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27.

²⁵⁰ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.9, 42; GREGORIO MAGNO, *Lettere (IV-VII)*, VI.14, 298-299; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27.

²⁵¹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.9, 42-43; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 27; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 270.

²⁵² «ἀπλουστάτας λέξεις τινὰς οὐ νενοηκέναι (simplicissimas dictiones non intellexisse)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.9, 42-43.

correttamente»²⁵³. Così Torquemada, similmente all'autore anonimo del *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252, tentò d'insegnare ai greci le sfumature della loro lingua materna²⁵⁴. Egli provò a mostrare che il verbo σωθήσεται non si usava nella Sacra Scrittura come una parola con molti significati e che aveva sempre la sfumatura della «salvezza (σωτηρία)»²⁵⁵, perciò citava una serie di passi biblici: 1Cor 1,18; 1Cor 1,21; 1Cor 5,5; 1Cor 9,22; At 16,30-31 e Sal 65,12²⁵⁶. Quindi l'espressione σωθήσεται ὡς διὰ πυρός (1Cor 3,15) non significava nient'altro che «un certo passaggio attraverso il castigo del fuoco verso il luogo della salvezza (διάβασιν τινα διὰ τιμωρίας τοῦ πυρός πρὸς σωτηρίας τόπον/ *transitum per poenas ignis ad locum salutis*)»²⁵⁷.

Dunque l'interpretazione diversa di una parola greca, σωθήσεται, diventò al Concilio di Ferrara-Firenze la base delle discussioni-competizioni tra i greci e i latini riguardo al passo 1Cor 3,10-15: così i latini insisterono che questo testo paolino dicesse che qualcuno *sarà salvato* attraverso il fuoco del purgatorio²⁵⁸, invece i bizantini affermarono che 1Cor 3,10-15 insegnava che qualcuno *resterà, continuerà a sussistere* per sempre nel fuoco dei supplizi eterni²⁵⁹.

A. Nitrola nel secondo volume del *Trattato di escatologia* fa una proposta originale per concordare le trattazioni greca e latina dell'espressione σωθήσεται:

σωτηρία significa manifestamente salvezza, e questo anche per Paolo. Perché anche per lui e per Giovanni Crisostomo σωτηρία significa salvezza, ma, ecco il punto cruciale, non significa *salus*, cioè la salvezza come la intendevano i latini, così che secondo loro, per arrivare a quello che il testo paolino vuole dirci con σωθήσεται, bisogna ricorrere ad altri verbi che illustrano il

²⁵³ «αἰδούμεθα δικαίως ἐπίφθονον τι δόξα ποιεῖν, ἂν Λατῖνοι ὄντες, οὐκ ὀρθῶς ὑφ' ὑμῶν εἰρησθαι τοῦτο λέξωμεν», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 47-48.

²⁵⁴ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 47-48; PANTALEONE, *Tractatus*, 517; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 276.

²⁵⁵ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 48; Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 107; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 275; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 27.

²⁵⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 47-48; 231; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 30; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 107; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 27.

²⁵⁷ TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 48; Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 107; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 275.

²⁵⁸ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.3, 3; TORQUEMADA, *Oratio*, nn.12.14, 45.47-48; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 30.

²⁵⁹ Cf. MARCO, *Oratio I*, nn.5-6, 46-48; BESSARIONE, *Responsio*, nn.9-10.12, 18-19.22-23; MARCO, *Oratio II*, nn.21-22, 88-92.

significato “profondo” della σωτηρία, che non consente la traduzione *salvus erit*. Questa posizione non è assolutamente sbagliata. Infatti σῶς dice integro, sano e σῶζειν procurare l'integrità, la sanità. Ma la sanità si procura innanzitutto non ammalandosi, cioè *restando* sani, per cui la σωτηρία è alla radice un conservare, in ultimo l'immagine di Dio che l'uomo ha ricevuto nella creazione [...] il tornare all'immagine iniziale: la continuità, la contemplazione, una prospettiva che è al di fuori di ogni logica giuridica²⁶⁰.

Purtroppo al Concilio di Ferrara-Firenze sia i latini che i greci, discutendo l'argomento concernente 1Cor 3,10-15, usarono proprio la logica giuridica e notarono soltanto le divergenze invece di cercare punti di convergenza. Infatti, la parola σωθήσεται non fu l'unico punto di disaccordo nell'esegesi del brano 1Cor 3,10-15 tra le due delegazioni.

4.5 L'espressione «quel giorno» nella 1Cor 3,10-15

I rappresentanti dell'Oriente e dell'Occidente cristiano ebbero una visione contraria di «quel giorno (1Cor 3,13)» di cui parla san Paolo significasse il giorno del giudizio finale, oppure il giorno del giudizio particolare, e se «legno, fieno, paglia (1Cor 3,12)» simboleggiassero i peccati e vizi grandi oppure i peccati veniali.

Nella *Responsio* del 14 giugno 1438 il metropolita Bessarione sviluppò i pensieri che Marco di Efeso aveva formulato prima nella sua *Oratio I* alla base dell'*Homelia IX. In Epistolam primam ad Corinthios* di Giovanni Crisostomo²⁶¹. Il metropolita di Nicea asserì che il fondamento, di cui si tratta nella 1Cor 3,10 è «la fede in Dio incarnato (εἰς τὸν σαρκωθέντα Θεὸν πίστις/ fides in Deum incarnatum)»²⁶², e che su questo fondamento ciascuno costruisce con due tipi di materiali: «con oro e argento e pietre preziose certamente nominando le virtù (ἀρετὰς/ virtutes), invece con legno e paglia e fieno [...] evidentemente i vizi (κακίας/ vitia)»²⁶³. Bessarione rilevava che secondo san Paolo i diversi tipi di materiali non simbolizzano,

²⁶⁰ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 551-552.

²⁶¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.5-6, 45-48; BESSARIONE, *Responsio*, n.11-12, 20-23.

²⁶² BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 20. Cf. E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 426; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 103; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 272.

²⁶³ «χρυσὸν μὲν καὶ ἄργυρον καὶ λίθους τιμίους τὰς ἀρετὰς ὀνομάζων, ξύλα δὲ καὶ καλάμην καὶ χόρτον [...] δηλαδὴ τὰς κακίας (aurum quidem et argentum et lapides pretiosos, virtutes appellans; ligna vero et stipulam et foenum [...] vitia nimirum)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 20. Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 78-79; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 426; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 104; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 272.

come pensano i latini, «la distinzione dei vizi nei mortali e non tali (εις θανασίμους καὶ μὴ τοιαύτας), ma semplicemente (la distinzione) delle opere nelle virtù e nei vizi»²⁶⁴. Le opere di ciascuno saranno esaminate con il fuoco in «quel giorno (1Cor 3,13)», cioè in «quell'ultimo giorno (τελευταίαν ἐκείνην ἡμέραν) [...], quando Dio scenderà, pagando a ciascuno secondo il merito [...] perché questo evidentemente sarà la seconda venuta del Salvatore (δευτέρας ἐλεύσεως τοῦ σωτῆρος)»²⁶⁵.

Per provare il suo pensiero, il portavoce bizantino fece riferimento ai passi scritturistici che parlano del fuoco nel contesto del giorno del Signore: Dn 7,10, Sal 49,4, Sal 96,3 e 2Pt 3,12.15²⁶⁶.

Poi, basandosi sull'*Homilia in Psalmum XXVIII* di Basilio Magno²⁶⁷, Bessarione di Nicea insegnò che il fuoco del giudizio finale ha delle caratteristiche particolari d'illuminare e di far brillare i giusti e di bruciare e di torturare eternamente gli empi che vengono puniti con la privazione «della partecipazione nella luce di Dio (τὴν τοῦ θεοῦ φωτὸς μετουσίαν/ divini luminis participatione)»²⁶⁸.

Riguardo all'esegesi dei latini sia Marco di Efeso nella *Oratio I* che Bessarione dissero che agli uomini è proprio di sbagliare, perciò non è sorprendente che i padri della Chiesa occidentale non abbiano recepito il senso proprio della 1Cor 3,10-15, però tra tutti i commenti si deve dare la preferenza a quelli che sono «più concordi con i dogmi della Chiesa

²⁶⁴ «τῶν κακιῶν [...] διαίρεσιν εἰς θανασίμους καὶ μὴ τοιαύτας, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔργων ἀπλῶς εἰς ἀρετὰς καὶ κακίας (peccata non diviserit in mortalia et non talia, sed opera simpliciter in virtutes et vitia)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.12, 22. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 314, no.1; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 271-272.

²⁶⁵ «τὴν τελευταίαν ἐκείνην ἡμέραν [...] ἐν ἧῖ κάτεισι ὁ Θεὸς τὰ κατ' ἀξίαν ἀποδώσων ἐκάστω [...] γὰρ ἔσται φανερῶς ἡ τῆς δευτέρας ἐλεύσεως τοῦ σωτῆρος (extremum illum diem [...], in quo descensus est Deus, unicuique pro suo merito retributurus [...]) Erit enim hic dies procul dubio secundi illius adventus Salvatoris)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 20. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.5, 46; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 16; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 103; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 271-272.

²⁶⁶ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 21; MARCO, *Oratio I*, n.5, 46; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 16; A. MICHEL, «Purgatoire», 1254; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 103.

²⁶⁷ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.11, 21; MARCO, *Oratio I*, n.6, 47; BASILIO DI CESAREA, *Homilia in Psalmum XXVIII*, 297.

²⁶⁸ BESSARIONE, *Responsio*, n.12, 22; Cf. MARCO, *Oratio I*, n.6, 47; I. BULOVIČ, *Tó μυστήριον*, 465; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 152.

(συμφωνοτέρας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασι/ *ecclesiasticisque dogmatibus magis congruentes*)»²⁶⁹.

Naturalmente per i latini un commento di questo genere era quello dei padri occidentali. Nella *Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne* Giovanni di Torquemada tentò di negare la posizione dei bizantini e d'evidenziare che:

i peccati mortali (θανάσιμοι τῶν ἁμαρτιῶν) vengono paragonati con il piombo e piuttosto con la pietra, perché sono pesanti e non si purificano con il fuoco (διὰ πυρὸς οὐ καθαίρονται). Dunque i peccati perdonabili (συγγνωστοὶ τῶν ἁμαρτιῶν) si manifestano di più come *legno e paglia e fieno*, perché sono leggeri e facilmente si purificano con il fuoco²⁷⁰.

Per confermare le sue parole con le autorità patristiche Torquemada citò i *Dialogi. Liber IV* di Gregorio Magno²⁷¹, da *De fide et operibus*²⁷² e da *De Civitate Dei* di Agostino d'Ipbona²⁷³.

A proposito dell'espressione «quel giorno (1Cor 3,13)» il teologo latino di nuovo non concordava con i greci e affermava:

Noi piuttosto non (intendiamo) quel giorno (ἡμέραν ἐκείνην/ *diem illum*) soltanto riguardo al giudizio generale (γενικῆς κρίσεως/ *universali iudicio*), ma intendiamo quest'espressione riguardo al giorno della fine di ognuno (ἡμέρας τῆς ἐκάστου τελευτῆς/ *die, qua quisdam decedit*). Quando il giorno del giudizio (ἡμέρα τῆς κρίσεως/ *dies iudicii*) si chiama il giorno del Signore

²⁶⁹ BESSARIONE, *Responsio*, n.12, 23. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.6, 48; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269.

²⁷⁰ «μολύβδῳ μᾶλλον καὶ λίθῳ συγκρίνονται αἱ θανάσιμοι τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ διότι βαρεῖαί εἰσι καὶ ὅτι διὰ πυρὸς οὐ καθαίρονται. Αἱ οὖν συγγνωστοὶ τῶν ἁμαρτιῶν ξύλαφ καὶ καλάμη καὶ χόρτω μᾶλλον δηλοῦνται, ὅτι καὶ κοῦφαί εἰσι καὶ διὰ πυρὸς εὐκόλως καθαίρονται (plumbo enim vel lapidi comparantur magis peccata mortalia, tum quia gravia tum quia per ignem nequaquam purgabilia; peccata ergo magis venialia ligno, foen-<ο>, stipulaque signatur, tum quia levia, tum quia facile per ignem purgabilia)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.12, 45. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 273-274; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 26-27.

Questa spiegazione è conforme coll'esegesi fatta da Tommaso d'Aquino nel *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Lib. IV, d.21, q.1, a.3. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 849-855.

²⁷¹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.12, 45-46; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, IV.41(39).5, 416-417; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106; G. CREMASCOLI, *Novissima hominis*, 109; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 274.

²⁷² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.12, 46; AGOSTINO, *La fede e le opere*, 15.24-15.27, 732-739; H. EGER, *Die Eschatologie Augustins*, 38-39; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106.

²⁷³ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.12, 46; AGOSTINO, *La città di Dio*, III, 21.26.2, 284-285; A. MICHEL, «Purgatoire», 1258; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106.

(*ἡμέρα Κυρίου/ dies domini*), perché questo è il giorno della Sua venuta (*παρουσίας/ adventus*) per il giudizio universale sull'universo (*καθολικὴν κρίσιν τῆς οἰκουμένης/ iudicium universale totius mundi*), e così il giorno della morte (*ἡμέρα θανάτου/ dies mortis*) si chiama il giorno del Signore, perché nella morte a ciascuno viene Gesù sia come colui che ricompensa sia come colui che condanna²⁷⁴.

Alla fine Torquemada giunse alla conclusione che l'interpretazione dei bizantini della 1Cor 3,10-15 «non si accorda né con il pensiero dell'Apostolo, né con il significato del discorso»²⁷⁵.

La reazione dei bizantini a questa sentenza di Giovanni di Torquemada venne espressa nell'*Oratio altera* di Marco Eugenio. Il metropolita di Efeso affermò anzitutto che il commento di Giovanni Crisostomo sulla 1Cor 3,10-15 doveva essere considerato più preciso, non soltanto perché san Paolo gli aveva dettato i suoi scritti e perché tutti i maestri orientali condividevano la sua esegesi, «ma perché più di tutti questo appare conforme alla formazione e all'ordine del pensiero apostolico e, non tagliando ed interpretando per proprio conto i passi, ma viene preso dalle origini e secondo l'obiettivo integro dell'apostolo, tessendo la spiegazione insieme come in un corpo»²⁷⁶. Il teologo bizantino proponeva di guardare la

²⁷⁴ «Ἡμεῖς μὲν οὖν τὴν ἡμέραν ἐκείνην οὐ μόνον περὶ τῆς γενικῆς κρίσεως, ἀλλὰ περὶ τῆς ἡμέρας τῆς ἐκάστου τελευτῆς ἐκλαμβάνομεν τὸ ῥητόν· ἐπεὶ ὡς ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ἡμέρα Κυρίου λέγεται, ὅτι ἐστὶν ἡ ἡμέρα τῆς ἐκείνου παρουσίας πρὸς τὴν καθολικὴν κρίσιν τῆς οἰκουμένης, οὕτω καὶ ἡ ἡμέρα θανάτου λέγεται ἡμέρα τοῦ Κυρίου, ὅτι ἐν τῷ θανάτῳ πρὸς ἕκαστον ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς ἡ ἀμειψόμενος ἡ κατακρινῶν (Verum nos diem illum non solum pro universali iudicio, sed pro die, qua quisdam decedit accipi dicimus, quoniam sicut dies iudicii dicitur dies domini, quia est dies eius adventus ad iudicium universale totius mundi, ita dies mortis cuiuscumque dicitur dies domini, quia in morte ad unumquemque venit Dominus remuneraturus vel condemnaturus)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.13, 47. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 29-30; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 106-107; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 274; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 27.

²⁷⁵ «ἢ ἔννοια οὔτε τῆ τοῦ Ἀποστόλου διανοία οὔτε τῆ σημασία τῆς λέξεως ἀρμόζει (nec auctorum sensui vel verbi signification<i> conveniat)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.14, 48.

²⁷⁶ «ἀλλὰ καὶ ὅτι μάλιστα πάντων οὗτος τῆ ἀποστολικῆς διανοίας κατὰ τάξιν καὶ ἐφεξῆς ἀκολουθῶν φαίνεται, καὶ οὐ καθ' ἓν τῶν ῥητῶν ἀποτεμνόμενος ἴδια καὶ ἐρμηνεύων, ἀλλ' ἀνωθεν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸν ἀποστολικὸν σκοπὸν ὁλόκληρον καὶ συνοφασμένην ὡσπερ ἓν σῶμα τὴν ἐρμηνείαν (verum etiam ex eo quod ille prae ceteris omnibus apostolicae sententiae seriem ordinemque sequi videatur, ut qui non singula dicta interscindat seorsim et interpretetur, sed altius et a principio iuxta apostoli scopum repetitam ac veluti in unum corpus contextam expositionem ex toto exhibeat)», in MARCO, *Oratio II*, n.20, 86. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 39; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 108-109; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 277.

1Cor 3,10-15 in un contesto più ampio, prendendo in considerazione gli altri capitoli della *I Lettera ai Corinzi*, però sempre seguendo l'*Homelia IX. In Epistolam primam ad Corinthios* di Giovanni Crisostomo²⁷⁷.

L'Efesino prestava attenzione al fatto che san Paolo aveva scritto la sua *Prima Lettera ai Corinzi* durante la divisione della comunità cristiana di Corinto, quando ogni gruppo aveva i suoi capi-maestri (cf. 1Cor 1,11-13; 3,3-9), e uno dei leader era quel fornicatore che prese in moglie la sua matrigna (cf. 1Cor 5,1-5)²⁷⁸. Secondo il portavoce greco le parole dell'apostolo (1Cor 3,16-17): «Non sapete che siete tempio di Dio [...] Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui (οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε [...] εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός)», sono indirizzate proprio contro quest'uomo – il fornicatore²⁷⁹. Eugenio insisteva che il passo 1Cor 3,10-15 rappresentava una «metafora (μεταφορὰν/ *metaphora*)»²⁸⁰ d'architettura con la quale san Paolo voleva illustrare il destino futuro di «quello che era il fornicatore e che ancora voleva essere maestro»²⁸¹. Poiché egli aveva costruito sul buon fondamento che è Cristo «la fornicazione (πορνεία/ *fornicatio*) [...] un peccato che è di quelli mortali e uno dei più estremi tra i mali (ἀμάρτημα τῶν θανασίμων ἐστὶ καὶ τῶν ἄκρων ἐν τοῖς κακοῖς/ *peccatum ex mortiferis sit et pessimus inter mala*)»²⁸² che viene disegnato dall'apostolo come *legno, fieno e paglia*; la sua opera sarà bruciata con il fuoco, ma «tale maestro non perirà con la propria opera, ma σωθήσεται e resterà e si presenterà al giudice e renderà conto di quello che ha fatto e sarà soggetto alla condanna eterna (αἰώνιον ὑποστήσεται δίκην)»²⁸³.

²⁷⁷ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.20-22, 86-92; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 75-79; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 277.

²⁷⁸ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.21, 86-88; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 78-79; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 39-40; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 109-110; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 26.

²⁷⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.21, 89. 92; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 78-79; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 110-112; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 277; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 26.

²⁸⁰ MARCO, *Oratio II*, n.21, 87-88.

²⁸¹ «ἦν ὁ πεπορνευκῶς ἐκεῖνος καὶ ἐτι διδάσκαλος εἶναι βουλόμενος (qualis fuit fornicator ille, doctoris munus adhuc sibi arrogans)», in MARCO, *Oratio II*, n.21, 88.

²⁸² MARCO, *Oratio II*, n.21, 89-90. Cf. A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 40; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 277-278; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 152.

²⁸³ «ὁ τοιοῦτος διδάσκαλος οὐ συνδιαφθαρήσεται τῷ οἰκείῳ ἔργῳ, ἀλλὰ σωθήσεται καὶ παραμενεῖ καὶ τῷ κριτῇ παραστήσεται καὶ λόγον ὑφέξει τῶν πεπραγμένων καὶ τὴν αἰώνιον ὑποστήσεται δίκην (Doctor tamen ille non una ipse peribit cum proprio suo opere, sed salvus erit et manebit, in conspectu iudicis adstiturus rationemque eorum

Questo discorso di Marco Eugenio costituisce la quintessenza della discussione sulla 1Cor 3,10-15 al Concilio fiorentino che, come giustamente ha notato A. de Halleux, nonostante la diversità dei commenti, «manifesta da una parte e dall'altra lo stesso metodo d'esegesi allegorica, nella direzione della prospettiva patristica, senza escludere i sensi morali ed anagogici, inerenti allo stesso testo»²⁸⁴.

Dal punto di vista dell'esegesi contemporanea il metodo allegorico-etico dell'interpretazione della 1Cor 3,10-15, iniziato da Origene²⁸⁵ e usato al Concilio di Ferrara-Firenze da ambedue le delegazioni, non era appropriato²⁸⁶. Gli autori contemporanei sono unanimi nell'affermare che la metafora/ analogia dell'architettura dalla 1Cor 3,10-15 non significhi né il fuoco del purgatorio né il fuoco eterno, malgrado tratti veramente del giorno del giudizio finale, l'espressione *σωθήσεται, ὡς διὰ πυρός* ha la connotazione della salvezza, ma nel senso che qualcuno passerà attraverso il fuoco, cioè attraverso la prova delle sue opere, intatto personalmente²⁸⁷.

5. Il ruolo dei testi patristici nei dibattiti sugli *eschata* nel 1438

Le dispute sulla 1Cor 3,10-15 nel giugno-luglio 1438, nel quadro del Concilio di Ferrara-Firenze, furono trasformate nella competizione delle autorità patristiche. Secondo la logica usata durante queste discussioni, sia

quae egerit redditurus, necnon aeternas daturus poenas)», in MARCO, *Oratio II*, n.21, 88-89. Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam*, IX, 79; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 110-111; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 277-278; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 152-153.

²⁸⁴ «manifeste, de parte et d'autre, une même méthode d'exégèse allégorique, dans le prolongement de la perspective patristique, sans exclure les sens moral et anagogique, inhérents au texte lui-même», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 278-279.

²⁸⁵ Cf. ORIGENE, *Sulla Prima Lettera*, 80-85; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 20-2; J.A. FITZMYER, *First Corinthians*, 202.

²⁸⁶ Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 118; S. CIPRIANI, «Insegna I. Cor. 3, 10-15», 28.

²⁸⁷ Per i commenti del brano 1Cor 3,10-15 degli autori contemporanei cf. H.-D. WENDLAND, *Le Lettere ai Corinzi*, 72-73; H. KONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 103; W. FOERSTER – G.G. FOHRER, «σῶζω, σωτηρία», 518-519; W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, 301-304; D.W. KUCK, *Judgment and Community*, 179-184; H.W. HOLLANDER, «The Testing by Fire», 89-98.103; B. WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth*, 134; R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 150-153; R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 59.65; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 137.139-144; A.C. THISELTON, *The First Epistle*, 312-315; J.M.G. BARCLAY, «Believers and the "Last Judgment"», 207; C.S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 43; J.A. FITZMYER, *First Corinthians*, 199-202; D. FRAYER-GRIGGS, «Neither Proof Text nor Proverb», 513-534.

dai bizantini che dai latini, l'autenticità dell'esegesi dipendeva dalla dignità conferita al santo che l'aveva proposta. Ciò testimonia prima di tutto che durante il Concilio fiorentino l'argomento riguardante la 1Cor 3,10-15 diventò una specie d'aggiunta alle prove patristiche.

5.1 *L'importanza delle prove patristiche per il teologare dei greci*

Secondo la mentalità dei greci medievali ogni sentenza teologica doveva essere confermata immancabilmente con i testi dei santi padri della Chiesa. Loro ritenevano che quest'atteggiamento fosse stato sacralizzato dal Concilio di Costantinopoli II (V ecumenico, 553) che nella *Confessio fidei* approvata durante la III sessione accentuò il ruolo dei padri della Chiesa nella trasmissione della fede ricevuta dallo stesso Gesù Cristo²⁸⁸, e seguito anche dal Concilio di Nicea II (VII ecumenico, 787) che nella *Definitio de sacris imaginibus* metteva sullo stesso piano «la dottrina divinamente ispirata dei padri (θεηγόρω διδασκαλία τῶν ἁγίων πατέρων)»²⁸⁹ e «la tradizione della Chiesa cattolica (παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας)»²⁹⁰, affermando la loro ispirazione dallo Spirito Santo²⁹¹. Per esempio la *Confessio fidei* (III sessione) del V Concilio ecumenico proclamava: «Confessiamo di tenere e di predicare la fede donata all'inizio dal nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo ai santi apostoli e predicata da loro nell'universo mondo, che i santi padri confessarono ed esposero e trasmisero alle sante Chiese»²⁹².

Già nel 1252 il polemista domenicano del convento di Pera a Costantinopoli si era lamentato contro la fissazione dei bizantini sugli scritti patristici nel suo *Tractatus contra errores Graecorum*: «I greci moderni, parimenti ai nuovi e agli antichi scismatici, non vogliono essere vinti né con gli argomenti o le ragioni, né con le testimonianze della Sacra

²⁸⁸ Cf. *ACO*, IV.1, 37; R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, I, 223; A. MICHEL, «Tradition», 1304.

²⁸⁹ *DH* 600; *COD*, 135; P.G. DI DOMENICO – C. VALENZIANO, ed., *Atti del Concilio Niceno*, III, 393.

²⁹⁰ *DH* 600; *COD*, 135; P.G. DI DOMENICO – C. VALENZIANO, ed., *Atti del Concilio Niceno*, III, 393.

²⁹¹ Cf. *DH* 600; *COD*, 135; P.G. DI DOMENICO – C. VALENZIANO, ed., *Atti del Concilio Niceno*, III, 393; A. MICHEL, «Tradition», 1305.

²⁹² «confitemur fidem tenere et praedicare ab initio donatam a magno deo et saluatore nostro Iesu Christo sanctis apostolis et ab illis in uniuerso mundo praedicatam, quam et sancti patres confessi sunt et explanauerunt et sanctis ecclesiis tradiderunt», in *ACO*, IV.1, 37; Cf. R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, I, 223; A. MICHEL, «Tradition», 1304.

Scrittura, ma soltanto con gli scritti dei loro santi»²⁹³. Invece «i greci moderni» imputavano ai cristiani occidentali che nel teologare essi davano la preferenza ai sillogismi e alla filosofia di Aristotele e non alla Sacra Scrittura e ai santi padri²⁹⁴. Alla vigilia del Concilio di Ferrara-Firenze i principali teologi bizantini dell'inizio del XV secolo, l'arcivescovo Simeone di Tessalonica e Giuseppe Briennio, avanzarono con grande ardore le stesse accuse contro i latini²⁹⁵. Per esempio l'arcivescovo Simeone nel capitolo XXIX del *Dialogus contra haereses* si rivolse ad un eventuale opponente latino:

E tu certamente, discutendo con zelo ed essendo insolente, esporrai i sillogismi (συλλογισμοῖς). Quanto a me, io dirò che ti sei smarrito e hai messo in cattiva luce la Scrittura e i padri, e che sei il discepolo non dei padri ma degli elleni. Tuttavia se lo avessi voluto, mi sarei procurato contro i tuoi argomenti sofisticati i sillogismi che superano i tuoi. Però li respingo, come quelli che non entrano attraverso la porta, ma comporrò le prove dai padri, dai loro illustri discorsi. E tu senza dubbio mi opporrai Aristotele e Platone e inoltre i tuoi nuovi maestri, ma ti opporrò i pescatori e la loro semplice predicazione (ἀπλοῦν αὐτῶν τοῦ κηρύγματος) e la loro vera saggezza [...] E così tu certamente ridonderai vuoto, ma io mi glorificherò nella gloria dei miei padri²⁹⁶.

Al Concilio fiorentino i rappresentanti della Chiesa cattolica romana si resero conto della grandissima venerazione che i greci avevano nei riguardi

²⁹³ «moderni Graeci, novi pariter, et antiqui schismatici, nec argumentis vel rationibus, nec sacrae Scripturae testimoniis, nisi suorum scriptis sanctorum [...] nolunt superari», in PANTALEONE, *Tractatus*, 488A-B. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

²⁹⁴ Cf. M. VILLER, «La question de l'union», 525-526; J. MEYENDORFF, «La teologia nel XIII secolo», 104.

²⁹⁵ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 139-140; GIUSEPPE BRIENNIO, *Τά εύρεθέντα*, I, 84; M. VILLER, «La question de l'union», 526; A. PALMIERI, «Bryennios Joseph», 1159.

²⁹⁶ «Καί σὺ μὲν στήση φιλονεικῶν, καὶ συλλογισμοῖς φρουαττόμενος· ἔγωγε δὲ ὡς παρερμηνεύεις καὶ διαβάλλεις ἐρῶ τὰς Γραφὰς καὶ τοὺς Πατέρας, καὶ ὡς τῶν Ἑλλήνων καὶ οὐ τῶν Πατέρων μαθητῆς εἶ. Καίτοι γε εἰ βουλοίμην, καὶ συλλογισμοὺς ὑπὲρ τοὺς σοὺς κατὰ τῶν σῶν λογισμῶν τῶν σοφιστικῶν κέκτημαι. Ἀποόριπτω δὲ τούτους, ὡς μὴ διὰ τῆς θύρας εἰσερχομένους, καὶ τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν Πατέρων καὶ τῶν ἐκείνων σοὶ λόγων ποιήσομαι. Καὶ σὺ μὲν ἀντιφῆσεις τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος, ἔτι δὲ καὶ τῶν νέων σου διδασκάλων· ἐγὼ δὲ σοὶ τοὺς ἀλιεῖς ἀντιθῆσω, καὶ τὸ ἀπλοῦν αὐτῶν τοῦ κηρύγματος, καὶ τὴν ὄντως σοφίαν [...] Καὶ οὕτω σὺ μὲν ἀπελεύσῃ κενός, ἐγὼ δὲ δοξασθήσομαι ἐν τῇ τῶν Πατέρων μου δόξῃ», in SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 139-140. Cf. M. VILLER, «La question de l'union», 526.

dei testi patristici e del loro rigetto della scolastica latina. Perciò il cardinale Giuliano Cesarini dedicò due terzi del suo discorso proprio alla dimostrazione delle testimonianze dei padri della Chiesa favorevoli alla dottrina latina sul purgatorio²⁹⁷.

5.2 *La sesta prova di Cesarini: un florilegio patristico*

Il florilegio patristico composto da Cesarini formò il suo sesto argomento e consisteva di diciannove testi: un riferimento al Concilio di Costantinopoli II (V ecumenico, nel 553), dieci citazioni di autori latini e nove attribuite ai padri greci.

Secondo A. de Halleux, il cardinale Giuliano di santa Sabina cominciò la sua sesta prova con un passaggio della *Confessio fidei* del Concilio di Costantinopoli II (*Sessione III*, 4.3) per sottolineare dal punto di vista canonico-giuridico «l'universalità [...] d'autorità»²⁹⁸ dei padri, in particolare d'Agostino e d'Ambrogio di Milano, sia per i greci che per i latini²⁹⁹. Dunque, l'inizio della prova sesta dal primo discorso sul purgatorio dei latini venne formulato nel modo seguente:

Il sesto, la verità di questa nostra fede viene mostrata con l'autorità dei santi padri, dei greci e certamente dei latini, e soprattutto con quello che tanto i Latini quanto i Greci accettarono al quinto Concilio ecumenico, le parole del quale sono queste: «Seguiamo sotto ogni aspetto i santi padri e dottori della Chiesa: Atanasio, Ilario, Basilio, Gregorio il Teologo e Gregorio di Nissa, Ambrogio, Agostino, Teofilo, Giovanni di Costantinopoli, Cirillo, Leone, Proclo, e accogliamo tutto ciò che loro esposero sulla retta fede e sulla condanna degli eretici». Per amor di brevità riferiremo poco alcune cose di questi dottori e di alcuni altri³⁰⁰.

²⁹⁷ Cf. CESARINI, *Oratio*, nn.6.I-X, 4-12; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

²⁹⁸ «L'universalité de [...] autorité», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

²⁹⁹ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 4; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258-259.

³⁰⁰ «Sexto declaratur huius fidei nostrae veritas auctoritate sanctorum patrum graecorum videlicet et latinorum, et praesertim illorum, quos tam Latini quam Graeci in universalis quinto concilio receperunt, cuius verba sunt haec: "Sequimur per omnia sanctos Patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia, quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt". Ex aliquibus istorum doctorum et quibusdam aliis pauca quaedam brevitatis causa referemus ("Εκτον δὲ ἐμφαίνεται ταύτης τῆς ἡμετέρας πίστεως ταληθὲς τῆ ἀθθεντία τῶν ἁγίων Πατέρων Γραικῶν δηλαδὴ καὶ Λατίνων, ἐξαιρέτως δὲ <τῶν> τῆ κοινῆ ψήφῳ ὑπὸ Γραικῶν τε καὶ Λατίνων ἐν τῆ

L'autenticità di questo testo conciliare venne messa in dubbio da Marco Eugenio nella sua risposta all'orazione del cardinale Cesarini³⁰¹. Il metropolita di Efeso affermò che la citazione soprannominata era sconosciuta ai greci e che loro non possedevano il codice degli atti del Concilio di Costantinopoli II, perciò egli chiese ai latini di presentare questo codice in greco alla delegazione bizantina³⁰². La ragione principale del portavoce greco a favore della falsità di questo passaggio era quella che nella lista dei padri elencati si trovava il nome dell'arcivescovo Teofilo d'Alessandria (†412) che aveva una cattiva fama, essendo il persecutore di Giovanni Crisostomo e per questo era stato scomunicato da papa Innocenzo I (401-417)³⁰³.

Tuttavia, la citazione del Concilio di Costantinopoli II dal florilegio patristico di Cesarini era autentica, il suo originale greco effettivamente era andato perso, ma la versione latina è al di sopra di ogni dubbio³⁰⁴.

5.3 Una citazione falsa attribuita a Teodoreto di Ciro

Dai testi presentati dal portavoce latino soltanto uno era evidentemente un falso. Si tratta di un brano che venne attribuito a Teodoreto di Ciro, come una citazione della sua *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios*³⁰⁵ e che Giuliano Cesarini così presentò nel suo discorso:

Come l'Apostolo dice che egli si salverà ma come attraverso il fuoco purgatorio che purifica (*salvabitur sic tamquam per purgatorium ignem purgantem*/ ὅτι σωθήσεται ὡσεὶ διὰ καθαρσίου πυρὸς καθαιρόντος) da tutto

πέμπτη οἰκουμενικῆ δοκιμασθέντων συνόδῳ· ἐκείνης δὲ ῥήματά ἐστι ταῦτα· “Ἐπόμεθα κατὰ πάντα τοῖς ἁγίοις Πατράσι καὶ διδασκάλοις τῆς Ἐκκλησίας Ἀθανασίῳ, Ἰλαρίῳ, Βασιλείῳ, Γρηγορίῳ τῷ Θεολόγῳ, Γρηγορίῳ τῷ Νύσσης, Ἀμβροσίῳ, Ἀύγουστίνῳ, Θεωφίλῳ, Ἰωάννῃ τῷ τῆς Κωνσταντίνου ἐπισκόπῳ, Κυρίλλῳ, Λέοντι, Πρόκλῳ, καὶ ἀποδεχόμεθα πάντα τὰ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως καὶ τῆς κατακρίσεως τῶν αἰρετικῶν ὑπ’ αὐτῶν ἐκτεθέντα”. Ἀπὸ δὴ τινῶν τῶν τοιούτων διδασκάλων καὶ ἀπὸ ἐνίων ἄλλων ὀλίγα τινὰ βραχυλογίας χάριν ἐνταῦθα θήσομεν)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 4. Cf. *ACO*, IV.1, 37; R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, I, 224; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 288.

³⁰¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.7, 48-49; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258-259; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 155.

³⁰² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.7, 49.

³⁰³ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.7, 49; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 259.

³⁰⁴ Cf. *ACO*, IV.1, VI-XXIII; R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, I, 104-108.

³⁰⁵ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.X, 11; A. MICHEL, «Purgatoire», 1203; J. JORGENSEN, «The Debate», 316; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 262. Sul problema della falsificazione dei testi patristici presentati al Concilio fiorentino cf. V. PHIDAS, «Herméneutique et Patristique», 313-321.

ciò a cui si attaccò per l'imprudenza durante la vita passata, almeno i piedi dalla polvere del senso terreno; in questo fuoco egli rimane tanto a lungo, quanto a lungo si purga qualsiasi corporeità e terreno affetto che si attaccò; la Chiesa madre prega per lui e offre devotamente i doni pacifici; e così per questo, uscendo di là, egli netto e puro compare immacolato davanti ai purissimi occhi del Signore Sabaoth³⁰⁶.

Il testo latino dell'orazione di Cesarini diceva che a questo testo si fosse riferito anche Tommaso d'Aquino³⁰⁷, le cui opere per i rappresentanti della Chiesa romana erano una delle fonti principali degli argomenti. Indubbiamente Tommaso fu uno dei primi autori latini che cominciarono ad utilizzare la frase sopraccitata come prova nella polemica contro i greci, in particolare egli la riportò nel capitolo 40 del trattato *Contra errores Graecorum*³⁰⁸, seguendo il *Libellus* di Nicola di Crotone³⁰⁹. Nondimeno il testo presentato da Cesarini conteneva una modifica che considerevolmente aumentava il suo significato a favore della dottrina sul purgatorio. Così se il trattato del *Dottore angelico* conteneva la frase: «egli si salverà ma come attraverso il fuoco fusorio che purga (*salvabitur sic tamquam per conflatorium ignem purgantem*)»³¹⁰, nell'orazione del cardinale Giuliano si diceva: «egli si salverà, ma come attraverso il fuoco purgatorio che purifica (*salvabitur sic tamquam per purgatorium ignem purgantem/ ὅτι σωθήσεται ὡσεὶ διὰ καθαρίσίου πυρὸς καθαίροντος*)»³¹¹.

In ogni caso, sia Tommaso d'Aquino che Cesarini non riportarono il testo autentico della *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios* di Teodoro che non solo non contiene la frase sopraccitata, ma anche ha un

³⁰⁶ «Sicut, inquit apostolus, quod salvabitur sic tamquam per purgatorium ignem purgantem, quicquid invenerit per incautelam praeteritae vitae ex pulvere saltem pedum terreni sensus; in quo igne tamdiu manet, quamdiu quicquid corpulentiae et terreni affectus inhaesit, purgetur; pro quo mater Ecclesia orat et dona pacifica devote offert; et sic per hoc mundus et inde purus exiens Domini Sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit (ὡς λέγει ὁ Ἀπόστολος, ὅτι σωθήσεται ὡσεὶ διὰ καθαρίσίου πυρὸς καθαίροντος πᾶν ὀτιοῦν εὐρη δι' ἀπροσεξίας τοῦ παρελθόντος βίου ἀπὸ γούν τῆς γῆνης αἰσθήσεως τῆς τῶν ποδῶν κόνεως· ᾧ πυρὶ τοσοῦτον ἐμμένει, μέχρις οὗ καθαρισθῆ πᾶν ὀτιοῦν προσεκολληθῆ αὐτῷ τοῦ ὄγκου τῆς γῆνης διαθέσεως περὶ οὗ ἡ μήτηρ Ἐκκλησία εὐχεται καὶ εἰρηνικὰ προσκομίζει δῶρα εὐλαβῶς. Οὕτω δὲ καθαρὸς καὶ ἀμίαντος ἐκεῖθεν ἐκβαίνων, ταῖς τοῦ Κυρίου Σαβαὼθ καθαροτάταις ὄψεσι παρίσταται ἄμωμος)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.X, 11-12. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 297.

³⁰⁷ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.X, 11.

³⁰⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, A 105; A. MICHEL, «Purgatoire», 1203; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 259.

³⁰⁹ Cf. NICOLA DI CROTONE, *Liber*, A 150; H.-F. DONDAINE, «Préface», STAOO XL A, 8.

³¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, A 105.

³¹¹ CESARINI, *Oratio*, n.6.X, 11.

significato completamente opposto alla dottrina dei latini e, piuttosto, favorisce la posizione dei bizantini al Concilio di Ferrara-Firenze³¹². Nel suo commento del brano 1Cor 3,10-15 il vescovo di Ciro seguì fedelmente l'esegesi di Giovanni Crisostomo e insegnò che san Paolo parlava del giorno del giudizio finale e del «fuoco della geenna (γεέννης τὸ πῦρ)»³¹³, però non condivideva in tutto l'interpretazione crisostomiana del verbo σωθήσεται³¹⁴.

Dunque, non sorprende che, commentando la citazione attribuita dai latini a Teodoreto, sia Marco Eugenio nella sua *Oratio prima*, che Bessarione di Nicea nella *Responsio Grecorum ad positionem Latinorum* abbiano affermato che questo testo non si trovava nei codici greci delle opere del vescovo di Ciro³¹⁵, perciò il metropolita di Efeso dichiarò categoricamente: «non lo accettiamo (οὔτε παραδεχόμεθα/ neque recipimus)»³¹⁶.

5.4 I dibattiti sui testi dei padri latini

È interessante che Marco di Efeso mise in dubbio anche l'autenticità di tutti i testi dei padri latini presentati da Cesarini, affermando nel suo primo discorso: «Però certamente questi riferimenti qualifichiamo come sospettosi, anche se non è certa la corruzione e l'aggiunta»³¹⁷, invece il metropolita Bessarione espresse un'opinione completamente opposta e disse: «Ma di questo sant'Agostino parlò esplicitamente, [...] e il beato Ambrogio, e Gregorio il Dialogo. Questo lo ammettiamo anche noi, e non è possibile negarlo»³¹⁸.

³¹² Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 249-252A.

³¹³ TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 249-250B. Cf. J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 34.

³¹⁴ Cf. TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio*, 249-252A; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15*, 34-35; J.-N. GUINOT, *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, 648; G. BRAY, ed., *1-2 Corinthians*, 34.

³¹⁵ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.13, 23; MARCO, *Oratio I*, n.12, 55; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 389; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 16.

³¹⁶ MARCO, *Oratio I*, n.12, 55.

³¹⁷ «τὰ δὲ καὶ σαφῶς τοῦτο διαγορεύοντα ἐν ὑποψίᾳ ποιούμεθα, μὴ ποτε διαφθορὰν τινα καὶ προσθήκην ἐδέξατο (alia vero, quibus id aperte declaratur, veremur ne corruptelam aliquam additamentumve acceperint)», in MARCO, *Oratio I*, n.9, 51.

³¹⁸ «'Ἄλλ' Ἀβγουστίνος διαρρήδην εἶρηκε [...] περὶ τούτου καὶ Ἀμβρόσιος οἱ μακάριοι καὶ Γρηγόριος ὁ Διάλογος. Τοῦτό φαμεν καὶ ἡμεῖς, καὶ οὐκ ἔστιν ἀρνήσασθαι (At Augustinus [...] apertis verbis id asseruit, et beatus Ambrosius, et Gregorius Dialogus. Quod fatemur etiam nos, neque potest negari)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 25. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 18; A. MICHEL, «Purgatoire», 1254; E. CANDAL, «Bessarion Nicaenus in Concilio», 428.

Infatti, tra i dieci brani degli autori latini che il cardinale Cesarini riportò nella sua orazione, quattro erano pseudografici: il già menzionato passaggio del *Sermone CLXXIX* di Cesario di Arles, che il portavoce latino attribuiva ad Agostino³¹⁹; due citazioni dal trattato *De vera et falsa poenitentia* (capitolo XVII.33, capitolo XVIII.34) di un autore anonimo dell'epoca della prima scolastica (X-XII sec.), e da secoli conosciuto sotto il nome d'Agostino³²⁰; un testo da *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam* dell'Ambrosiaster, un autore anonimo della seconda metà del IV secolo, erroneamente attribuito ad Ambrogio di Milano³²¹.

È emblematico che proprio questi testi parlino in modo netto della purificazione dopo la morte dei peccati leggeri con il fuoco che purifica e perfino menzionino il purgatorio.

Come è stato notato il cardinale Giuliano citò il brano del *Sermone CLXXIX* di Cesario di Arles, attribuendolo ad Agostino, in modo differente dall'originale, cosicché la frase-chiave «*ignem transitorium* (fuoco transitorio)» venne cambiata in «*ignem purgatorii* (fuoco del purgatorio)»³²².

Nello stesso modo nel secondo riferimento di Cesarini al trattato *De vera et falsa poenitentia*, la frase originale «*nam prius purgandus est igne purgationis* (infatti prima deve essere purificato con il fuoco della purgazione)»³²³ fu trasformata in «*nam prius purgandus est igne purgatorio* (infatti prima deve essere purificato con il fuoco purgativo)»³²⁴ ma questo dettaglio non cambiava il senso generale.

Insomma, i passaggi del trattato *De vera et falsa poenitentia*, citati dai latini al Concilio fiorentino, costituivano i testi più espressivi a favore della dottrina sul purgatorio:

Infatti la penitenza se viene nell'estrema apertura della vita, guarisce e libera nell'abluzione del battesimo: di modo che coloro che sono battezzati alla fine della vita non provano nemmeno il purgatorio (*purgatorium*): ma essi stessi

³¹⁹ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 4-5; CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 724; P. JAY, «Le purgatoire», 6.14; J. JORGENSEN, «The Debate», 323-324; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 269.

³²⁰ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 6-7; A. COSTANZO, *Il trattato De vera*, 24-31.283-285; A. MICHEL, «Purgatoire», 1224-1225; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 416; J. JORGENSEN, «The Debate», 322-323.

³²¹ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.III, 7-8; AMBROSIASTER, *Commentaria*, III.15, 200; A. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster*, 161-185; ID., *The Earliest Latin Commentaries*, 39-43; J. JORGENSEN, «The Debate», 317-318; S. LUNN-ROCKLIFFE, *Ambrosiaster's Political Theology*, 12-17.

³²² Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 5; CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, 72.

³²³ Cf. A. COSTANZO, *Il trattato De vera*, 285.

³²⁴ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 7.

dotati dei beni della santa madre Chiesa, riceveranno un bene molto più grande nella vera beatitudine [...] Ma anche se convertito viva nella vita e non muoia: tuttavia non promettiamo che sfugga ad ogni pena: infatti prima deve essere purificato con il fuoco della purgazione (*nam prius purgandus est igne purgationis*), colui che nell'altro mondo rinviò frutto della conversione. Ma questo fuoco anche se non sarà stato eterno, è tuttavia grave in modo singolare: infatti supera ogni pena che mai qualcuno abbia sopportato in questa vita³²⁵.

L'altro passo, il commento dell'Ambrosiaster sul brano 1Cor 3,15, anche se non fu scritto in realtà da Ambrogio di Milano come pretendeva il portavoce latino, rappresenta il testo più antico di tutto il florilegio patristico del primo discorso dei latini al Concilio di Ferrara-Firenze che parlava del fuoco che purifica. Il suo testo nel *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem* si distingueva un po' dall'originale, però queste differenze non cambiavano il senso principale. Dunque, Cesarini lo citò nel modo seguente:

Poiché sarà salvato (*erit salvus*) non senza pena. Per questo, infatti, egli parla di quello salvato nel futuro, ma che anche patirà le pene del fuoco, e purgato per mezzo del fuoco (*per ignem purgatus fiat salvus*), si fa salvare e non perisce con i perfidi nel fuoco eterno, in ciò gli giova in parte il credere in Cristo³²⁶.

³²⁵ «Poenitentia etiamsi in extremo hiatus vitae adven[er]it, sanat et liberat in ablutione baptismi ita quod nec purgatorium sentiunt, qui in fine baptizantur, sed ipsi bonis ditati sanctae matris ecclesiae recepturi sunt multiplex bonum in vera beatitudine [...] Sed etsi sit conversus, vita vivat et non moriatur, non promittimus, quod evadat omnem poenam. Nam prius est purgandus igne purgatorio ille, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis; hic autem ignis, etsi aeternus non sit, miro tamen modo est gravis, excellit enim omnem poenam, quam unquam passus est aliquis in hac vita (Ἡ γὰρ μετάνοια, *κὰν ἐν τῷ τέλει τῆς ζωῆς ἦκοι, ἰᾶται μὲν καὶ ῥύει ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος ἀποπλύσει, ὡς μήτε τοῦ καθαρτηρίου αἰσθάνεσθαι τοὺς ἐν τῷ τέλει βαπτιζομένους, ἀλλ' αὐτοὺς πλουτήσαντας τάγαθὰ τῆς ἁγίας μητρὸς Ἐκκλησίας ἀπολήψεσθαι μέλλειν τὸ πολλαπλάσιον ἀγαθὸν ἐν τῇ ἀληθεῖ μακαριότητι [...]) Ἄλλα κὰν ῥῶτως ἐπιστραφεῖς ζωὴν ζήσῃ, οὐχ ὑπισχνούμεθα, ὅτι ἐκφεύξεται πᾶσαν τὴν τιμωρίαν· καὶ γὰρ πρῶτον δεῖ αὐτὸν τῷ καθαρσίῳ πυρὶ ἐκκαθαίρεσθαι τὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐκείνον ἀναβαλλόμενον τὸν τῆς ἐπιστροφῆς καρπὸν· τοῦτο δὲ <τὸ> πῦρ, κὰν οὐχ εἴη αἰώνιον, θαυμαστῶ μὲν τινι τρόπῳ βαρὺ ἐστίν· ὑπεραίρει γὰρ πᾶσαν τιμωρίαν, ἣν πέπονθέ τις ἐν τῷδε τῷ βίῳ)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 6-7; A. COSTANZO, *Il trattato De vera*, XVII.33. XVIII.34, 283-285.

³²⁶ «Quia non sine poena erit salvus. Per hoc dicit enim illum salvum futurum, sed poenas ignis passurum, ut per ignem purgatus fiat salvus, et cum perfidi in aeternum pereant, prodest illi ex parte, credidisse Christum (Οὐκ ἀποκινί δε σωθήσεται· διὰ τούτου γὰρ λέγει αὐτὸν σφῆζεσθαι μέλλειν, ἀλλὰ πείσεσθαι τὰς τοῦ πυρὸς τιμωρίας, ἵνα διὰ πυρὸς καθαρθεῖς σωθῇ, καὶ τῶν ἀπίστων εἰς τὸν αἰῶνα ἀπολλυμένων, ὠφελεῖται αὐτὸς

Allora l'unico testo di un'autore latino dal florilegio cesariniano che non era pseudografico, riportato quasi alla lettera e che nettamente favoriva la dottrina del purgatorio, affermando che dopo la morte fino al giudizio finale c'è il fuoco che purifica i defunti dai peccati leggeri, era un brano del IV Libro dei *Dialogi* di papa Gregorio Magno noto ai bizantini come Gregorio il Dialogo. Questo testo dice:

ogni uomo si presenta al giudizio quale esce da questo mondo. Tuttavia dobbiamo credere che prima del giudizio (universale) per certe colpe lievi vi sia un fuoco della purgazione (*purgationis ignis*)³²⁷; infatti la Verità dice: *La bestemmia contro lo Spirito santo non gli sarà perdonata, né in questo secolo, né in quello futuro*. Questa affermazione lascia intendere che alcune colpe possono essere rimesse in questo secolo, altre in quello futuro. Ciò che viene negato in un caso, il rigore della logica vuole che sia concesso in altri. Si deve credere che tale remissione, come già ho detto, sia possibile per dei peccatucci, per colpe molto lievi³²⁸.

Commentando i brani degli autori latini che menzionavano il fuoco che purifica, Marco di Efeso e poi Bessarione, che lo seguì, prima di tutto dichiararono che non li conoscevano a causa dell'assenza di una traduzione

ἀπό μέρους ἐκ τοῦ πεπιστευκέναι εἰς τὸν Χριστόν)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.III, 7-8. Cf. AMBROSIASER, *Commentaria*, III.15, 200; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 74.

³²⁷ CESARINI, *Oratio*, n.6.IV, 8. Invece il testo originale di Gregorio Magno parla di «un fuoco che purifica (*purgatorius ignis*)», ciò non cambia il senso generale della sentenza. Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, 414-415.

³²⁸ «Qualis hi[n]c quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur. Sed tamen de quibusdam culpīs esse ante iudicium purgationis ignis credendus est pro eo, quod Veritas dicit: Quia si quis in Spiritum sanctum blasphēmiam dixerit, neque in hoc saeculo neque in futuro remittetur ei. In qua sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam in futuro posse relaxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, ut praedixi, hoc de parvis minutisque peccatis fieri posse credendum est (Οἷος ἐνθὲνδε ἀπανίσταται ἕκαστος, τοῖος ἄγεται εἰς τὴν κρίσιν· ἀλλὰ μὴν περὶ αἰτιαμάτων τινῶν δεῖ πιστεύειν εἶναι πρὸ τῆς κρίσεως τὸ τῆς καθάρσεως πῦρ, διότι λέγει ἡ Ἀλήθεια, ὅτι Ἐάν τις εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημήσῃ, οὐτ' ἐν τῷ νῦν οὐτ' ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶν ἀφεθήσεται αὐτῷ. Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ ἀποφάσει νοεῖσθαι δίδοται, τινὰς μὲν ἁμαρτίας ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, τινὰς δὲ ἐν τῷ μέλλοντι ἀφίεσθαι οἷόν τε εἶναι. Καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐνὸς ἀρνούμενον, φανερόν ἐκ τῆς τοῦ νοῦ ἀκολουθίας, ὅτι περὶ τινῶν συγχωρεῖται. Ἄλλ' ὡς προεῖπον, τοῦτο περὶ μικρῶν καὶ ἐλαφρῶν ἁμαρτημάτων οἷόν τε γίνεσθαι πιστεύειν χρή)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.IV, 8. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1225; J. JORGENSON, «The Debate», 324-325. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, IV.41[39], 414-417.

greca³²⁹. Essi rilevarono che l'unica possibilità di «giustificare in qualche modo le sentenze di questi padri»³³⁰ era di riconoscere che Agostino d'Ippona e Gregorio il Dialogo parlassero del fuoco che purifica per «togliere via il male più grande [...] per economia (οἰκονομικῶς)»³³¹, perché non volevano che la loro dottrina fosse simile all'errore di Origene³³². Secondo i portavoce dei greci i padri latini, contrapponendo la dottrina origeniana dell'*apocatastasi*, a causa della mancanza di concetti precisi, avevano scelto il male minore e avevano insegnato «sia allegoricamente [...], sia veramente (εἶτε ἀλληγορικῶς [...] εἶτε καὶ ἀληθῶς)»³³³ che dopo la morte i peccati lievi potevano essere purgati con il fuoco purgatorio³³⁴.

Reagendo a questa sentenza dei bizantini, Giovanni di Torquemada negò categoricamente la possibilità che i padri latini avessero potuto seguire il principio del male minore e che gli sarebbero mancati concetti precisi per esprimere la retta fede³³⁵. Egli affermò che era impossibile che i *Dialogi* di Gregorio Magno, tradotti in greco ancora da papa Zaccaria (741-752) fossero completamente ignoti ai bizantini³³⁶. Concludendo la sua confutazione degli argomenti dei greci riguardanti i testi dei padri latini, Torquemada disse che l'insegnamento di quei padri è «una dottrina ben

³²⁹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51; BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 25; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 388; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 9; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 260. Sul tema delle traduzioni greche degli scritti dei Padri latini nell'Impero bizantino cf. E. DEKKERS, «Les traductions grecques», 193-233.

³³⁰ «τὰς τῶν πατέρων τούτων ἔχοι τις ἂν παραμυθήσασθαι χρήσεις (dicta horum Patrum [...] aliquis mitiganter exponere)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 26. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51.

³³¹ «μεῖζον [...] κακὸν ἀνελεῖν [...] οἰκονομικῶς (ac maius malum tollere [...] temporibus sese accommodando)», in BESSARIONE, *Responsio*, 26. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 18; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 260.

³³² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51; BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 26; A. MICHEL, «Purgatoire», 1254; J. JORGENSON, «The Debate», 327.

³³³ MARCO, *Oratio I*, n.9, 51; BESSARIONE, *Responsio*, n.17, 27. Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 162.

³³⁴ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51; BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 26; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 19.

³³⁵ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, nn.9-10, 42-44.

³³⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.5, 38.

approvata e contemporaneamente antichissima e che si è mantenuta nella Chiesa cattolica durante tanti secoli»³³⁷.

Tornando ai cinque riferimenti rimasti agli autori latini dal florilegio di Cesarini: un brano dal capitolo 13 e l'altro dal capitolo 24 del libro XXI di *De civitate Dei*³³⁸, due passaggi dal trattato *De cura pro mortuis gerenda*³³⁹ e uno dal *Sermone CLXXII*³⁴⁰, tutti scritti da Agostino, si deve notare che i greci ebbero ragione quando affermarono che essi non parlavano mai del fuoco del purgatorio³⁴¹. Secondo Marco Eugenio e Bessarione di Nicea questi testi testimoniavano soltanto a favore della tradizione ecclesiale di pregare, di celebrare la Divina liturgia e di fare elemosina per i defunti e che, grazie a queste intercessioni, alcune loro colpe potevano essere sciolte anche dopo la morte; ciò i bizantini non lo negarono, ma lo trattarono a modo loro³⁴².

5.5 *Le autorità patristiche greche*

Quanto affermato in precedenza può dirsi riguardo a quattro citazioni che vennero riportate da Giuliano Cesarini tra le autorità patristiche orientali³⁴³: la quinta orazione dell'*Ufficio della genuflessione* della Domenica di Pentecoste erroneamente attribuita a Basilio Magno³⁴⁴, *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi³⁴⁵, *Adversus octoginta*

³³⁷ «τὴν δόξαν δοκιμωτάτην ὁμοῦ καὶ παλαιωτάτην καὶ διὰ τοσοῦτων αἰῶνων ἐν τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ διαμείναςαν (probatissimam ac vetustissimam tantorumque saeculorum in universale Ecclesia fide)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.5, 38.

³³⁸ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 5; AGOSTINO, *La città di Dio*, III, 252-253.272-273; J. JORGENSEN, «The Debate», 321-322.

³³⁹ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 5-6; AGOSTINO, *Sulla cura*, n.I.3.V.6, 622-623.630-631; J. JORGENSEN, «The Debate», 319.

³⁴⁰ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.II, 7; AGOSTINO, *Discorso 172*, n.2.2, 830-831; J. JORGENSEN, «The Debate», 319.

³⁴¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 50; BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 25.

³⁴² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.9, 51-52; BESSARIONE, *Responsio*, n.16, 25; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 195.

³⁴³ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.12, 54-55; BESSARIONE, *Responsio*, n.13, 23; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 389; J. JORGENSEN, «The Debate», 326.

³⁴⁴ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.V, 8; I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 759; *Πεντηκοστάριον*, 414; *Ἄντολογιον*, III, 542.

³⁴⁵ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.VII, 10; PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, VII.4, 125; J. JORGENSEN, «The Debate», 313.

haereses. Panarium sive Arcula di Epifanio di Salamina³⁴⁶ e *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno³⁴⁷.

Nel 1438 a Ferrara questi quattro riferimenti ai padri greci non furono discussi, invece gli altri due testi liturgici, presentati da Cesarini, ed erroneamente trattati come opera di Basilio di Cesarea provocarono una disputa un po' più vivace: ancora un altro passo della quinta preghiera dell'*Ufficio della genuflessione* della Domenica di Pentecoste³⁴⁸ e il IV (III) tropario dell'*Εὐλογητάρια νεκρώσιμα* dell'*Ufficio dei defunti*³⁴⁹.

La seconda citazione di una delle orazioni dell'*Ufficio della genuflessione* fu inserita dal Cardinale Giuliano nel suo florilegio, perché menzionava il «luogo del refrigerio (*loco refectioinis/ τόπω ἀναψύξεως*)», con questa supplica:

Esaudisci dunque le preghiere che ti rivolgiamo nella nostra deplorabile meschinità: alle anime dei tuoi servi che già si sono addormentati, da' riposo in luogo luminoso, in luogo verdeggiante, nel luogo del refrigerio (*in loco refectioinis/ ἐν τόπω ἀναψύξεως*) da cui sono fuggiti dolore, tristezza e lamento, e colloca i loro spiriti nelle tende dei giusti, e concedi loro pace e sollievo (*Domenica di Pentecoste. Vespro e Ufficio della genuflessione. Preghiera V*)³⁵⁰.

Nel suo discorso Giovanni di Torquemada spiegava perché secondo i latini questo testo testimoniava l'esistenza del fuoco del purgatorio, dicendo: «questa frase significa che le anime sono estenuate con il castigo per mezzo del fuoco (τιμωρία τῇ διὰ πυρός), perciò il santo supplica di condurle nello stato opposto, come dal bruciamento al refrigerio (ἀπό

³⁴⁶ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.VIII, 10; EPIFANIO DI COSTANZA, *Adversus octoginta haereses*, III.75.8, 513-516; J. JORGENSON, «The Debate», 313-314.

³⁴⁷ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.IX, 11; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.3, 249-250B; J. JORGENSON, «The Debate», 317.

³⁴⁸ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.V, 8-9; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 293.

³⁴⁹ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.V, 9; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 293-294.

³⁵⁰ «Exaudi nos humiles supplices tuos deprecantes et da requiem animabus servorum tuorum praedormientium in loco lucido, in loco virenti, in loco refectioinis, unde dolor, moestitia gemitusque longe depulsa sunt, et statue spiritus eorum in tabernaculis iustorum pacis atque remissionis (Εισάκουσον ἡμῶν τῶν ταπεινῶν ἱκετῶν σου δεομένων σου, καὶ ἀνάπαυσον ψυχὰς τῶν δούλων σου τῶν προκεκοιμημένων ἐν τόπω φωτεινῷ, ἐν τόπω χλοερῷ, ἐν τόπω ἀναψύξεως, ὅπου ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, καὶ στήσον τὰ πνεύματα αὐτῶν ἐν ταῖς σκηναῖς τῶν δικαίων, εἰρήνης καὶ ἀνέσεως)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.V, 8-9. Cf. I. GOAR, ed., *Εὐχολόγιον*, 759-760; *Πεντηκοστάριον*, 414. Il testo italiano viene citato secondo *Antologhion*, III, 543.

καύσεως εἰς ἀνάψυξιν)»³⁵¹. Naturalmente, i greci non condivisero tale spiegazione, così Marco di Efeso la combatté nella sua *Oratio altera* e insisté che Basilio Magno in questa preghiera non menzionava mai la liberazione dal fuoco, invece sottintendeva sicuramente «un certo sollievo e liberazione dalle condizioni difficili (τινὸς ἀνέσεως καὶ ἀπαλλαγῆς δυσχερῶν/ *aliquam condonationem ab aerumnis liberationem*)»³⁵².

Bisogna notare che in questo caso proprio i bizantini ebbero ragione. Così, J. Le Goff nella sua opera classica *La nascita del Purgatorio* mostrò che in realtà il concetto del *refrigerium* (refrigerio) paleocristiano aveva poco in comune con il purgatorio dei teologi latini medievali³⁵³. La nozione *refrigerium* sorse molto tempo prima del cristianesimo, probabilmente nell'Egitto, e largamente fu estesa in tutta la regione del Mediterraneo, dove il clima era molto caldo, perciò la metafora del refrigerio in senso del fresco e del rinfresco, «specialmente con le bevande fresche o ricercando l'ombra»³⁵⁴, fu naturale per esprimere lo stato di felicità e di godimento³⁵⁵. Nell'antichità cristiana *locus refrigerii* (τόπος ἀναψύξεως) costituì il termine tecnico per indicare la beatitudine dei giusti dopo la morte che è completamente opposta a qualsiasi sofferenza³⁵⁶, come afferma J. Janssens: «Infine, in nessun testo si accenna al refrigerio come ad un sollievo da uno stato di sofferenza [...] le iscrizioni non parlano in modo esplicito del

³⁵¹ «Σημαίνει δὲ αὕτη ἡ λέξις, ὅτι τῇ τιμωρίᾳ τῇ διὰ πυρὸς τρύχονται αἱ ψυχαί, ἄς εἰς ἐναντίαν κατάστασιν ἄγεσθαι ἴχεται οὗτος ὁ ἅγιος, οἷον ἀπὸ καύσεως εἰς ἀνάψυξιν (Quid igitur oporteret rogare, ut Deus illis opposita qualitate putarent ipsos affectos)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 36. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 218-219.

³⁵² MARCO, *Oratio II*, n.14, 74. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1260; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 200.

³⁵³ Cf. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 57-60. Sulla differenza tra la nozione del *refrigerium interim* di Tertuliano e l'insegnamento sul purgatorio cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 526.

³⁵⁴ J. JANSSENS, *Vita e morte*, 286.

³⁵⁵ Cf. H. LECLERCQ, «Refrigerium», 2181; C. MOHRMANN, «Locus refrigerii», 123.128.130; ID., «Locus refrigerii lucis», 209-211; J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, 193-194; B. BOTTE, «Les plus anciennes», 90-91.

³⁵⁶ Sul significato del termine *locus refrigerii* nell'antichità cristiana cf. H. LECLERCQ, «Refrigerium», 2180.2182-2185; C. MOHRMANN, «Locus refrigerii», 123.127; A. STUIBER, *Refrigerium interim*, 105-119; L. DE BRUYNE, «Refrigerium interim», 96-97; C. MOHRMANN, «Locus refrigerii lucis», 208.212-213; J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, 194-197; J. JANSSENS, *Vita e morte*, 288.292-293; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, 57-58; S. MAGGIO, «Il mistero della morte», 247-248; J.F. RUBIO NAVARRO, «Refrigerium», 4478; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 523-524.

purgatorio»³⁵⁷. L'espressione *locus refrigerii* (τόπος ἀναψύξεως) venne largamente usata nei testi liturgici antichi, così la frase sopraccitata dalla quinta orazione dell'*Ufficio della genuflessione* alla lettera ripete la più antica preghiera liturgica orientale per i defunti «Dio degli spiriti (Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων)»³⁵⁸. Anzi il *Canone della Messa Romana* contiene una supplica conforme: «*Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur*»³⁵⁹. Ciò conferma che le orazioni liturgiche per i morti dell'Oriente e dell'Occidente cristiano hanno una matrice comune.

Una situazione simile di contrasto nella trattazione dei testi liturgici orientali tra i latini e i greci si verificò attorno al IV(III) *tropario dell'amomos* dell'*Ufficio dei defunti* che per la prima volta fu usato come prova a favore della dottrina sul purgatorio nel 1252 da un domenicano anonimo nel suo *Tractatus contra errores Graecorum*³⁶⁰, una delle fonti degli argomenti dei latini al Concilio fiorentino. Questo tropario invoca Dio: «Sono immagine della tua gloria ineffabile, anche se porto le stigmate delle colpe. Abbi pietà della tua creatura, Sovrano, purificami (καθάρισον), nella tua amorosa compassione, e concedimi la patria desiderata: del paradiso rendimi di nuovo cittadino»³⁶¹.

Commentando il fatto che i latini usassero questo tropario come prova a favore dell'insegnamento sul purgatorio, Marco Eugenio negò tassativamente la possibilità di trattarlo in questo modo e affermò: «Esso certamente insegna ad introdurre la purificazione (καθαρισμόν), ma non attraverso il fuoco (οὐ μὴν τὸν διὰ πυρός), ma per mezzo della divina

³⁵⁷ J. JANSSENS, *Vita e morte*, 293.

³⁵⁸ Cf. S. PARENTI - E. VELKOVSKA, ed., *L'Euclologio Barberini gr. 336*, n. 264, 291; I. GOAR, ed., *Ἐυχολόγιον*, 543; V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote*; 146-158.223-224; P. ROULLARD, *Histoire des liturgies*, 178; E. VELKOVSKA, «Funerali. In Oriente», 356.

³⁵⁹ *Missale Romanum*, 577. Cf. A. PARROT, *Le «Refrigerium»*, 163; C.C. MOHRMANN, «Locus refrigerii lucis», 208; J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, 197; B. BOTTE, «Les plus anciennes», 90-91.

³⁶⁰ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 C.

³⁶¹ «Εἰκὼν εἰμι τῆς ἀρρήτου σου δόξης, εἰ καὶ στίγματα πταισμάτων φέρω· ἐλέησον τὸ πλάσμα σου, Δέσποτα, καὶ τῇ σῇ εὐσπλαγχνίᾳ καθάρισον καὶ τὴν ποδομένην πατρίδα παράσχου μοι καὶ τοῦ παραδείσου πολίτην ἄλλιν κατὰστησον (Imago sum tuae ineffabilis gloriae, quamquam in me stigmata aut punctiones criminum feram; miserere figmenti tui, Domine, et pietate tua me purga, patriamque desideratam largius me iterum paradisi [civem] constitue)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.V, 9; Cf. *Ἀνθολόγιον*, A', 72; I. GOAR, ed., *Ἐυχολόγιον*, 528; *Ἐυκολόγιον το μέγα*, 262; P. ROULLARD, *Histoire des liturgies*, 179. Il testo italiano viene presentato secondo l'edizione *Antologhion*, I, 98.

clemenza e bontà (ἀλλὰ τὸν διὰ τῆς θείας εὐπλαγχνίας καὶ ἀγαθότητος)»³⁶².

5.6 «Meglio onorarlo nel silenzio»³⁶³:

Al Concilio di Ferrara-Firenze la discussione precedente non fu sviluppata e rimase in germe, invece la vera polemica nacque circa due riferimenti del cardinale Cesarini alle opere di Gregorio di Nissa³⁶⁴ che, come riconobbe Bessarione di Nicea, rivolgendosi ai latini, «sembra più di altri che dica quello che si accorda con voi»³⁶⁵. Il primo brano è da *De anima et resurrectione* che nella sua parte principale menziona il fuoco purificatore (*purgatorio igne/ καθαρσίῳ πυρὶ*), affermando:

E come coloro che eliminano attraverso il fuoco le scorie materiali commiste all'oro, purificandolo, non liquefano con il fuoco soltanto ciò che è spurio, bensì anche l'oro puro verrà necessariamente fuso insieme con quello corrotto, e, una volta consumato quest'ultimo, il primo rimane, così, anche quando il vizio viene consumato nel fuoco purificatore (*vitia purgatorio igne consumuntur/ κακίας τῷ καθαρσίῳ πυρὶ δαπανωμένης*), è necessario che pure l'anima, che ad esso è unita, stia nel fuoco finché ciò che di spurio, materiale e impuro e commisto ad essa non venga distrutto tutto, consumato dal fuoco)³⁶⁶.

³⁶² «καθαρισμὸν μὲν εἰσάγειν δοκεῖ, οὐ μὴν τὸν διὰ πυρός, ἀλλὰ τὸν διὰ τῆς θείας εὐπλαγχνίας καὶ ἀγαθότητος (purgationem quidem inferri videtur, non tamen per ignem, sed per divinam tantum misericordiam ac bonitatem)», in MARCO, *Oratio I*, n.10, 52.

³⁶³ BESSARIONE, *Responsio*, n.14, 24.

³⁶⁴ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.VI, 9-10; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum I», 294-295.

³⁶⁵ «μᾶλλον τῶν ἄλλων δοκεῖ λέγειν ὑμῖν συνιστάμενον (magis quam alii, quae pro vobis faciant, dixisse videtur)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.14, 24.

³⁶⁶ «Et quemadmodum immixtam auro materiam expurgantes per ignem, non solum quod adulterinum est, igne liquefaciunt, sed purum quoque aurum necessario una cum mixto liquatur permanetque, quod purum est, adulterino consumpto, ita quod et, cum vitia purgatorio igne consumuntur, necesse omnino est, ut illis coniuncta anima in igne sit, donec insita omnis adulterina materia atque commixtio auferatur igne consumpta (Καὶ ὡσπερ τὴν ἐμιχθεῖσαν τῷ χρυσῷ ὕλην οἱ διὰ πυρός ἐκκαθαίροντες οὐ μόνον τὸ νόθον τῷ πυρὶ τήκουσιν, ἀλλὰ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην τὸ καθαρὸν τῷ κιβδηλῷ κατατίθεται, κάκεινου δαπανωμένου, τοῦτο μένει, οὕτω καὶ τῆς κακίας τῷ καθαρσίῳ πυρὶ δαπανωμένης, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχὴν ἐν τῷ πυρὶ εἶναι, ἕως ἂν τὸ κατεσπαρμένον νόθον καὶ ὑλῶδες καὶ κίβδηλον ἅπαν ἀναλωθεῖται τῷ πυρὶ δαπανώμενον)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.VI, 9; GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, 100. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1201-1202. La traduzione italiana viene citata secondo l'edizione GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la resurrezione*, n.100, 447.

Anche il secondo testo del fratello di Basilio Magno dal florilegio cesariniano, una citazione dell'orazione *De mortuis*, ad un primo sguardo favoriva molto la dottrina dei latini, perché parlava esplicitamente del fuoco del purgatorio (*ignis purgatorii/ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς*) con le parole seguenti:

Da un lato, quindi, la natura umana doveva conservare la libertà (*potestas/ ἐξουσία*) e dall'altro occorreva che il male fosse sconfitto. A tale scopo, la sapienza divina (*sapientia divina/ σοφία τοῦ Θεοῦ*) pensò di lasciare l'uomo nella condizione che egli si era scelto: così, sperimentando il male che aveva desiderato e imparando per prova che cosa avesse perso e che cosa avesse acquistato in cambio, sarebbe ritornato a desiderare spontaneamente l'antica felicità (*priorem beatitudinem/ πρώτην μακαριότητα*). E allora si sarebbe scrollato di dosso il fardello di tutte le passioni insane, purificandosi nella vita presente mediante la meditazione e la filosofia, oppure dopo la morte immergendosi nel fuoco purificatore (*per ignis purgatorii/ διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς*)³⁶⁷.

Ancora nel XIII secolo il domenicano anonimo nel suo trattato del 1252 e Tommaso d'Aquino nell'opera *Contra errores Graecorum* si riferirono agli scritti sopraccitati di Gregorio di Nissa per provare la dottrina del purgatorio contro i greci³⁶⁸. Anche se in questi trattati polemici tutte le citazioni attribuite a Gregorio non corrispondevano all'originale e potevano essere considerate soltanto come parafrasi molto imprecise, il cardinale Cesarini le riportò testualmente.

Nella risposta dei greci all'orazione del cardinale Giuliano, che fu presentata ai latini il 14 giugno 1438, il metropolita Bessarione,

³⁶⁷ «Donec igitur potestas manet in natura, ut evitetur malum, hoc adinvenit sapientia divina consilium, ut hominem sineret in his esse, quae vellet, ut gustatis, quae cupierat malis expertusque [quae] quibus commutasset, sponte ad priorem beatitudinem ac desideranter accurreret, vitiosum atque omne irrationabile veluti grave pondus excutiens, sive in vita praesenti summa intentione ac philosophia exprobativa sive post huius excessum vitae per ignis purgatorii perflationem (Ὡς ἂν οὖν καὶ ἡ ἐξουσία μένοι τῇ φύσει καὶ τὸ κακὸν ἀπογένοιτο, ταύτην εὗρεν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπίνοιαν, τὸ ἔᾶσαι τὸν ἄνθρωπον ἐν οἷς ἐβουλήθη γενέσθαι, ἵνα γευσάμενος τῶν κακῶν, ὧν ἐπεθύμησε, καὶ τῇ πείρᾳ μαθὼν, οἷα ἀνθ' οἷων ἠλλάξατο, παλινδρομήσῃ διὰ τῆς ἐπιθυμίας ἐκουσίως πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα, ἅπαν τὸ ἐμπαθές τε καὶ ἄλογον ὥσπερ τι ἄχθος ἀποσκευάσας τῆς φύσεως, ἤτοι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν διὰ προσοχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκαθαρθεῖς, ἢ μετὰ τὴν ἐνθὲνδε μετανάστασιν διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χωνείας)», in CESARINI, *Oratio*, n.6.VI, 9-10; GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1201. Il testo italiano è preso dall'edizione GREGORIO DI NISSA, *Discorso sui defunti*, n.15, 64-65.

³⁶⁸ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 515 A; TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 104.

commentando l'argomento riguardante i testi di Gregorio di Nissa, quasi parola per parola seguì l'*Oratio prima* di Marco Eugenio³⁶⁹. Egli affermò:

Quindi resta il beato Gregorio, capo della Chiesa di Nissa [...] Tuttavia era meglio onorarlo nel silenzio [...] Egli era un uomo, ma per l'uomo, anche se egli veramente sarebbe arrivato alla sommità della santità, è impossibile di non sbagliare, e specialmente riguardo a quanto mai era stato discusso prima e di che i padri, essendosi incontrati insieme, non emisero una sentenza [...] In ogni caso qualora (la questione della) pena eterna non fosse stata esaminata, sembra che egli comunque produsse la dottrina dell'*apocatastasi* dei peccatori (τῆς τῶν ἀμαρτωλῶν ἀποκαταστάσεως δόξης) e introdusse la fine del castigo (τέλος [...] κολάσεως) soprattutto in tali discorsi, però facendo vedere nient'altro che c'è una certa purificazione (κάθαρσιν τινα) e fusione e attrazione a Dio per mezzo del dolore e delle fatiche, finché finalmente ci sarà l'*apocatastasi* finale di tutti (τελείας ἀποκαταστάσεως πάντων) e anche degli stessi demoni, «affinché», dice, seguendo la parola dell'apostolo, «Dio sia tutto in tutti (ὁ Θεὸς τὸ πᾶν ἐν πᾶσι) (1Cor 15,28)»³⁷⁰.

Marco di Efeso e Bessarione ammisero che gli origenisti dell'Egitto e della Palestina avrebbero potuto travisare le opere di Gregorio con le loro interpolazioni, perché volevano confermare il loro insegnamento con l'autorità di questo grande padre della Chiesa³⁷¹. Però dai discorsi conciliari

³⁶⁹ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.14, 23-24; MARCO, *Oratio I*, n.11, 53-54.

³⁷⁰ «Καίτοι βέλτιον ἦν σιωπῆ τὰ ἐκείνου τιμᾶσθαι [...] Ἄνθρωπος ἦν· ἀνθρώπῳ δέ, κἂν ὅτι μάλιστα εἰς ἄκρον ἀγιωσύνης ἀφίκηται, οὐκ ἄδύνατον ἀμαρτεῖν, καὶ μάλιστα περὶ ἃ μηδεμία προέβη ἐξέτασις μηδὲ κοινῇ συνελθόντες πατέρες τὸ δοκοῦν ἐψηφίσαντο [...] Τοῦ γοῦν περὶ τῆς αἰωνίου κολάσεως μῆπω ἐξητασμένου ζητήματος, τῆς τῶν ἀμαρτωλῶν ἀποκαταστάσεως δόξης καὶ οὗτος γενέσθαι δοκεῖ καὶ τέλος εἰσάγειν κολάσεως ἐν τοῖς τοιοῦτοις μάλιστα λόγοις, μηδὲν ἄλλο ταύτην εἶναι ἀποφαινόμενος ἢ κάθαρσιν τινα καὶ χωνεῖαν καὶ πρὸς Θεὸν ἐλκυσμὸν διὰ ὀδύνης καὶ πόνων, ὡς ἐσομένης ποτὲ τελείας ἀποκαταστάσεως πάντων καὶ τῶν δαιμόνων αὐτῶν, ἵνα ἧ, φησὶν, ὁ Θεὸς τὸ πᾶν ἐν πᾶσι κατὰ τὸν ἀποστολικὸν λόγον (Atqui satius fuit illius auctoritatem silentio praeterire [...] Homo erat; homini vero, etiam si ad culmen sanctimoniae pervenerit, non est impossibile errare, in iis praecipue, de quibus nulla praecesserit inquisitio, neque una congregati Patres sententiam tulerint [...] Cum itaque quaestio de poena aeterna nondum agitata discussaque fuisset, videtur etiam vir iste opinioni redintegrationis a peccatoribus consequendae accessisse, finemque supplicii inferre in eiusmodi praecipue sermonibus: nihil aliud supplicium illud esse statuens, nisi purgationem quamdam et fornacem, attractionemque ad Deum per dolorem et labores, tanquam futura tandem perfecta instauratione omnium, etiam daemonum ipsorum, ut sit, inquit, Deus omnia in omnibus iuxta dictum Apostoli)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.14, 24. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.11, 53; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 17; J. JORGENSEN, «The Debate», 326; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263.

³⁷¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.11, 53; BESSARIONE, *Responsio*, n.15, 24; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 17; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 262.

dei greci si vede che, i portavoce bizantini erano dell'opinione che Gregorio di Nissa effettivamente avesse condiviso la dottrina della salvezza universale e che le sue opere non erano state interpolate³⁷². Essi tentavano di giustificare il fratello di Basilio Magno, dicendo che il suo insegnamento sulla salvezza universale poteva essere considerato un'opinione privata, espressa ancora prima della definizione ecclesiale su questo tema, che fu approvata soltanto al V Concilio ecumenico che nel 553 condannò e anatematizzò definitivamente la dottrina di Origene dell'*apocatastasi* come «l'opinione più disumana di tutte le altre (ἀπανθρωποτάτη πασῶν [...] δόξα/ *opinio* [...] *omnium maxime inhumana*)»³⁷³. Ed inoltre, i delegati bizantini sottolinearono che il vescovo di Nissa non era stato l'unico padre della Chiesa che aveva propagato una dottrina erronea, essi riportarono l'esempio di Ireneo di Lione (c.130-c.202) e Dionigi di Alessandria (c.190-265), sottintendendo probabilmente il millenarismo di Ireneo e la disputa dei due Dionigi³⁷⁴. Perciò Marco Eugenio e Bessarione di Nicea, arrivarono alla conclusione che i testi di Gregorio di Nissa in nessun modo potevano essere considerati come prove a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio e che «infatti, né la Scrittura, né il V Concilio ecumenico ci

³⁷² Cf. MARCO, *Oratio I*, n.11, 53-54; BESSARIONE, *Responsio*, n.15, 24-25.

I numerosi autori contemporanei condividono l'opinione che Gregorio di Nissa abbia insegnato la dottrina della salvezza universale, cf. E. MICHAUD, «Saint Grégoire de Nysse et Apocatastase», 37-52; J. DANIELOU, «L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse», 328-347; B. SALMONA, «Origene e Gregorio di Nissa», 383-388; M. ALEXANDRE, «Protologie et eschatologie», 122-159; C.N. TSIRPANLIS, «The Concept of Universal Salvation», 1131-1141; G. BARROIS, «The Alleged Origenism», 7-17; A.A. MOSSHAMMER, «Historical time and the apokatastasis», 70-93; G. CASTELLUCCIO, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, 207-216; J.R. SACHS, «Apocatastasis in Patristic Theology», 632-638; G. MATURI, «Apokatastasis e anastasis», 227-240; J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory*, 187-237; S. TARANTO, «Tra filosofia e fede», 557-582; G. MASPERO, «Lo schema dell'exitus-reditus», 85-111; G. MASPERO, «Apocatastasis», 91-100; H. PIETRAS, *L'Escatologia della Chiesa*, 97-103; I. RAMELLI, «La dottrina dell'apocatastasi», 735-958; ID., «Saggio introduttivo», 207-224; M. LUDLOW, *Universal Salvation*, 21-111; M. BAGHOS, «Reconsidering Apokatastasis», 125-162; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 372-440.

³⁷³ MARCO, *Oratio I*, n.11, 54; BESSARIONE, *Responsio*, n.15, 25. Cf. J. JORGENSON, «The Debate», 326-327; J.-C. B. PETRÀ, «Kata to phronêma», 896, no.70. Sulla discussione se gli anatemi contro Origene possono essere considerati come opera del Concilio di Costantinopoli II cf. R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, II, 270-274.

³⁷⁴ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.11, 53-54; BESSARIONE, *Responsio*, n.15, 24-25; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 17; J. JORGENSON, «The Debate», 326.

hanno consegnato una duplice punizione e un duplice fuoco (διπλὴν κόλασιν καὶ διπλοῦν πῦρ/ *duplicem poenam et duplicem ignem*)»³⁷⁵.

Nella successiva risposta dei latini, il loro portavoce Giovanni di Torquemada negò qualsiasi possibilità che Gregorio di Nissa avesse insegnato la dottrina dell'*apocatastasi*³⁷⁶. Opponendosi ai bizantini, egli insistè che era impossibile per i padri della Chiesa sbagliare nelle questioni dogmatiche, perché loro erano spirati dallo Spirito Santo; se Gregorio istruito da suo fratello Basilio Magno e da sua sorella Macrina equivocò, chi può garantire che la Sacra Scrittura trasmessa per mezzo degli uomini non contenga cose erranee³⁷⁷? Il teologo latino contestò anche l'ipotesi che gli scritti del vescovo di Nissa potessero essere stati falsificati dagli origenisti³⁷⁸. Egli disse che il V Concilio ecumenico, anatematizzando Origene e la sua dottrina dell'*apocatastasi*, non menzionò mai in questa condanna il nome di Gregorio, al contrario il Concilio approvò le sue opere³⁷⁹. Probabilmente Torquemada fece quest'ultima affermazione, basandosi sul fatto, che Gregorio di Nissa viene ricordato tra i padri della retta fede nella professione della fede conciliare citata da Cesarini nel primo discorso dei latini³⁸⁰. Alla fine il magistero del Sacro Palazzo arrivò alla conclusione che tutti gli scritti di Gregorio di Nissa erano «verissimi (ἀληθέστατα/ *verissima*)»³⁸¹ e che egli insegnò non dell'*apocatastasi* ma sul fuoco del purgatorio³⁸².

Un'ultima volta al Concilio di Ferrara-Firenze le opere di Gregorio di Nissa come prova eventuale a favore dell'esistenza del fuoco purificatore vennero esaminate nell'*Oratio altera* di Marco Eugenio³⁸³. Prima di tutto

³⁷⁵ «οὐδὲ γὰρ ἡ γραφή διπλὴν κόλασιν καὶ διπλοῦν πῦρ οὐθ' ἡ πέμπτη τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων ἡμῖν παραδέδωκεν (neque enim Scriptura duplicem poenam et duplicem ignem, neque quinta synodus oecumenica nobis tradidit)», in MARCO, *Oratio I*, n.11, 54; BESSARIONE, *Responsio*, n.15, 25. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 17-18; J. JORGENSEN, «The Debate», 327; B. PETRA, «Kata to phronêma», 896, no.70.

³⁷⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 36-37; A. MICHEL, «Purgatoire», 1257; J. JORGENSEN, «The Debate», 328; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 259.

³⁷⁷ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 36; J. JORGENSEN, «The Debate», 328 A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263.

³⁷⁸ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 37; J. JORGENSEN, «The Debate», 329; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 262-263.

³⁷⁹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 37; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 220; J. JORGENSEN, «The Debate», 329.

³⁸⁰ Cf. CESARINI, *Oratio*, n.6.I, 4; *ACO*, IV.1, 37.

³⁸¹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 36.

³⁸² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.4, 36-37.

³⁸³ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.15-18, 74-82.

il teologo bizantino notava che non era vero che «tutti i dogmi e le Scritture (πᾶσι τοῖς δόγματι καὶ ταῖς γραφαῖς/ *omnia dogmata universamque Scripturam*)»³⁸⁴ possono essere rovinati per il fatto che Gregorio aveva commesso un'errore, insegnando sulla salvezza universale³⁸⁵. Egli disse che c'era grande differenza tra «quello che fu detto negli scritti canonici e che fu trasmesso dalla Chiesa (κανονικῶν εἰρημένα γραφῶν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ παραδεδομένα/ *canonicis Scripturis pronuntiata, tum ab Ecclesia tradita fuerint*)»³⁸⁶ e le opinioni private dei padri, e se ai primi si deve credere come «a quello che è dato da Dio (θεοπαράδοτα/ *divinitus tradita*)»³⁸⁷, i pareri di alcuni padri non sono indubitabili³⁸⁸. Per evidenziare il suo pensiero Marco di Efeso propose le cause di Dionigi di Alessandria e di Gregorio il Taumaturgo (c.213-c.270) che evidentemente commisero degli errori, ma che tuttavia sono venerati come santi e padri della Chiesa³⁸⁹. Così il portavoce greco toccò la questione dell'infallibilità della Chiesa, ma non sviluppò questo tema e si limitò all'affermazione che soltanto «gli scritti canonici (κανονικῶν [...] γραφῶν/ *canonicis Scripturis*)»³⁹⁰ sono direttamente ispirati da Dio ed infallibili³⁹¹.

Per provare l'affermazione fatta dai bizantini nei discorsi precedenti che Gregorio di Nissa menzioni il fuoco purificatore soltanto nel contesto della sua dottrina sulla salvezza universale, l'Efesino citava: l'*Oratio catechetica*³⁹², due volte il già citato discorso *De mortuis*³⁹³ e due volte l'orazione *De infantibus paemature abreptis*³⁹⁴.

Tra questi testi la testimonianza più importante è la citazione dell'*Oratio catechetica*, che dice:

³⁸⁴ MARCO, *Oratio II*, n.15, 74.

³⁸⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.15, 74; J. JORGENSEN, «The Debate», 330; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263.

³⁸⁶ MARCO, *Oratio II*, n.15, 74. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263.

³⁸⁷ MARCO, *Oratio II*, n.15, 74-75. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263.

³⁸⁸ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.15, 75; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263; J. JORGENSEN, «The Debate», 330.

³⁸⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.15, 75-76; J. JORGENSEN, «The Debate», 330.

³⁹⁰ MARCO, *Oratio II*, n.15, 74-75.77.

³⁹¹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.15, 74-75.77; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263; J. JORGENSEN, «The Debate», 330.

³⁹² Cf. MARCO, *Oratio II*, n.16, 77-78; GREGORIO DI NISSA, *Discours Catéchétique*, XXVI.7-8, 264-265; J. JORGENSEN, «The Debate», 330-331.

³⁹³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.16, 78-79; GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 54-56; J. JORGENSEN, «The Debate», 315.

³⁹⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.16, 79-80; GREGORIO DI NISSA, *De infantibus*, 73; J. JORGENSEN, «The Debate», 331.

la morte, la corruzione, la tenebra e ogni altro prodotto del male sono strettamente uniti all'inventore del male, l'accostamento della divina potenza, facendo scomparire come il fuoco ciò che è avverso alla natura, procura un beneficio alla natura purificandola (καθάρσει τὴν φύσιν), anche se la separazione non avviene senza dolore. Neppure l'avversario, dunque, potrebbe dubitare che si tratti di un processo giusto e salutare, qualora potesse giungere a capire il beneficio che ne deriva [...] una volta resa libera la natura nel lungo scorrere dei tempi dal male che ora è in essa intruso e congiunto, quando si sarà compiuto il ritorno alla condizione originaria (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις) di coloro che attualmente sono soggetti al male, da tutta quanta la creazione si leverà un canto unanime di ringraziamento, sia da parte di coloro che saranno puniti con questa purificazione (καθάρσει) sia da parte di chi non avrà alcun bisogno di purificazione³⁹⁵.

Poi il metropolita Marco si riferì alla *Questione XIX (XIII)* delle *Quaestiones et dubia* di Massimo il Confessore (c.580-662), nella quale il difensore del dioergetismo e del dioteletismo spiegava come si potesse trattare la dottrina dell'*apocatastasi* di Gregorio di Nissa³⁹⁶. Egli disse che «la Chiesa conosceva tre restaurazioni (Τρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ

³⁹⁵ «θανάτου καὶ φθορᾶς καὶ σκότους καὶ εἴ τι κακίας ἔκγονον τῷ εὐρετῇ τοῦ κακοῦ περιφρονῶντων, ὁ προσεγγισμὸς τῆς θείας δυνάμεως πυρὸς δικτὴν ἀφανισμὸν τοῦ παρὰ φύσιν κατεργασάμενος, εὐεργετῆ τῇ καθάρσει τὴν φύσιν, κἂν ἐπίπονος ἢ διάκρισις ἦ. Οὐκοῦν οὐδ' ἂν παρ' αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου μὴ εἶναι δίκαιόν τε καὶ σωτήριον τὸ γεγονὸς ἀμφιβάλλοιο, εἶπερ εἰς αἴσθησιν τῆς εὐεργεσίας ἔλθῃ [...] ταῖς μακραῖς περιόδοις ἐξαιρεθέντος τοῦ κακοῦ τῆς φύσεως, τοῦ νῦν αὐτοῖς καταμιχθέντος καὶ συμφυέντος, ἐπειδὴν ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς κτίσεως, καὶ τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων καὶ τῶν μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιδηθέντων καθάρσεως (mors et interitus et tenebrae, et si quis est alius nequitiae fetus, ad mali repertorem adhaerescerent, divinae virtutis accessus, ignis instar, id, quod praeter naturam inerat, abolens, naturam incorruptionis afficit beneficio, tametsi laboriosa sit secretio. Ergo ne ipse quidem dubitavit adversarius, quin id, quod fit, iustum ac salutare sit, siquidem ad sentiendum beneficium pervenerit [...] ita longis temporum circuitibus ablato e natura malo, quod ei nunc immixtum concretumque est, postquam eorum, qui nunc in malis iacent, pristinum in staturum erit facta restitutio, una voce creatura omnis gratias aget, tam ii scilicet qui in purgatione castigati fuerint, quam qui nulla unquam purgatione opus habuerint)», in MARCO, *Oratio II*, n.16, 78. Cf. GREGORIO DI NISSA, *Discours Catéchétique*, XXVI.7-8, 264-265. La traduzione italiana cf. GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi*, XXVI.7-8, 106-107.

³⁹⁶ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.18, 81. Sulla spiegazione di Massimo Confessore dell'insegnamento dell'*apocatastasi* di Gregorio di Nissa cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questiones et dubia*, 17-18; B. DALEY, «Apokatastasis and "Honorable silence"», 323-324; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 263; F.W. NORRIS, «Universal Salvation», 64; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 743-744.

Ἐκκλησία)»³⁹⁷: 1) ogni persona realizza e diventa conforme al suo logos (λόγος) della virtù immesso in essa nella creazione; 2) la risurrezione come restaurazione dell'intera natura umana nello stato di «incorruttibilità e immortalità (ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν)»³⁹⁸; 3) quello di cui Gregorio di Nissa «abusò tantissimo (μάλιστα κατακέχρηται)»³⁹⁹ cioè «la restaurazione delle forze dell'anima cadute nel peccato indietro, in quello (stato) in cui loro sono state create [...] nella lunga durata dei secoli (τὴν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τῇ ἀμαρτία ὑποπεσουσῶν εἰς ὅπερ ἐκτίσθησαν πάλιν ἀποκατάστασιν [...] τῇ παρατάσει τῶν αἰώνων)»⁴⁰⁰.

Dopo aver presentato tutte queste prove, Marco di Efeso disse ai latini che «è chiaro anche per il cieco (καὶ τυφλῷ δῆλον/ *vel caeco ut aiunt perspicuum est*)»⁴⁰¹ che Gregorio di Nissa parlava della salvezza finale di tutti e considerava che anche gli empi e perfino i demoni si purificheranno dal male per mezzo del fuoco purificatore⁴⁰². Il portavoce bizantino accentuò le differenze tra la dottrina latina sul fuoco del purgatorio e l'insegnamento dell'*apokatastasi* di Gregorio di Nissa, dicendo che se i latini insegnano che dopo la morte e prima del giudizio finale le anime degli uomini che hanno lasciato la vita con peccati leggeri possono essere purificate con il fuoco del purgatorio, il fratello di Basilio pensava che tutti i peccatori ed ogni colpa sarebbero stati purgati dopo la risurrezione e dopo l'ultimo giudizio⁴⁰³. Perciò Marco Eugenio nella sua *Oratio altera* finì l'argomento riguardante le prove patristiche con l'esclamazione seguente: «È degno di meraviglia che voi praticiate una certa antica dottrina della Chiesa che è di mezzo tra due opposte opinioni»⁴⁰⁴.

³⁹⁷ MARCO, *Oratio II*, n.18, 81. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Maximi Confessoris Questiones*, 18; B. DALEY, «Apokatastasis and "Honorable silence"», 323; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 743.

³⁹⁸ MARCO, *Oratio II*, n.18, 81. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Maximi Confessoris Questiones*, 18; B. DALEY, «Apokatastasis and "Honorable silence"», 323; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 743.

³⁹⁹ MARCO, *Oratio II*, n.18, 81. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Maximi Confessoris Questiones*, 18.

⁴⁰⁰ MARCO, *Oratio II*, n.18, 81. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Maximi Confessoris Questiones*, 18; Cf. B. DALEY, «Apokatastasis and "Honorable silence"», 323; I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 743.

⁴⁰¹ MARCO, *Oratio II*, n.17, 80.

⁴⁰² Cf. MARCO, *Oratio II*, n.17, 80; J. JORGENSON, «The Debate», 331; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 201.

⁴⁰³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.17, 80; A. MICHEL, «Purgatoire», 1260; J. JORGENSON, «The Debate», 331.

⁴⁰⁴ «Θαυμάζειν δὲ ἄξιον, εἰ ἀρχαίαν τινὰ δόξαν τῆς ἐκκλησίας καὶ μέσην ἐναντίων δυοῖν νομίζετε τὴν τοῦ καθαρῶν πυρός (ac mirari licet, quod veterem quamdam

Riassumendo la rassegna delle dispute sulle prove patristiche a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio presentate dai latini al Concilio di Ferrara-Firenze, si deve riconoscere che i teologi bizantini mostrarono una grande erudizione e che le loro ragioni furono più convincenti e più elaborate della posizione dei loro oppositori. La debolezza degli argomenti della delegazione latina evidenzia il fatto che tra tutti i diciannove testi patristici del florilegio del cardinale Cesarini, soltanto un brano, il capitolo 41(39) del IV libro dei *Dialogi* di papa Gregorio Magno, non era stato falsificato, non era pseudografico, non parlava in generale sul valore delle preghiere per i defunti e sulla possibilità del perdono di alcune colpe dopo la morte, ma insegnava proprio che prima del giudizio finale le anime dei defunti possono essere purificate con il fuoco della purgazione (*purgationis ignis*) dai peccati lievi.

6. L'autorità della Chiesa romana

6.1 *Il quinto argomento cesariniano*

Tra i sette argomenti presentati dal cardinale Giuliano Cesarini a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio, meno di tutti fu discusso il quinto che diceva:

Il quinto, all'autorità (*auctoritate/ κύρει*) della santa Chiesa Romana, che è stata resa edotta insegnata ed istruita dai santi apostoli Pietro e Paolo e da altri santi pontefici che la puntellarono con numerosi miracoli e sono venerati come santi tanto dai Greci quanto dai Latini; essa così sempre tenne e così sempre predicò continuamente ancora nel tempo d'unione, innanzi che sorse la presente separazione (*dissidium/ διάστασιν*)⁴⁰⁵.

Nel secondo discorso sul purgatorio dei latini, Giovanni di Torquemada ripeté e approfondì i pensieri del suo collega. Egli disse che se i latini si

Ecclesiae mediamque inter duo opposita existimetis purgatorii ignis opinionem)», in MARCO, *Oratio II*, n.18, 82.

⁴⁰⁵ «Quinto auctoritate sanctae Romanae Ecclesiae doctae et instructae a sanctis apostolis Pietro e Paulo et aliis sanctis pontificibus, qui innumeris fulserunt miraculis, quosque tam Graeci quam Latini ut sanctos venerantur; ipsa sic semper tenuit, sic semper praedicavit etiam tempore unionis et continue ante praesens exortum dissidium (Πέμπτον δέ, τῷ κύρει τῆς ἁγίας Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας τῆς διδαχθείσης τε καὶ τιπωθείσης ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ὁσίων ἀρχιερέων τῶν ἀναριθμήτοις θαύμασι διαπρεψάντων, οὗς καὶ οἱ Ἕλληνες καὶ οἱ Λατῖνοι οἷα ἁγίους σέβονται· αὕτη γάρ οὕτω διὰ παντός κεκράτηκεν, οὕτως αἰεὶ ἐκήρυξεν, καὶ ὅτε ἦνωτο ἢ ἑκατέρω Ἐκκλησία καὶ πρὸ τοῦ φύεσθαι ταυτηνὴ τὴν νῦν διάστασιν)», in CESARINI, *Oratio*, n.5, 4. Cf. A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 12; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 9; J. JORGENSON, «The Debate», 311.

riferivano all'autorità della propria Chiesa, i greci non potevano semplicemente rigettare questa prova perché si trattava non di una qualunque Chiesa ma della Chiesa che «sempre fu onorata e glorificata da tutti (παρὰ πᾶσιν αἰεὶ καὶ τετιμηται καὶ δεδόξασται/ *omnibus venerationi ac honori semper fuit*)»⁴⁰⁶, tutte le altre Chiese sempre la venerarono come loro «capo e madre e maestra (κεφαλὴν καὶ μητέρα καὶ διδάσκαλον/ *caput matremque et magistram*)»⁴⁰⁷. Questa formulazione era stata composta alla base del capitolo 5 dei decreti del Concilio Lateranense IV (1215) che parlava del primato della potestà della Chiesa romana e dei privilegi degli altri patriarchi⁴⁰⁸. Per provare la sua sentenza con l'autorità dei padri orientali, il maestro del Sacro Palazzo citò una lettera agli orientali scritta da Massimo il Confessore da Roma: «Tutti i confini del mondo che sinceramente riconoscono il Signore e quelli che dappertutto sulla terra vivono nella fede cattolica ed apostolica (ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ πίστει) guardano fisso alla Chiesa romana (Ῥωμαϊκὴν Ἐκκλησίαν) come allo splendore del sole, e da essa ricevono la luce della fede cattolica ed apostolica»⁴⁰⁹.

Torquemada affermava che prima dello scisma tra Oriente e Occidente, i greci non criticavano l'insegnamento sul fuoco del purgatorio da sempre tenuto dai latini⁴¹⁰. Egli rilevava che per la Chiesa romana era impossibile sbagliare sulle questioni della fede, perché essa fu istruita «dai capi degli apostoli [...] edificata sulla pietra (ὑπὸ τῶν κορυφαίων ἀποστόλων [...]) καὶ

⁴⁰⁶ TORQUEMADA, *Oratio*, n.16, 49. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 31; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 10; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 257.

⁴⁰⁷ TORQUEMADA, *Oratio*, n.16, 49. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 31; A. MICHEL, «Purgatoire», 1252; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 257.

⁴⁰⁸ Cf. *DH* 811.

⁴⁰⁹ «Πάντα <τὰ> τῆς οἰκουμένης πέρατα τὰ εἰλικρινῶς ἀποδεχόμενα τὸν Κύριον καὶ πανταχοῦ τῆς γῆς ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ πίστει διάγοντα εἰς τὴν Ῥωμαϊκὴν Ἐκκλησίαν ὡς ἡλίου σέλας ἐνατενίζουσι, κάκειθεν τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως δέχονται τὸ φῶς (Omnes fines orbis qui dominum sincere suscipiunt et ubique terrarum in vera fide degentes catholici in Ecclesiam Romanam tanquam ad solis iubar aspiciunt indeque catholicae et apostolicae fides lumen accipiunt)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.16, 49. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica*, 137-138; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 31.

⁴¹⁰ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.16, 49; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 31; R. OMBRES, «Latins and Greeks in Debate», 10.

ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομηθεῖσα)⁴¹¹ e non fu mai ferita dalle eresie, camminando sempre «sulla via media (μέσην [...] ὁδόν)»⁴¹².

Queste ragioni dei latini non provocarono una discussione con i bizantini. Marco di Efeso nei suoi discorsi ignorò completamente il quinto argomento di Cesarini e Bessarione di Nicea lo menzionò molto brevemente. Egli disse semplicemente: «Allora noi lo rigettiamo»⁴¹³. Il portavoce greco spiegava che se i rappresentanti di ambedue le Chiese volevano arrivare alla concordia, non dovevano riferirsi all'autorità e ai costumi della propria Chiesa e dovevano basarsi soltanto sull'autorità della Sacra Scrittura e dei santi padri⁴¹⁴.

6.2 Due modelli ecclesiologicali a confronto

La malavoglia dei greci di discutere il quinto argomento del primo discorso dei loro oppositori si spiega probabilmente con il fatto che durante il Concilio fiorentino esso fu legato con la questione del primato del papa e loro avevano intenzione di discutere questa divergenza più tardi e separatamente⁴¹⁵. Secondo A. de Halleux la situazione intorno all'argomento cesariniano riguardante l'autorità della Chiesa romana rispecchiava «lo scontro di [...] due ecclesiologie»⁴¹⁶, che caratterizzò i

⁴¹¹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.5, 38. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 221.

⁴¹² TORQUEMADA, *Oratio*, n.5, 38. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 274.

⁴¹³ «ἡμεῖς δὲ εἰς τόδε ἀνεβαλόμεθα (nos autem huc usque distulimus)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.18, 27.

⁴¹⁴ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.18, 27; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 389; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 19; B. PETRA, «Kata to phronêma», 896, no.70.

⁴¹⁵ La questione del primato del Romano pontefice al Concilio di Ferrara-Firenze cf. AG, 440-458; AL, 135v-150r, 230-253; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 96-114; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Synodalis oratio de Primatu*; G. HOFMANN, «Quomodo formula definitionis», 138-148; ID., «Die Konzilsarbeit in Florenz», 396-409; ID., *Papato, conciliarismo, patriarcato*, 38-82; E. BOULARAND, «La primauté du pape», 161-203; M.A. SCHMIDT, «The Problem of Papal Primacy», 35-49; J. GILL, «The Definition of the Primacy», 264-286; A. LEIDL, «Die Primatsverhandlungen», 272-289; U. PROCH, *Tenere primatum*, 138-169.183-215; P. DAMASKINOS, «Via synodica», 375-387; T.M. IZBICKI, «The Council of Ferrara-Florence», 435-438; E. LANNE, «Uniformité et pluralisme», 360-363; S.S. MANNA, «L'autorità del Papa», 452-469; A. NICHOLS, «The Council of Florence», 272-278; F.H. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie*, 273-285; M.V. ANASTOS, «Constantinople and Rome», 61-62; V. SIBILIO, «Il Concilio di Firenze», 221-222.

⁴¹⁶ «la confrontation de [...] deux ecclésiologies», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

dibattiti conciliari⁴¹⁷. Le discussioni sul primato del Romano pontefice che ebbero luogo nel giugno 1439 a Firenze mostrarono che i latini insistettero sul primato della potestà del papa e della Sede romana, mentre i greci tennero la loro antica dottrina della *pentarchia* (πενταρχία), formatasi nell'impero bizantino nel IV-VII secolo, che presupponeva l'uguaglianza dei diritti dei cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, che differivano soltanto nell'ordine (τάξις) d'onore in cui la Sede apostolica di Roma occupava il primo posto⁴¹⁸. A. de Halleux affermava che la definizione sul primato papale nel Decreto sull'unione *Laetentur caeli* era una forma di compromesso tra due ecclesiologie opposte⁴¹⁹. Così nella prima parte della definizione i bizantini concessero ai latini che «la Santa sede apostolica e il romano pontefice hanno il primato su tutto l'universo; che lo stesso romano pontefice [...] è autentico vicario di Cristo, capo di tutta la chiesa, padre e dottore di tutti i cristiani»⁴²⁰. Invece nella seconda parte i latini di buona volontà riconobbero i diritti e l'ordine dei patriarchi, basandosi sul capitolo 5 dei decreti del Concilio Lateranense IV (1215)⁴²¹:

Rinnoviamo, inoltre, l'ordinamento tramandato nei canoni da osservare tra gli altri venerabili patriarchi, per cui il patriarca di Costantinopoli sia secondo dopo il santissimo pontefice romano, il patriarca d'Alessandria sia terzo,

⁴¹⁷ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

⁴¹⁸ Sulla teoria della *pentarchia* cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica*, IV, 450-461; R. VANCOURT, «Patriarcats», 2269-2280; D.H. MAROT, «Note sur la Pentarchie», 436-442; M. MARELLA, «Roma nel sistema pentarchico», 99-138; M.V. ANASTOS, «Constantinople and Rome», 55-59; F. DVORNIK, *Byzance et la primauté*, 89-110; V. PERI, «La Pentarchia», 209-311; A. NICHOLS, «The Council of Florence», 276-278; F.H. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie*, 65-272.

⁴¹⁹ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

⁴²⁰ «sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum [...] verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere», in *DH* 1307. Cf. *AL*, 154v-155r, 262; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 96-111; G. HOFMANN, «Quomodo formula definitionis», 148; E. BOULARAND, «La primauté du pape», 199; J. GILL, «The Definition of the Primacy», 264; U. PROCH, *Tenere primatum*, 198-210.

Il testo greco: «τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν καὶ τὸν ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέχειν, αὐτὸν τε τὸν ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα [...] εἶναι [...] ἀληθῆ τοποτηρητὴν τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας κεφαλὴν, καὶ πάντων τῶν χριστιανῶν πατέρα καὶ διδάσκαλον ὑπάρχειν», in *AG*, 464.

⁴²¹ Cf. *DH* 811; J. GILL, «The Definition of the Primacy», 283-284; T.M. IZBICKI, «The Council of Ferrara-Florence», 442; E. LANNE, «Uniformité et pluralisme», 361; A. LEIDL, «Die Primatsverhandlungen», 285.

quello di Antiochia quarto, quello di Gerusalemme quinto, senza alcun pregiudizio per tutti i loro privilegi e diritti⁴²².

Però la concordia che stabilì il Decreto *Laetentur caeli* riguardo al primato del papa e i privilegi dei patriarchi fu provvisoria e fragile⁴²³, poiché, come rileva J. Gill, i greci e i latini capirono la definizione conciliare a modo loro e, trattandola, sottintesero alcune cose diversamente⁴²⁴.

7. I dieci argomenti dei bizantini contro la dottrina sul purgatorio

Nella *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio* presentata dal metropolita Bessarione di Nicea il 14 giugno 1438 a nome della delegazione bizantina, dopo la negazione delle sette prove a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio del cardinale Cesarini, vennero avanzati dieci argomenti che la controbattevano⁴²⁵.

⁴²² «Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum Pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum», in *DH* 1308. Cf. *AL*, 155r, 262; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 111-114; E. BOULARAND, «La primauté du pape», 199; J. GILL, «The Definition of the Primacy», 281; A. LEIDL, «Die Primatsverhandlungen», 285.

Il testo greco: «Ἀνανεοῦντες ἔτι καὶ τὴν ἐν τοῖς κανόσι παραδεδομένην τάξιν τῶν λοιπῶν σεβασμίων πατριάρχων, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχην δεῦτερον εἶναι μετὰ τὸν ἀγιώτατον πάπαν τῆς Ῥώμης, τρίτον δὲ τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας, τέταρτον δὲ τὸν τῆς Ἀντιοχείας καὶ πέμπτον τὸν τῶν Ἱεροσολύμων, σωζομένων δηλαδὴ καὶ τῶν προνομίων ἀπάντων καὶ τῶν δικαίων αὐτῶν», in *AG*, 464.

⁴²³ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 258.

⁴²⁴ Cf. J. GILL, «The Definition of the Primacy», 281-282.

⁴²⁵ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.I-X, 28-31. Nel tomo XVII della *Patrologia Orientalis* Mons. Louis Petit ha pubblicato un documento intitolato *Marci Ephesii argumenta decem adversus ignem purgatorium*. La provenienza di questa opera rimane oscura: anche se la paternità di Marco Eugenio non viene messa in dubbio, non è chiaro quando e in quali condizioni essa fu scritta. Può darsi che *Argumenta decem adversus ignem purgatorium* costituiscono l'abbozzo di uno degli interventi dell'Efesino a Ferrara nel 1438, oppure potrebbero essere un trattato indipendente, scritto dopo il Concilio per combattere l'unione di Firenze. Il contenuto di questo documento non è identico con i dieci argomenti presentati da Marco d'Efeso nell'*Oratio prima* e da Bessarione nella *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum*. Solo due argomenti coincidono, così i punti IX-X degli *Argumenta decem* riproducono alla lettera gli argomenti I-II di Bessarione (II-III dell'*Oratio prima* di Eugenio). Invece gli argomenti I-III degli *Argumenta decem* che negano la dottrina sul fuoco del purgatorio, basandosi sulla sentenza dei diversi gradi di beatitudine e della visione beatifica,

Bessarione riprodusse nove punti che erano stati formulati da Marco di Efeso nella sua *Oratio prima*⁴²⁶. Però, se Eugenio aveva proposto undici argomenti, il suo collega ne omise due (il primo e il nono) ed introdusse da parte sua sotto il numero tre la sentenza basata sulla nozione dell'immutabilità della volontà dei defunti dopo la morte⁴²⁷.

Ecco il primo argomento dell'Efesino contro l'insegnamento sul fuoco del purgatorio: «Quelli che desiderano Dio, lo stesso desiderio, cioè l'amore, li purifica (ἐνταῦθα ποθοῦντας τὸ θεῖον αὐτὸς ὁ πόθος εἴτ' οὖν ἡ ἀγάπη καθαίρει) [...] infatti, fa che quelli si purificano simili a Dio (καθαίρων δὲ θεοειδεῖς ἐργάζεται) [...] perché invece dopo la morte lo stesso desiderio purificherebbe molto di meno [...]?»⁴²⁸. Il motivo dell'omissione di questo punto da parte di Bessarione rimane oscuro. Però è chiaro che il metropolita di Nicea ignorò la nona ragione del metropolita Marco, perché non condivideva la credenza nella liberazione dall'ade, mentre il punto suddetto, riferendosi al brano 1Pt 3,19, poneva la domanda:

Ancora, se solo a causa del peccato dei progenitori (διὰ τὴν προγονικὴν ἁμαρτίαν) le anime dei santi furono tenute nell'ade (ἐν τῷ ᾄδι) fino alla discesa (καταβάσεως) del Salvatore in esso, ma certamente non come in fuoco e in castigo (οὐκ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως), ma come in prigione e sotto la guardia (ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ) [...] e perché allora questo ade non terrà dopo la morte le anime di quelli che hanno peccato moderatamente (μετρίως ἁμαρτησάντων)⁴²⁹?

soltanto assomigliano al IV argomento di Bessarione e dell'*Oratio prima* dell'Efesino; gli argomenti IV-VIII degli *Argumenta decem* seguono la stessa logica del III punto di Bessarione e partono dall'immutabilità della volontà che dopo la morte condiziona o la beatitudine o la condanna eterna. Cf. MARCO, *Argumenta*, 422-425.

⁴²⁶ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.I-X, 28-31; MARCO, *Oratio I*, n.14.I-XI, 56-60; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 195-198.

⁴²⁷ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.I-X, 28-31; MARCO, *Oratio I*, n.14.I-XI, 56-60; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 20, no.1; A. MICHEL, «Purgatoire», 1255-1256.

⁴²⁸ «τοὺς ἐνταῦθα ποθοῦντας τὸ θεῖον αὐτὸς ὁ πόθος εἴτ' οὖν ἡ ἀγάπη καθαίρει [...] καθαίρων δὲ θεοειδεῖς ἐργάζεται [...] διατί μετὰ θάνατον οὐ πολλῶ μᾶλλον ὁ πόθος καθαίρει [...]; (divinum numen in hac vita desiderant, ipsum desiderium, id est amor, expurgant [...] expurgantos vero deiformes reddit [...] qui fit, ut post obitum idem desiderium minus expurget [...]?)», in MARCO, *Oratio I*, n.14.I, 56; Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 19, no.1; A. MICHEL, «Purgatoire», 1255; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 145-146.

⁴²⁹ «Ἐτι, εἰ τῶν ἀγίων αἱ ψυχαὶ διὰ τὴν προγονικὴν ἁμαρτίαν μόνην ἐν τῷ ᾄδι κεκράτηντο μέχρι τῆς τοῦ Σωτῆρος εἰς αὐτὸν καταβάσεως, οὐκ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως, ἀλλὰ ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ [...] διατί μὴ καὶ τὰς τῶν μετρίως ἁμαρτησάντων ἐνταῦθα ψυχὰς ὁ τοιοῦτος ᾄδης καθέξει μετὰ τὸν θάνατον (Item si

Questo argomento avrebbe potuto provocare una vivace e fruttuosa discussione con la delegazione latina, ma purtroppo, non gli fu presentato mai, perché il metropolita Bessarione non l'incluse nel suo discorso.

Invece Bessarione riprodusse altri deboli argomenti dell'Efesino, in particolare il quinto e il sesto, che si riferivano all'autorità di Gregorio di Nazianzo e alle citazioni dell'*Oratio XLV. In sanctum Pascha*⁴³⁰ e dell'*Oratio XVI. In patrem tacentem propter plagam grandinis*⁴³¹ che, infatti, non negavano direttamente l'idea della purificazione postmortem per mezzo del fuoco, e il nono (ottavo)⁴³² basato sull'affermazione che i santi padri ebbero tante visioni riguardanti l'esistenza del castigo eterno e mai del fuoco purgatorio⁴³³. La fragilità di queste prove permise a Giovanni di Torquemada di notare, rivolgendosi ai rappresentanti greci: «Avete ammassato un gran numero di argomenti che sono contraddittori»⁴³⁴.

7.1 *Il primo e il secondo argomento*⁴³⁵

Le altre sette prove contro l'insegnamento sul fuoco del purgatorio presentate dal metropolita Bessarione erano più convincenti. Le prime due sono strettamente legate con l'argomento della giustizia divina, i portavoce greci le formularono così:

sanctorum animae ob solum originale peccatum in inferno detentae fuerunt, usquedum Salvator ad illum descendisset, non certe in igne et supplicio, sed uti in custodia et carcere [...] quae causa est, cur eorum quoque animas, qui leviter in hac vita peccaverint, talis infernus post obitum non possideat», in MARCO, *Oratio I*, n.14.IX, 59. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 392-393; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 140.146.

⁴³⁰ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.V, 29; MARCO, *Oratio I*, n.14.V, 57-58; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XLV*, 637.645; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 20; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 146.

⁴³¹ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VI, 29-30; MARCO, *Oratio I*, n.14.VI, 58; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XVI*, n.7, 944; A. MICHEL, «Purgatoire», 1255-1256; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 146.

⁴³² Fra le parentesi si trovano i numeri sotto i quali gli argomenti esaminati figurano nell'*Oratio prima* del metropolita Marco d'Efeso.

⁴³³ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.IX, 30-31; MARCO, *Oratio I*, n.14.IX, 58-59; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 21; A. MICHEL, «Purgatoire», 1256; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 147.

⁴³⁴ «λόγους δὲ μᾶλλον πλείστους ὡς ἐξ ἐναντίας ἐσωρεύσατε (rationes ipsi plures in contrarium voluistis adducere)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.17, 50. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 274; A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 31.

⁴³⁵ La numerazione viene data secondo il discorso del metropolita Bessarione, cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.I-X, 28-31.

I (II). Diciamo che è più conveniente alla bontà divina (ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ) non disprezzare il piccolo bene, piuttosto che considerare un piccolo peccato degno di condanna. Però, in coloro che hanno commesso tanti peccati, il piccolo bene non ottiene nessun premio a causa della prevalenza del male. Così anche in coloro che hanno fatto molte opere buone, il piccolo male non sarebbe sufficiente ad ottenere una condanna, perché le opere migliori vincono [...] II(III). Inoltre, come c'è il piccolo bene in quelli che per altro sono mali, così c'è il piccolo male in quelli che per altro sono buoni. Però il piccolo bene in quelli non può eseguire la retribuzione dei beni, ma soltanto la differenza nella pena (μόνον διαφορὰν κολάσεως), così anche il piccolo male in codesti non produce la pena, ma soltanto la differenza del godimento (μόνον διαφορὰν ἀπολαύσεως). Dunque, non si crede nel fuoco del purgatorio⁴³⁶.

Sembra che questi due argomenti inclusi dal metropolita Bessarione nella risposta ufficiale dei greci fossero stati composti da Marco Eugenio sulla base di un testo che appartenente a Tommaso d'Aquino che si trova nel libro IV del *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*⁴³⁷. È

⁴³⁶ «α^{ov}. Φαμέν γάρ μᾶλλον προσήκειν τῇ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ τὸ ὀλίγον ἀγαθὸν μὴ παριδεῖν ἢ τὴν σμικρὰν ἁμαρτίαν δικῆς ἀξιοῦν· ἀλλὰ τὸ ὀλίγον ἀγαθὸν ἐν τοῖς <τὰ> μεγάλα ἡμαρτηκόσιν οὐδεμιᾶς ἀμοιβῆς ἐπιτυγχάνει διὰ τὴν τῆς πονηρίας πλεονεξίαν· οὐδ' ἄρα τὸ ὀλίγον κακὸν ἐν τοῖς <τὰ> μεγάλα κατωρθωκόσι προσήκει δίκης τυχεῖν διὰ τὸ τὰ βελτίω νικᾶν [...] β^{ov}. Ἐτι, ὡς ἔχει τὸ ὀλίγον ἀγαθὸν ἐν τοῖς τᾶλλα φαύλοισι, οὕτω τὸ ὀλίγον κακὸν ἐν τοῖς τᾶλλα ἀγαθοῖς· ἀλλὰ τὸ ὀλίγον ἀγαθὸν ἐν ἐκείνοις οὐ δύναται ἀγαθῶν ἀνταπόδοσιν ποιεῖν, ἀλλὰ μόνον διαφορὰν <κολάσεως· καὶ τὸ ὀλίγον ἄρα κακὸν ἐν τούτοις οὐ ποιήσει κόλασιν, ἀλλὰ μόνον διαφορὰν> ἀπολαύσεως. Οὐκ ἄρα πῦρ καθαρτήριον νομιστέον (I. Dicimus itaque magis convenire divinae bonitati, exiguum bonum non contemnere, quam exiguum peccatum poena dignum ducere. Atqui exiguum bonum in iis qui graviter peccarunt, nullum premium consequitur propter praeponderantem nequitiam. Ergo neque exiguum peccatum in iis, qui multa bona opera fecerunt, decet poenam consequi, quia quae praestantiora sunt, vincunt [...] II. Praeterea, quemadmodum se habet exiguum aliquod bonum in iis qui ceteroqui mali sunt, ita exiguum malum in iis qui ceteroqui boni sunt. Sed exiguum bonum in illis non potest bonorum retributionem efficere, sed tantum differentiam supplicii; neque igitur exiguum malum in istis damnationem efficiet, sed tantum differentiam fruitionis. Non est igitur putandum purgatorium ignem esse)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.19.I-II, 28; MARCO, *Oratio I*, n.14.II-III, 57. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 391-392; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 20; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 146.

⁴³⁷ Il testo di Tommaso d'Aquino dice: «Dio, che è sommamente misericordioso, è più incline a premiare il bene che a punire il male. Ora, come coloro che vivono nella carità possono compiere del male che non è degno della pena eterna, così coloro che sono in peccato mortale talora fanno effettivamente del bene, che però non è degno del premio eterno. Quindi, come dopo la vita presente questo bene non viene premiato nei dannati, così dopo questa vita non deve essere punito quel male, e così come sopra (*Praeterea, Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu caritatis, faciunt aliqua mala quae*

interessante che le ragioni esposte dai portavoce greci originalmente fossero trattate da Tommaso d'Aquino come una sentenza virtuale contro la dottrina sul purgatorio che egli aveva in seguito affrontato e rigettato con le sue antitesi⁴³⁸.

Giovanni di Torquemada, fedele tomista, rispose a nome della delegazione latina, che le ragioni dei greci erano giuste soltanto parzialmente, perché era vero che Dio non disprezza il piccolo bene dei peccatori, ma soltanto se i loro peccati sono leggeri, invece se qualcuno commette peccati gravi, perde tutti i suoi meriti, perché «il peccato mortale mortifica tutte le opere buone fatte precedentemente (θανάσιμος ἁμαρτία πάντα τὰ πρὶν γεγενημένα νεκροῖ ἀγαθὰ/ *Peccatum enim mortale omnia bona anteacta mortificat plane*)»⁴³⁹. Però la successiva sentenza del portavoce latino contraddiceva completamente questo ragionamento, perché affermava che le opere buone mitigano il castigo del peccatore «che scende nell'ade (εἰς ἄδην καταβαίνων/ *qui [...] in infernum descendit*)»⁴⁴⁰. Così, il maestro del Sacro Palazzo era d'accordo con i bizantini che per quelli, che sono piuttosto cattivi, il bene fatto in questa vita causa «una certa differenza del castigo (διαφορὰν τινα [...] τῆς τιμωρίας/ *differentiam aliquam [...] cruciatus*)»⁴⁴¹ dopo la morte⁴⁴². Torquemada negava tenacemente che la stessa logica potesse essere applicata allo stato dei beati, dicendo che «il piccolo male non produce regolarmente la diversità nel godimento (μικρὰ κακὰ οὐ ποιεῖ κανονικῶς διαφορὰν ἀπολαύσεως/ *modica mala non faciunt regulariter fruitionis differentiam*)»⁴⁴³, perché quello che stabilisce «l'ampiezza e la misura e i gradi del godimento (πλάτος καὶ τὸ μέτρον [...] καὶ οἱ βαθμοὶ τῆς ἀπολαύσεως/ *latitudinem et*

*non sunt digna supplicio aeterno; ita qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam; nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius [IV Sent., d.21, q.1, a.1])», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 836-837.*

⁴³⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 836-837.844-847.

⁴³⁹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.I, 50; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 234.

⁴⁴⁰ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.I, 51; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 235.

⁴⁴¹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.II, 52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 235.

⁴⁴² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.II, 51-52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 235-236.

⁴⁴³ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.II, 52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 235.

mensuram [...] fruitiones gradus)» è «l'amore (ἀγάπη/ caritas)»⁴⁴⁴. Perciò, se qualcuno ha lasciato questa vita con molti peccati lievi, ma aveva un grande amore, dopo la purificazione egli godrà una beatitudine più intensa di quello che è morto con pochi peccati leggeri, avendo nello stesso tempo un amore minore, anche se dopo la morte la sua purificazione sarà meno intensa di quel primo⁴⁴⁵.

L'argomentazione del portavoce latino non convinse i greci e Marco di Efeso la ribattè nel suo secondo discorso⁴⁴⁶. Però le ragioni che egli presentò erano in contrasto con l'insegnamento che le colpe leggere vengono scontate per mezzo della paura nel momento della morte oppure subito dopo di essa che si trovava nella sua *Oratio prima*⁴⁴⁷. In tal modo Eugenio insistè, citando un passo dell'*Oratio XXI. In laudem Athanasii* di Gregorio di Nazianzo⁴⁴⁸, che

infatti, innanzi quel giorno e innanzi il tempo del giudizio (πρὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τοῦ καιροῦ τῆς κρίσεως) [...], le cattiverie non vengono purificate con il fuoco (διὰ πυρός [...]) τὰ φαῦλα καθαίρεται), ma restano prima di essere manifestate e di essere denudate e di essere poste sul piatto della bilancia, affinché quello che trabocca, vinca, e il giudizio viene generato secondo quello che è più grave⁴⁴⁹.

Dopo ciò, come affermò il portavoce greco, riferendosi a *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi Areopagita⁴⁵⁰, «un certo piccolo male (μικρὸν ἐκεῖνο κακὸν/ *exiguum illud malum*)»⁴⁵¹ che resta prima dell'ultimo giudizio su quelli che saranno destinati alla «beatitudine

⁴⁴⁴ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.II, 52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 236.

⁴⁴⁵ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.II, 52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 236.

⁴⁴⁶ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94-95.

⁴⁴⁷ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1, 41; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 191.

⁴⁴⁸ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94-95; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XXI*, n.17, 1113.

⁴⁴⁹ «οὐκ ἄρα πρὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τοῦ καιροῦ τῆς κρίσεως διὰ πυρός [...] τὰ φαῦλα καθαίρεται· μένουσι δὲ καὶ αὐτὰ τότε φανῆναι καὶ γυμνωθῆναι καὶ ἐντεθῆναι τῇ πλάστιγγι, ἵνα τὸ ῥέπον νικήσῃ καὶ μετὰ τοῦ πλείονος ἢ ψῆφος γένηται (non igitur ante diem illam tempusque iudicii per ignem, ut vos dicitis, mala expurgantur, sed supersunt et ipsa tum denique manifestanda et denudanda et in stateram imponenda, ut quod propenderit vincat, atque ab ampliore parte sententia stet)», in MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 95.

⁴⁵⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94; PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, VII.7, 127-128.

⁴⁵¹ MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94.

superiore (ἄνω μακαριότητα/ *supernam beatitudinem*)»⁴⁵², sarà semplicemente tralasciato a causa della «divina bontà e dell'amore per gli uomini (θεία χρηστότητι καὶ φιλανθρωπία/ *divina bonitate ac misericordia*)»⁴⁵³. Però loro avranno «una gloria minore (ἥττονος [...] δόξην/ *minore [...] gloria*)»⁴⁵⁴ a causa di questo male, inoltre è poco probabile che esista qualcuno che lasci questa vita senza nessuna macchia⁴⁵⁵.

7.2. La negazione basata sulla dottrina sulla visione beatifica

Questa argomentazione si univa con la quarta prova di Marco di Efeso contro la dottrina sul fuoco del purgatorio che Bessarione di Nicea riportò nel suo discorso sotto lo stesso numero e che negava la posizione dei latini, basandosi sulla nozione della visione beatifica e sulla medesima logica che si trovava nei punti precedenti⁴⁵⁶. Così, questo argomento diceva:

Ancora, se il premio perfetto per i puri di cuore e di anima è il vedere Dio (τέλειον ἔπαθλον τοῖς καθαροῖς τῇ καρδίᾳ καὶ τῇ ψυχῇ τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν), e tutti non lo ottengono ugualmente, e, dunque, tutti non sono della stessa purezza, e allora non c'è bisogno del fuoco del purgatorio (καθατηρίου πυρός) se è vero che in alcuni la purezza è incompleta; invece davvero tutti sono ugualmente purificati per mezzo del medesimo fuoco e adatti nello stesso modo alla visione di Dio (θεοπτία)⁴⁵⁷.

Ovviamente, i latini rigettarono queste ragioni. Giovanni di Torquemada le negò nel suo discorso, e disse che «la diversità di quella visione beatifica non si produce con quella purificazione (διαφορὰν τῆς μακαρίας ἐκείνης θεωρίας οὐ ποιεῖ ἐκείνη ἡ κάθαρσις/ *varietatem illius beatæ visionis non*

⁴⁵² MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94.

⁴⁵³ MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94.

⁴⁵⁴ MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94.

⁴⁵⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.II, 94.

⁴⁵⁶ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.14.VI, 57; BESSARIONE, *Responsio*, n.19.IV, 29.

⁴⁵⁷ «Ἐτι, εἰ τὸ τέλειον ἔπαθλον τοῖς καθαροῖς τῇ καρδίᾳ καὶ τῇ ψυχῇ τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν, τοῦτου δὲ οὐχ ὁμοίως πάντες ἐπιτυγχάνουσιν, οὐδ' ἄρα τῆς αὐτῆς καθάρσεως εἰσιν ἅπαντες. οὐδ' ἄρα χρεια τοῦ καθατηρίου πυρός, εἴπερ ἔν τισιν ἔλλιπής ἡ κάθαρσις. ἢ γὰρ ἂν ἦσαν ἅπαντες ἐπίσης κεκαθαρμένοι διὰ τοῦ αὐτοῦ πυρός καὶ πρὸς θεοπτίαν ὁμοίως ἔχοντες (Insuper, si perfectum praeium eorum, qui sunt puri corde et animo, est videre Deum, hoc vero non aequaliter omnes consequuntur; neque igitur par est omnium purgatio; nihil ergo opus erit purgatorii ignis, si in nonnullis imperfecta purgatio fuerit: omnes enim forent aequaliter purgati per eundem ignem, et ex aequo apti ad videndum Deum)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.19.IV, 29; MARCO, *Oratio I*, n.14.VI, 57. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 392; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 20; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 146.

facit purgatio illa)»⁴⁵⁸. Secondo lui dovevano distinguersi due tipi di purezza: il primo è la purezza di cuore che consiste nella «santità della mente che le virtù e i doni divini effettuano (ἀγιωσύνη τοῦ νοῦ, ἦν αἱ ἀρεταὶ καὶ θεῖαι δωρεαὶ ἀνύουσιν/ *san<c>titas mentis, quam virtutes et divina dona perficiunt*)»⁴⁵⁹. Di questo tipo di purezza si trattava nel brano Mt 5,8 e di cui Giovanni Crisostomo parlava nella sua *Homilia XV in Matthaeum*⁴⁶⁰; proprio da questa purezza dipende il grado della visione beatifica⁴⁶¹. L'altro tipo di purezza è l'assenza delle colpe che si ottiene dopo la morte per mezzo della purificazione con il fuoco e che non influisce sull'intensità della visione di Dio, però può differirla⁴⁶².

Marco di Efeso commentò questa sentenza di Torquemada nella sua *Oratio altera*, ma non propose nessun nuovo argomento, che sarebbe stato meritevole d'attenzione⁴⁶³.

Da queste discussioni si evince che i greci e i latini condivisero l'idea su diversi gradi di beatitudine e di supplizi, anche se ognuno la spiegò a modo suo, perciò, in seguito essa fu inserita nel Decreto sull'unione *Laetentur caeli*⁴⁶⁴.

7.3. L'immutabilità della volontà dei morti

Ancora un altro argomento dei greci contro l'insegnamento sul fuoco del purgatorio che partiva dal carattere della beatitudine eterna e del castigo eterno, fu una prova che non si trovava nel primo discorso di Marco Eugenio e che venne inserita da Bessarione nella sua orazione come terzo punto⁴⁶⁵. Tra tutte le ragioni presentate durante le dispute sugli *eschata* al Concilio di Ferrara-Firenze, questa fu la prova più straordinaria, insolita e degna di nota, perché solo nel suo contesto sia i latini che i greci si riferirono all'autorità di un filosofo pagano, Aristotele, e i greci perfino

⁴⁵⁸ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.IV, 53; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 237.

⁴⁵⁹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.IV, 54; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 237.

⁴⁶⁰ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.IV, 54; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in Sanctum Matthaeum*, 227.

⁴⁶¹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.IV, 53-54; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 238.

⁴⁶² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.IV, 53-54; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 238.

⁴⁶³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.IV, 96-97; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 462.

⁴⁶⁴ Cf. *DH*, 1305-1306.

⁴⁶⁵ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.III, 28-29; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 196.

tentarono di argomentare la sua posizione con il pensiero di Tommaso d'Aquino⁴⁶⁶.

Il metropolita di Nicea costruì la sua prova, basandosi sulla premessa, condivisa sia dai bizantini che dai loro opposenti, cioè sull'immutabilità della volontà dei defunti dopo la morte. Egli affermava:

III. Ancora, la giustizia del castigo eterno (τῆς αἰώνιου κολάσεως δικαιοσύνη) viene provata soprattutto con questa ragione dell'immutabilità della volontà (ἀμετάβλητον [...] θελήσεως) disordinata di quelli, che hanno commesso peccati, poiché alla volontà eternamente cattiva è dovuta la pena perpetua. Come anche al contrario, secondo il conseguente, se dunque l'immutato eternamente nel male viene castigato con la pena perpetua, così quello che non viene eternamente punito non possederà l'immutabilità della volontà. Infatti, se egli avrà l'immutabilità di essa riguardo al male, viene conservato per la pena eterna, ma se riguardo al bene, che bisogno ha di qualche castigo, dato che gli si addicono le corone? Ma in realtà, voi affermate che quelli che vengono purificati con il fuoco (καθαρομένους τῷ πυρὶ) hanno l'immutabilità della volontà. Dunque loro non hanno bisogno di essere purificati con il fuoco⁴⁶⁷.

Insomma, Bessarione tentò di negare la dottrina sul purgatorio, basandosi sulla contraddizione tra due postulati dei latini, cioè che l'immutabilità della volontà verso il bene determina la beatitudine eterna e che la volontà di quelli che dovrebbero essere purificati dopo la morte con il fuoco del purgatorio è già immutabile nel bene.

⁴⁶⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52; MARCO, *Oratio II*, n.23.III, 95-96.

⁴⁶⁷ «Ἐτι, ἡ τῆς αἰωνίου κολάσεως δικαιοσύνη κατὰ τοῦτο μάλιστα δείκνυται, κατὰ τὸ ἀμετάβλητον τῆς τῶν ἡμαρτηκόντων <ἀτάκτου> θελήσεως· τῇ γὰρ αἰδίως πονηρᾷ θελήσει καὶ αἰδίως ὀφείλεται δίκη· ὡσπερ καὶ τὸναντίον κατὰ τὸ ἀκόλουθον διὴ εἰ ὁ τοῦ πονηροῦ ἀκίνητος αἰδίως αἰδίῳ δίκη κολάζεται, ὅς μὴ <αἰδίως > εὐθύνεται, οὐδ' ἀμετάβλητον θέλησιν ἔξει· <εἰ γὰρ ἀμετάβλητον αὐτὴν ἔξει,> εἰ μὲν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, αἰωνίῳ δίκη τηρεῖται· εἰ δὲ τάγαθοῦ, τίς χρεῖα κολάσεως ᾧ γε στεφάνων προσήκει; Ἄλλὰ μὴν τοὺς τούτῳ καθαρομένους τῷ πυρὶ θέλησιν ἀμετάβλητον ἔχειν φατέ καὶ ὑμεῖς· οὐκ ἄρα πυρὶ τούτους ἀνάγκη καθαίρεσθαι (Ad haec, aeterni supplicii aequitas in hoc maxime ostenditur, quod immutabilem ii habeant qui peccarunt pravam voluntatem: perpetuae enim peccandi voluntati perpetua etiam debetur poena. Eodem plane modo contrarium etiam concluditur, nimirum, si is qui immutabilis in malo patrando perpetuo manet, perpetua poena punitur; qui non sempiternae castigatur, is neque immutabilem voluntatem habebit. Nam qui immutabilem eandem habuerit, si in malo quidem, aeternae poenae servatur; sin in bono, quid opus est supplicio ei, cui coronae debentur? Atqui eos, qui hoc igne purgantur, voluntatem immutabilem habere dicitis etiam vos. Non igitur necesse est eos igne purgari)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.19.III, 28-29. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 20; A. MICHEL, «Purgatoire», 1255; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285.

Giovanni di Torquemada considerava questa argomentazione dei bizantini «di nessun valore (οὐδὲν ἰσχύειν/ *non valere*)»⁴⁶⁸. Egli si riferì al «giudizio di Aristotele e del grande Dionigi (τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τοῦ μεγάλου Διονυσίου ἀποφάσεως/ *ex Aristotelis quam ex beatissimi Dionysii sententia*)»⁴⁶⁹, affermando che «la costituzione (τῆ [...] καταστάσει/ *constitutione*)»⁴⁷⁰ delle nozioni del bene e del male è diversa; così, ogni piccolo peccato causa «il male (κακὸν/ *malum*)»⁴⁷¹, mentre «il bene (ἀγατὸν/ *bonum*)»⁴⁷² esiste soltanto nella sua integrità, quando non c'è nessun vizio⁴⁷³. Perciò, come insegnava il portavoce latino, se per la condanna eterna basterebbe l'immutabilità della volontà nel male, per la beatitudine eterna è necessaria non solo la volontà immutabile nel bene, ma anche l'assenza di qualsiasi macchia del male⁴⁷⁴. La sentenza di Torquemada fu probabilmente ispirata da un passo del IV libro del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* di Tommaso d'Aquino e rappresentò la sua parafrasi⁴⁷⁵.

Per negare la posizione degli oppositori, il maestro del Sacro Palazzo sviluppò il pensiero del *Dottore angelico* e pose una domanda veramente giusta:

⁴⁶⁸ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 236.

⁴⁶⁹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 266.

⁴⁷⁰ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 236.

⁴⁷¹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1259.

⁴⁷² TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1259.

⁴⁷³ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1259.

⁴⁷⁴ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52-53. Cf. A. MICHEL, «Purgatoire», 1259.

⁴⁷⁵ Secondo Tommaso d'Aquino: «Il male non ha una causa perfetta, ma sorge dai singoli difetti; il bene invece deriva da una causa perfetta, come dice Dionigi; e così qualsiasi difetto impedisce la perfezione del bene, mentre non qualsiasi bene impedisce una certa completezza del male; poiché non c'è mai un male senza qualche bene: e così il peccato veniale impedisce a chi ha la carità di giungere al bene perfetto, cioè alla vita eterna, fino a che non viene espriato; invece il peccato mortale non trova ostacoli da parte di qualche bene aggiunto nel condurre subito al supremo dei mali (*malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit; et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali; quia nunquam est malum sine aliquo bono: et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adiunctum, quo minus statim ad ultimum malorum perducatur [IV Sent., d.21, q.1, a.1])», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 842-843.*

Inoltre, se l'immutabilità della retta volontà (τῆς ὀρθῆς θελήσεως ἀμετάβλητον) in quello che è stato predestinato alla vita eterna (εἰς ζωὴν αἰώνιον) solo per se stessa è sufficiente per l'acquisizione della vera beatitudine (ἀληθοῦς μακαριότητος), come anche l'immutabilità della volontà cattiva (ἀμετάβλητον τῆς κακῆς θελήσεως) in quello che è stato condannato alla perdizione eterna (αἰώνιον ἀπώλειαν), perché bisogna pregare per i morti oppure chiedere altri suffragi, se (come voi dite) solo l'immutabilità della retta volontà è sufficiente?⁴⁷⁶

A questa domanda di Giovanni di Torquemada si può aggiungere anche la questione analoga riguardo l'insegnamento dei bizantini sulla liberazione dall'ade.

Inoltre si deve notare che il testo di Tommaso d'Aquino menziona solo l'autorità dello Pseudo-Dionigi Areopagita, mentre Torquemada si riferì anche ad Aristotele⁴⁷⁷. Egli non citò nessun passo preciso di questi autori, secondo il commentario di L. Petit, si tratta probabilmente dell'*Ethica Nicomachaea* (VII.2, 1146a1-1146a17) dello Stragerita⁴⁷⁸ e del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi⁴⁷⁹, però questo riferimento del portavoce latino ad Aristotele creò un precedente molto importante perché per la prima volta durante il Concilio di Ferrara-Firenze un filosofo pagano venne menzionato come autorità.

Tenendo conto del fatto che i greci furono sempre contro l'uso degli argomenti filosofici durante le discussioni conciliari, è molto sorprendente che Marco di Efeso nella sua *Oratio altera* non soltanto non protestasse contro il riferimento ad Aristotele dei suoi oppositori, ma al contrario,

⁴⁷⁶ «Ἐτι δὲ εἰ τὸ τῆς ὀρθῆς θελήσεως ἀμετάβλητον ἐν τῷ προωρισμένῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον ἑαυτῷ μόνον ἐξαρκεῖ πρὸς τὴν περιποίησιν τῆς ἀληθοῦς μακαριότητος ὥσπερ καὶ τὸ ἀμετάβλητον τῆς κακῆς θελήσεως ἐν τῷ κατακριθέντι πρὸς τὴν αἰώνιον ἀπώλειαν, τί δεῖ εὐχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων ἢ τὰς ἐπικουρίας ἄλλας αἰτεῖν, ἂν (ὡς φατε) τὸ ἀμετάβλητον τῆς ὀρθῆς θελήσεως μόνον ἀρκῆ; (praeterea si immutabilitas <rectae> voluntatis in eo, qui praedestinatus est in vitam aeternam, sibi sola sufficiat ad assecutionem verae beatitudinis, quemadmodum et immutabilitas pravae voluntatis in damnato ad aeternam perditionem, quid oportet orare pro mortuis vel alia suffragia <fac>ere, si ut dicitis immutabilitas <rectae> voluntatis sola sufficiat?)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 53. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 392; A. MICHEL, «Purgatoire», 1259.

⁴⁷⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, VIII, 842-843; TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52.

⁴⁷⁸ Cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VII.2, 132; TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52, no. a.

⁴⁷⁹ Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, n.IV.29-30, 175-176; TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.III, 52, no. b.

provasse a negare le loro ragioni con l'aiuto dello stesso Aristotele⁴⁸⁰. Per di più, egli tentò di dimostrare che il terzo argomento dei bizantini contro la dottrina sul fuoco del purgatorio era conforme al pensiero di Tommaso d'Aquino e che proprio questo maestro latino insegnava che l'immutabilità della volontà nel male causa il castigo eterno dopo la morte⁴⁸¹. Come spiega Eugenio, con questo riferimento i greci vollero evidenziare ai latini la falsità della dottrina sul purgatorio con gli scritti dei loro maestri più venerati⁴⁸².

Il metropolita di Efeso non menzionò precisamente nessuna opera di Tommaso d'Aquino, ma si può supporre che qui si tratti dei capitoli 144 e 145 del III libro e del capitolo 93 del IV libro della *Summa contro Gentili*⁴⁸³. Per esempio in quest'ultimo il *Dottore angelico* diceva:

al peccato mortale è dovuta la pena eterna. Ora, la pena delle anime dannate non sarebbe perpetua, se esse fossero in grado di mutare in meglio la loro volontà, poiché sarebbe ingiusto che esse venissero punite in perpetuo, mentre ormai la loro volontà è diventata buona. Dunque la volontà dell'anima dannata non può volgersi al bene (*IV Cont. Gent.*, cap.93)⁴⁸⁴.

Se Marco Eugenio davvero volle dimostrare ai latini l'erroneità della loro posizione, partendo dalla *Summa contro Gentili*, si deve notare che egli non fu completamente onesto, perché nel capitolo 94 del IV libro della stessa opera, Tommaso d'Aquino affermava chiaramente che la volontà delle anime del purgatorio è immutabile nel bene⁴⁸⁵. Egli insegnava così:

Le anime che portano dietro qualcosa da espiare (*animae quae secum aliquid purgabile deferunt*) per il fine sono concordi con le anime beate: poiché esse partono da questo mondo con la carità, con cui siamo uniti a Dio come al nostro fine. Dunque anch'esse avranno una volontà immutabile (*IV Cont. Gent.*, cap.94)⁴⁸⁶.

⁴⁸⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.III, 96. Infatti, non è chiaro a quale opera aristoteliana Marco Eugenio si riferisce.

⁴⁸¹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.III, 95-96.

⁴⁸² Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.III, 96.

⁴⁸³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.III, 95-96; TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 429-433; ID., *Summa contra Gentiles*, IV, 290.

⁴⁸⁴ «peccato mortali debetur poena perpetua. Non autem esset poena perpetua animarum quae damnatur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum (*IV Cont. Gent.*, cap.93)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 290.

⁴⁸⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 291.

⁴⁸⁶ «animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo

Comunque, come notava A. de Halleux, i riferimenti al pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino mostrano «la solida formazione filosofica»⁴⁸⁷ e la conoscenza della scolastica latina dei rappresentanti greci⁴⁸⁸.

7.4. *La parabola del povero Lazzaro e del ricco epulone*

Tra tutti gli argomenti di Marco Eugenio contro l'insegnamento latino sul fuoco del purgatorio solo uno, che si trova nell'*Oratio prima* dell'Efesino e nel discorso di Bessarione sotto il numero sette, si basava sulla Sacra Scrittura⁴⁸⁹. Riferendosi alla parabola del ricco e del povero Lazzaro di Lc 16,19-31, i portavoce greci tentarono di dimostrare che dopo la morte ci sono soltanto due stati: del godimento dei beati e quello del castigo degli empi, e che la menzione del «grande abisso (Lc 16,26)», che secondo la parabola si trova tra i giusti e i peccatori dopo la morte, esclude qualsiasi possibilità di esistenza di «un altro luogo [...] che contiene un certo tormento temporaneo (ἕτερον τόπον [...] πρόσκαιρόν τινα βάσανον ἔχοντα/ *medium locum* [...] *qui temporariam poenam contineat*)»⁴⁹⁰. Però questa ragione diventa illogica e contraddittoria, giacché i bizantini affermavano che in Lc 16,19-31 si trattasse «dell'ultima fine (περὶ τοῦ ἐσχάτου τέλους/ *de ultimo fine*)»⁴⁹¹, che «il seno di Abramo (κόλπον Ἀβραάμ [Lc 16,22])» si dovesse interpretare come «la requie massima nella felice sorte di quelli che sono piaciuti a Dio (ἄκροτάτην κατάστασιν ἐν τῇ εὐδαίμονι λήξει τῶν Θεῶ φίλων/ *supremum illum statum in beata requie piorum*)»⁴⁹² e che l'espressione «negli inferi e tra i tormenti (ἐν τῷ ἄδη [...] ἐν βασάνοις [Lc 16,22])» significasse «l'estrema condanna e la pena eterna dei peccatori (ἐσχάτην κατάκρισιν καὶ αἰώνιαν δίκην τῶν

etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt (*IV Cont. Gent.*, cap.94)», in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 291.

⁴⁸⁷ «la solide formation philosophique», in A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 266.

⁴⁸⁸ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 266.

⁴⁸⁹ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.14.VII, 58; BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VII, 30; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 107; A. MICHEL, «Purgatoire», 1256.

⁴⁹⁰ BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VII, 30; MARCO, *Oratio I*, n.14.VII, 58. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 21; A. MICHEL, «Purgatoire», 1256; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 139-140.146.

⁴⁹¹ MARCO, *Oratio II*, n.23.VII, 99-100.

⁴⁹² BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VII, 30; MARCO, *Oratio I*, n.14.VII, 58. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 21; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 139.

ἀμαρτωλῶν/ *extremam improborum damnationem et poenam aeternam*)»⁴⁹³.

Questa contraddizione venne rilevata da Giovanni di Torquemada, che nel suo discorso sottolineò che la parabola di Lazzaro e del ricco epulone non poteva essere considerata come prova contro la dottrina sul fuoco del purgatorio, perché trattava «della fine ultima degli uomini, dove il purgatorio non ha luogo (περὶ ἐσχάτων τῶν ἀνθρώπων τελῶν/ *de ultimis hominum finibus*)»⁴⁹⁴, mentre i latini insegnavano che «il luogo della purificazione transitoria (τόπον τῆς διαβατικῆς καθάρσεως/ *locus transitoriae purgationis*)»⁴⁹⁵ esiste dopo la morte e prima del giudizio finale⁴⁹⁶.

Rispondendo a questa argomentazione del rappresentante latino nell'*Oratio altera*, Marco di Efeso tentò di giustificare la posizione dei greci, ma non riuscì a farlo bene, perché disse che anche se è vero che la parabola parla della sorte definitiva degli uomini, nello stesso tempo essa afferma pure che immediatamente dopo la morte i defunti «raggiungono, per così dire, gli inizi e i segni dei luoghi che li accoglieranno (ἀρχὰς ὡςπερ καὶ τὰ γνωρίσματα τῶν ὑποδεξομένων τόπων καταλαβεῖν/ *ostendit nanciscentes veluti principia atque indicia locorum, quos occupaturi sunt*)»⁴⁹⁷. Perciò, se il purgatorio fosse esistito come terzo luogo, il passo di Lc 16,19-31 lo avrebbe menzionato⁴⁹⁸.

È interessante notare che, discutendo la parabola del ricco e di Lazzaro, sia i greci che i latini concordarono che qui si trattava dello stato dei defunti dopo il giudizio finale, Marco di Efeso affermò perfino che quest'opinione venne espressa «secondo il consenso generale (ὁμολογουμένως/ *ut in confesso est*)»⁴⁹⁹. Però una spiegazione conforme non si trova nei commenti né dei padri greci né di quelli latini, il pensiero di questi fu sempre il punto di riferimento per i teologi bizantini. Invece i commentari patristici interpretavano il brano Lc 16,19-31 come descrizione

⁴⁹³ BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VII, 30; MARCO, *Oratio I*, n.14.VII, 58. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 21; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285.

⁴⁹⁴ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VII, 56. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 240.

⁴⁹⁵ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VII, 56. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 240.

⁴⁹⁶ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VII, 56; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 240.

⁴⁹⁷ MARCO, *Oratio II*, n.23.VII, 100. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285.

⁴⁹⁸ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.VII, 100.

⁴⁹⁹ MARCO, *Oratio II*, n.23.VII, 100.

dello stato intermedio delle anime prima della risurrezione oppure le attribuivano un senso puramente etico-edificante⁵⁰⁰.

Questa trattazione non può essere condivisa anche dagli esegeti odierni che sono prevalentemente unanimi che il brano di Lc 16,19-31 descriva un'escatologia individuale, cioè lo stato e la retribuzione immediata delle anime dei defunti ancora senza i loro corpi subito dopo la morte e prima della risurrezione, ma gli autori contemporanei non sono concordi se il carattere di questa retribuzione debba essere considerato definitivo oppure temporaneo⁵⁰¹.

7.5. *Come l'anima immateriale può soffrire la pena del fuoco materiale?*

La parabola del ricco e del povero Lazzaro venne menzionata anche nel contesto delle discussioni sul successivo, ottavo argomento dei bizantini contro la dottrina sul fuoco del purgatorio⁵⁰² che Marco di Efeso formulò e Bessarione di Nicea riportò nel modo seguente:

VIII. Ancora, non è conveniente all'anima (ψυχήν) che s'è staccata dal corpo e diventata completamente incorporea ed immateriale (ἀσώματον πάντη καὶ ἄυλον) di essere punita con il fuoco materiale (ὑπὸ σωματικοῦ πυρός) [...] Infatti dopo la risurrezione (ἀνάστασιν) quando essa riprenderà il corpo

⁵⁰⁰ Sui commenti patristici della parabola del ricco e di Lazzaro cf. TERTULLIANO, *Contre Marcion*, IV, 34, 422-427; AMBROGIO DI MILANO, *Opere esegetiche IX/II*, XIX, 296-297; GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la resurrezione*, LXXX-LXXXVIII, 424-435; AGOSTINO, *Discorso 14*, III-V, 244-249; ID., *Discorso 33A*, IV, 618-621; ID., *Discorso 41*, IV-V, 732-739; ID., *Discorso 299/E*, V, 436-439; ID., *Discorso 367*, 464-467; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de Lazaro*, II.2.4.VII.4, 983-987.1049-1051; CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Explanatio in Lucae*, XVI, 821-828; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, IV.30, 384-385; ID., *Omelia XL*, II.8, 566-569.576-579; M. ALEXANDRE, «L'interprétation de Luc», 425-441; L.J. VAN DER LOF, «Abraham's Bosom», 109-112; S. PETRI – G. TAPONECCO, ed., *Luca*, 371-376; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, II, 707-709.

⁵⁰¹ Per i commenti degli autori contemporanei del brano Lc 16,19-31 cf. J.D. DERRETT, «Fresh Light», 372-374; J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, 184-186; K.H. RENGSTORF, *Il Vangelo secondo Luca*, 328-329; J. DUPONT, «Die individuelle Eschatologie», 43-45; ID., «L'après-mort», 19-20; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 636-637; A.J. MATTILL, *Luke and the Last Things*, 8.26-27; G. HAUFE, «Individuelle Eschatologie», 442; E.E. ELLIS, «La fonction de l'eschatologie», 57; CTI, *Alcune questioni attuali*, n.483, 291; L. KREITZER, «Luke 16:19-31», 140; J.G. GRIFFITHS, «Cross-cultural Eschatology», 11-12; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 607; G. ROSSÉ, *Il Vangelo secondo Luca*, 642-643; BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.44, 1128-1129; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, II, 701-702.705; O. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery*, 171.186-187.228.234.238.241.254.265-284.295-298; J.A. FITZMYER, *The Gospel*, 1128.

⁵⁰² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57; MARCO, *Oratio II*, n.23.VIII, 100-101.

incorruttibile (σῶμα ἄφθαρτον) e quando tutta la creatura (κτίσεως) si cambierà e il fuoco si dividerà, come abbiamo imparato, è verosimile che le sarà appropriato essere nel castigo per mezzo di esso, e non solo ad essa, però anche ai demoni (δαίμοσιν), in quanto essi stessi esistono sia che oscuri sia che ricoperti con certa materia (ὑλὴν τινὰ) e grossezza e con i corpi aerei o di fuoco (σώματα ἀέρια ἢ πύρια) secondo san Basilio Magno⁵⁰³.

Riferendosi all'autorità di Basilio di Cesarea, il metropolita di Efeso considerò erroneamente che il grande padre cappadoce nel suo commento *In Isaiam prophetam* insegnasse una certa corporeità degli angeli⁵⁰⁴. Infatti quest'opinione, condivisa dalla maggioranza dei padri della Chiesa antica sia greca che latina⁵⁰⁵, s'incontrava nel suo trattato *De Spiritu Sancto*⁵⁰⁶.

Giovanni di Torquemada, fedele tomista, si contrappose tenacemente a ogni presupposizione che gli angeli potessero avere qualunque corpo, giacché loro erano puri spiriti⁵⁰⁷.

Nella sua orazione il portavoce latino controbattè l'ottavo argomento dei greci contro la dottrina sul purgatorio, basandosi sulla nozione della «divina potenza e giustizia (θεία δυνάμει καὶ δικαιοσύνη/ *divinae potentiae*

⁵⁰³ «ἦν. Ἔτι, τὴν ψυχὴν ἀπαλλαγείσαν τοῦ σώματος καὶ ἀσώματων πάντα καὶ ἄλλον γενομένην οὐκ ἔστιν εἰκὸς ὑπὸ σωματικοῦ πυρὸς κολάζεσθαι [...] Μετὰ μὲν γὰρ τὴν ἀνάστασιν ἐπαναλαβούσῃ τὸ σῶμα ἄφθαρτον, καὶ τῆς κτίσεως πάσης ἀλλοιωθείσης καὶ διαιρεθέντος τοῦ πυρὸς, ὡς μανθάνομεν, εἰκὸς αὐτῇ τὴν ἀπὸ τούτου κόλασιν κατάλληλον ἔσεσθαι, καὶ οὐκ αὐτῇ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς δαίμοσιν, ἅτε καὶ αὐτοῖς ζοφεροῖς οὔσι καὶ ὑλὴν τινὰ καὶ παχύτητα περιβεβλημένοις καὶ σώματα ἀέρια ἢ πύρια κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον (VIII. Praeterea, consentaneum non est, animam, ubi migraverit ex corpore et iam prorsus incorporea materiaeque experts evaserit, a corporali igne puniri [...] post resurrectionem vero, cum receperit corpus incorruptibile, et creatura omnis immutata fuerit, igne diviso, ut docemur, verisimile est, poenam, quae ab igne proficiscitur, congruentem ipsi fore; neque ipsi solum, sed etiam daemonibus, quippe qui caliginosi existunt materiaeque aliqua praediti et crassitie et corporibus aereis vel igneis iuxta Magnum Basilium)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.19.VIII, 30; MARCO, *Oratio I*, n.14.VIII, 58-59. Cf. C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 199; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 147; N. CONSTAS, «“To Sleep, Perchance to Dream”», 117.

⁵⁰⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.VIII, 101.

⁵⁰⁵ Cf. G. BAREILLE, «Ange. II», 1195-1202; J. MICHL, «Angels», 509-510.

⁵⁰⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Sur le Saint-Esprit*, n.16.38, 380-381; G. BAREILLE, «Ange. II», 1199; J. MICHL, «Angels», 509.

⁵⁰⁷ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a.q.50-119, 3-19; A. VACANT, «Ange. IV», 1230-1231; D. KECK, *Angels and Angelology*, 93-93.98-99; J.W. WIPPEL, «Metaphysical Composition of Angels», 53-65.

atque iustitiae)»⁵⁰⁸. Così, non è incredibile che Dio possa concedere agli «spiriti (πνεύματα/ *spiritus*)»⁵⁰⁹ la capacità di essere tormentati con il fuoco materiale⁵¹⁰. E inoltre, secondo Torquemada, «l'ordine della giustizia divina (θείας δικαιοσύνης ἢ τάξις) cerca che l'anima che si è sottomessa alle cose corporali (σωματικοῖς) a causa del peccato, e nelle pene sia sottomessa alle stesse»⁵¹¹. Per provare la sua posizione, il maestro del Sacro Palazzo fece riferimento a Lc 16,19-31 e disse che la parabola del ricco e del povero Lazzaro insegnava che l'anima può essere tormentata con il fuoco materiale ancora prima della risurrezione del corpo⁵¹². Di fatto egli contraddisse tutto ciò che aveva affermato poco prima, quando, commentando il settimo argomento dei suoi oppositori, aveva trattato la parabola come rappresentazione dello stato dei defunti dopo l'ultimo giudizio⁵¹³. Nella sua *Oratio altera* Marco Eugenio non perse l'occasione di far vedere questa contraddizione⁵¹⁴.

7.6 *La somiglianza della dottrina sul fuoco purgatorio con l'insegnamento d'Origene*

L'ultimo argomento contro la dottrina sul fuoco del purgatorio, l'undicesimo nell'*Oratio prima* di Marco di Efeso e il decimo nel discorso di Bessarione, riportava la vecchia accusa della somiglianza di questo insegnamento con l'*apocatastasi* di Origene⁵¹⁵. Negli anni trenta del XIII secolo essa fu inventata dal metropolita di Corfù Giorgio Bardane nel

⁵⁰⁸ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 241.

⁵⁰⁹ TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 241.

⁵¹⁰ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 145; C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 199.

⁵¹¹ «ζητεῖ τῆς θείας δικαιοσύνης ἢ τάξις, ἵνα ἡ ψυχή, ἢ δι' ἁμαρτίας ἑαυτὴν τοῖς σωματικοῖς ὑποβέβηκεν, αὐτοῖς κἀν ταῖς τιμωρίαις ὑποτάσσεται (divinae iustitiae ordo <re>quirit, ut anima, quae peccando se rebus corporalibus subdit, eis subdatur in poenis)», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57. Cf. G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 241.

⁵¹² Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 57; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 241.

⁵¹³ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.17.VIII, 56; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 241.

⁵¹⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.VIII, 100-101.

⁵¹⁵ Cf. MARCO, *Oratio I*, n.14.XI, 60; BESSARIONE, *Responsio*, n.19.X, 31; A. MICHEL, «Purgatoire», 1256; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 262.

trattato *Περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου*⁵¹⁶, diventò di uso generale tra i greci con il patriarca Germano II⁵¹⁷ e poco prima del Concilio di Ferrara-Firenze fu ripetuta dall'arcivescovo Simeone di Tessalonica⁵¹⁸.

A Ferrara i portavoce bizantini formularono l'imputazione di eresia di origenismo contro i propri oppositori nel modo seguente:

X. Ancora, quella dottrina del ristabilimento e della fine del castigo eterno (τῆς ἀποκαταστάσεως δόγμα καὶ τοῦ τέλους τῆς αἰωνίου κολάσεως), come fu detto, prese l'origine da Origene e prevalse fra alcuni della Chiesa, tra i quali ci sono anche Didimo ed Evagrio, come quella che promuove l'amore di Dio per gli uomini (τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν) e che è facile da accettare dai negligenti, come dice il teoforo Giovanni, l'architetto della scala del cielo⁵¹⁹, comunque essa fu ripudiata e anatematizzata dal santo V Concilio ecumenico, come quella che fa sorgere il rilassamento delle anime (ἐκλυσιν ταῖς ψυχαῖς) e che fa i negligenti ancora più negligenti, che attendono la redenzione dai tormenti e l'annunciato ristabilimento (τῶν βασάνων λύτρωσιν καὶ τὴν ἐπιγγελημένην ἀποκατάστασιν). Dunque, per questo bisogna che la dottrina esposta sul fuoco del purgatorio (προκειμένον δόγμα τοῦ καθαρτηρίου πυρὸς) sia respinta dalla Chiesa⁵²⁰.

⁵¹⁶ Cf. GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πυρὸς*, 58-60; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 261.

⁵¹⁷ Cf. J. GILL, «An unpublished Letter of Germanus», 146-147; A. MICHEL, «Purgatoire», 1247; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 667.

⁵¹⁸ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Dialogus contro haereses*, 117; V. LOCH, *Das Dogma*, 43-44; M. JUGIE, «Syméon de Thessalonique», 2983; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 261.

⁵¹⁹ Cf. GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, V, 780.

⁵²⁰ «Ἐτι, τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως δόγμα καὶ τοῦ τέλους τῆς αἰωνίου κολάσεως, παρὰ Ὀριγένους ὡς εἴρηται, τὴν ἀρχὴν εἰληφὸς καὶ τινῶν τῶν τῆς ἐκκλησίας ἐπικρατήσαν, ὧν ἔστι καὶ Δίδυμος καὶ Εὐάγριος, ἅτε τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν προβαλλόμενον καὶ εὐπαράδεκτον ἐν τοῖς ῥαθύμοις γινόμενον, ὡς ὁ θεοφόρος Ἰωάννης ὁ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος ἀρχιτέκτων φησίν, ὅμως ἀπεκηρύχθη καὶ ἀνεθεματίσθη παρὰ τῆς ἁγίας πέμπτης οἰκουμενικῆς συνόδου ὡς ἐκλυσιν ταῖς ψυχαῖς ἐμποιοῦν καὶ τοὺς ῥαθύμους ἔτι ῥαθυμότερους ἀπεργαζόμενον, ἐκδεχομένους ποτὲ τὴν τῶν βασάνων λύτρωσιν καὶ τὴν ἐπιγγελημένην ἀποκατάστασιν. Διὰ τὰ αὐτὰ τοίνυν καὶ τὸ προκειμένον δόγμα τοῦ καθαρτηρίου πυρὸς ἀποβλητέον ἂν εἴη τῆς ἐκκλησίας (Praeterea, dogma illud de instauratione omnium et fine aeterni supplicii, quod ab Origene, ut dictum est, originem sumpsit, et a nonnullis ecclesiasticis viris, inter quos est etiam Didymus et Evagrius, quod Dei erga homines benignitatem praetendat, et magno cum applausu ab ignavis exceptum sit, quemadmodum deiferus ille Ioannes caelestis scalae auctor ait, explosum nihilominus damnatumque fuit a sancta quinta et universali synodo, tanquam supinitatem animis inferens et negligentes negligetiores efficiens, ut qui exseptarent aliquando a tormentis liberationem et promissam instaurationem. Quas ob causas nunc etiam propositum dogma de purgatorio igne exterminandum est ab Ecclesia)», in BESSARIONE, *Responsio*, n.19.X, 31; MARCO, *Oratio I*, n.14.XI, 60. Cf. A. D'ALES, «La

Si deve notare che al Concilio fiorentino sia i greci che i latini considerarono che l'insegnamento origeniano dell'*apocatastasi* fosse stato solennemente condannato nel 553 dal V Concilio ecumenico⁵²¹. Però tra i ricercatori contemporanei questo fatto è considerato discutibile perché tra gli Atti del Concilio di Costantinopoli II non si trova nessuna condanna di Origene, malgrado la testimonianza di tanti autori di quell'epoca e di padri del VI Concilio ecumenico che Origene fu anatematizzato proprio al V Concilio ecumenico⁵²². Si può ipotizzare che nel 553 il grande teologo alessandrino fu condannato dai vescovi venuti a Costantinopoli prima dell'apertura ufficiale del Concilio, ma l'unico fatto che si sa per certo è quello che gli anatemi contro Origene e contro alcuni punti della sua dottrina furono proclamati nel 543 con l'editto dell'imperatore Giustiniano I Magno (527-565), e nello stesso anno essi furono pubblicamente approvati al Sinodo di Costantinopoli presieduto dal patriarca Mena I di Costantinopoli (536-552), e che esiste il testo dei quindici anatemi contro Origene attribuiti tradizionalmente al V Concilio ecumenico⁵²³.

L'anatema contro la dottrina dell'*apocatastasi* di Origene, nella versione pubblicata al sinodo di Costantinopoli nel 543, proclamava: «IX. Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empì è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè ci sarà un

question du Purgatoire», 21; C.N. TSIRPANLIS, «Mark Eugenicus on Purgatorium», 199; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 141.147.

⁵²¹ Cf. MARCO, *Oratio I*, nn.6.11.14.XI, 48.53.60; BESSARIONE, *Responsio*, n.15.19.X, 24-25.31; TORQUEMADA, *Oratio*, nn.4.17.X, 37.58; MARCO, *Oratio II*, n.18.23.X, 80.102; A. MICHEL, «Purgatoire», 1256.

⁵²² Cf. R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, II, 270-274; ACO, S. II.II.1, 478-479; ACO, S. II.II.2, 714-715.768-769; F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, 85-86; H. CROUZEL, «Origene e l'origenismo», 299-302; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II.2, 499-500.

⁵²³ Per le diverse ipotesi della scomunica di Origene cf. *DH* 403-411; ACO, III, 208-214; ACO, IV.1, 248-249; R. PRICE, ed., *The Acts of the Council*, II, 270-272.281-286; C.-J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, II.2, 1182-1196; F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, 85-97; G. BARDY, «Les pères de l'Église», 236; A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaï Gnostica»*, 152; F. CARCIONE, «La politica religiosa di Giustiniano», 144-145; G. BARROIS, «The Alleged Origenism», 8; H. CROUZEL, «Origene e l'Origenismo», 299-302; M. SIMONETTI, «La controversia origeniana», 19; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II.2, 484-508; T.E. GREGORY, «Origen», 1534; E.A. CLARK, *The Origenist Controversy*, 249; J.R. SACHS, «Apocatastasis in Patristic Theology», 638-639; L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 389; H. VORGRIMLER, *Storia dell'Inferno*, 137-138; H. CROUZEL, «Les condamnations», 313-314; W. TRIGG, *Origen*, 66; M. LUDLOW, «Universalism in the History of Christianity», 193.195; ID., *Universal Salvation*, 38; J. I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 733-737.

ristabilimento (*apocatastasi*) dei demoni e degli uomini empì, sia anatema»⁵²⁴.

Durante il Concilio di Ferrara-Firenze i delegati greci, ed in particolare il loro portavoce principale, Marco di Efeso, chiarirono che c'era una grande differenza tra l'insegnamento dell'*apocatastasi* condannato ai tempi dell'imperatore Giustiniano Magno e la dottrina del purgatorio dei latini da un punto di vista dogmatico. Lo stesso Efesino, nella sua *Oratio altera* dimostrava in modo esplicito la dissomiglianza che esiste tra queste due dottrine, dicendo che i latini insegnano che tra la morte e l'ultimo giudizio c'è la purgazione con il fuoco per le anime degli uomini morti con peccati veniali, mentre la dottrina sulla salvezza universale presuppone che tutti i peccatori e i loro peccati saranno purificati dopo la risurrezione e il giudizio finale⁵²⁵. Ma a Ferrara i bizantini accusarono i latini che la loro credenza nel purgatorio assomigliava alle sentenze origeniane dal punto di vista pastorale, perché essa aveva lo stesso effetto sulla vita spirituale dei fedeli, causando «il rilassamento delle anime (ἐκλυσιν τῶν ψυχῶν/ *supinitatem animis*)»⁵²⁶. Da parte loro i latini affermarono che la loro dottrina sul purgatorio non soltanto non produceva la pigrizia spirituale, ma, al contrario, stimolava i cristiani credenti ad essere più coscienti e gli donava la speranza⁵²⁷.

Così, al Concilio fiorentino le discussioni sulla questione se la dottrina sul fuoco del purgatorio rassomigliasse all'*apocatastasi* d'Origene furono praticamente ridotte al dissidio se essa provocasse il rilassamento e la negligenza spirituale delle anime dei fedeli⁵²⁸.

7.6 La proposta di una formula di compromesso

L'argomento dei greci, basato sull'accusa d'origenismo, portò a termine le discussioni sulla dottrina del purgatorio in senso stretto che ebbero luogo a Ferrara nel 1438. È da notare che ad un primo sguardo questi dibattiti

⁵²⁴ «ὅ·. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει, πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατὰ τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἡγοῦν ἀποκατάστασιν ἔσεσθαι δαιμόνων, ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω», in *DH* 411. Cf. *ACO*, III, 214.

⁵²⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.17, 80.

⁵²⁶ BESSARIONE, *Responsio*, n.19.X, 31; MARCO, *Oratio I*, n.14.XI, 60; MARCO, *Oratio II*, n.23.X, 102; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 275; A. STAWROWSKY, «Le purgatoire», 170.

⁵²⁷ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, nn.3.17.X, 34-35.59; G. HOFMANN, «Concilium Florentinum II», 217-218.243.

⁵²⁸ Cf. BESSARIONE, *Responsio*, n.19.X, 31; MARCO, *Oratio I*, n.14.XI, 60; TORQUEMADA, *Oratio*, nn.3.17.X, 34-35.58-59; MARCO, *Oratio II*, n.13.23.X, 73-74.102; 217-218.243; A. MICHEL, «Purgatoire», 1257.

rimasero sterili, perché ogni parte, fino alla fine degli incontri dedicati al purgatorio, continuò a difendere la sua posizione e a non arrendersi, però si può rilevare che in generale ambedue le parti non persero la voglia di venire ad accordi. Perfino Marco di Efeso, il più inesorabile tra i bizantini, finì la sua *Oratio altera*, l'ultimo discorso nel quale venne discusso il tema del purgatorio⁵²⁹, in tono pacifico e propose un certo compromesso, cioè di considerare che il fuoco del purgatorio, sostenuto dai latini, avesse un senso «allegorico (ἀλληγορικῶς)»⁵³⁰. Così egli disse:

Allora, come noi invero consideriamo, bisogna intendere il fuoco purificatorio (καθαρθήριον πῦρ) esistente subito dopo la morte, che fu proclamato da parte dei vostri maestri, in modo più allegorico (ἀλληγορικώτερον), ma non considerarlo materiale (οὐ σωματικόν), anche se quello forse fu detto per economia (οἰκονομικῶς), affinché il castigo conveniente e appropriato sia all'anima che viene punita: spirituale e immateriale per quella immateriale ed incorporea (νοητὴ καὶ ἄυλος τῆ ἄυλω καὶ ἄσωμάτω). Proprio così, essendo in accordo gli uni con gli altri e con la verità, all'unanimità renderemo gloria alla Verità stessa, al Cristo nostro Dio (αὐτοαληθεῖα Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν), al quale si addice ogni gloria, onore e adorazione con suo Padre che è senza principio e con il suo santissimo Spirito (σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι), ora e sempre e nei secoli dei secoli⁵³¹.

⁵²⁹ *Responsio ad difficultates et questiones* di Marco Eugenio è dedicata alla spiegazione della dottrina della Chiesa orientale sui novissimi e non tocca la dottrina sul purgatorio.

⁵³⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.23.X, 102-103; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 162.

⁵³¹ «Δεῖ τοίνυν, ὡς ἡμεῖς γε νομίζομεν, τὸ παρὰ τῶν ὑμετέρων ῥηθὲν διδασκάλων αὐτίκα μετὰ τὸν θάνατον καθαρθήριον πῦρ ἀλληγορικώτερον ἐκλαβεῖν, ἀλλ' οὐ σωματικόν τι καὶ τοῦτο νομίζειν, εἰ κάκεῖνοις οἰκονομικῶς ἴσως εἰρηται, ἴν οἰκεία ἢ κόλασις καὶ κατάλληλος ἢ τῆ κολαζομένη ψυχῇ, νοητὴ καὶ ἄυλος τῆ ἄυλω καὶ ἄσωμάτω· οὕτω γὰρ ἀλλήλοις τε καὶ τῆ ἀληθείᾳ συμφωνήσαντες δόξαν ὁμόφωνον ἀναπέμψομεν τῆ αὐτοαληθείᾳ Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν (Decet ergo, ut nos quidem censemus, purgatorium illum ignem, qui a doctoribus vestris statim post obitum esse dicitur, in mysticum modum potius interpretari, non autem ut corporeum quidpiam accipere, etsi illi temporibus cedentes id forte asseruerint: quo fit ut anima crucianda congruam accommodatamque luat poenam, spiritualis ut est materiaeque expertem, materiae expertem et incorpoream. Hoc enim pacto inita inter nos et cum ipsa veritate consensione, unanimem laudem ei referemus, qui est ipsamet veritas, Christo Deo nostro, quem decet omnis gloria, honor et adoratio, cum aeterno suo Patre et sanctissimo Spiritu, nunc et semper et in saecula saeculorum, amen)», in MARCO, *Oratio II*, n.23.X, 102-103. Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 162; N. CONSTAS, «"To Sleep, Perchance to Dream"», 117; ID., «Mark Eugenikos», 457.

Quest'appello dei greci fu parzialmente preso in considerazione dai latini nella composizione del Decreto sull'unione *Laetentur caeli*, che nella formula sui novissimi non contiene nessuna menzione sulla materialità del fuoco del purgatorio, ma anche non dice che questo fuoco è allegorico come volevano i bizantini⁵³².

È degno di nota che nel Medioevo malgrado l'insegnamento sulla materialità del fuoco del purgatorio fosse corrente nella Chiesa latina, esso non fu mai dogmatizzato nei documenti ufficiali⁵³³. Dunque, la possibilità di trattare il fuoco del purgatorio come allegoria o piuttosto come metafora non è esclusa per la teologia cattolica odierna⁵³⁴.

⁵³² Cf. *DH* 1304-1306.

⁵³³ Cf. Y. CONGAR, «Che sappiamo del purgatorio?», 107-108.

⁵³⁴ Cf. Y. CONGAR, «Il purgatorio», 255-259.270; ID., «Che sappiamo del purgatorio?», 108-109; J. RATZINGER, *Escatologia*, 238; G.L. MÜLLER, «Fegfeuer. IV», 1207; T. ŠPIDLÍK, «*Maranathà*», 190-191.200-205 A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 567-571.

CAPITOLO X

La fede dei bizantini riguardo alla sorte dei defunti secondo Marco di Efeso

1. La sfida di Giovanni di Torquemada

Il 27 giugno 1438, Giovanni di Torquemada, maestro del Sacro Palazzo, intervenne con la sua *Latinorum responsio ad libellum a graecis exhibitum circa purgatorium ignem* che costituisce il terzo dei cinque discorsi presentati da ambedue le delegazioni durante i dibattiti sui novissimi a Ferrara. All'inizio di quest'orazione, egli mise in rilievo che, durante le discussioni precedenti, i greci avevano soltanto criticato e negato gli argomenti della delegazione latina a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio ed avevano evitato di dichiarare la loro posizione riguardo alla sorte dei defunti¹. Perciò il teologo latino esortò i bizantini a chiarire il loro insegnamento e pose loro una serie di domande, formulandole nel modo seguente:

vi preghiamo e chiediamo, come abbiamo chiesto prima, di dire apertamente quale credenza (δόξαν) avete riguardo alle anime dei santi che sono coscienti di nessuna colpa, che, come voi dite, sono degne della vita eterna (αἰδίου ζωῆς), e che dopo il trasferimento (μετανάστασιν) da qui subito vengono prese in cielo? E ugualmente anche come credete riguardo agli empi (ἀσεβῶν) e quelli che lasciano la vita in peccati mortali (ἐν τοῖς θανασίμοις ἁμαρτήμασιν ἀποβιούντων)? Se queste anime immediatamente scendono nell'ade (εἰς τὸν ἄδην καταβαίνουσιν) essendo eternamente punite, oppure le anime dei santi e di quelli che non sono tali necessariamente attendono l'ultimo giorno del giudizio (ἐσχάτην ἡμέραν τῆς κρίσεως) e della risurrezione di tutti (πάντων

¹ Cf. TORQUEMADA, *Oratio*, n.2, 33; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 24; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285.

ἀνάστασιν)? E certamente riguardo allo stato intermedio (μέσης τάξεως), in quale modo dunque le medesime anime si liberano (su ciò noi proprio siamo in disaccordo), poiché non avete detto niente chiaramente, vi preghiamo di farci sapere chiaramente che pensate di queste anime che, voi dite, non saranno sottoposte al castigo eterno (αἰωνίῳ κολάσει)? Se frattanto loro soffrono di una certa pena e allora di quale specie di essa? Forse soltanto la dilazione della visione divina (ἀναβολὴν τῆς θείας θεωρίας) oppure un certo castigo sensibile? E come patiscono? Se a causa di tortura e allora di quale specie di essa? Forse a causa di prigione oppure di oscurità oppure di ignoranza (εἰρκτῆς ἢ γνοφου ἢ ἀγνοίας)? E se per l'ignoranza (ἀγνοίας), allora per quale specie di essa oppure di che cosa? Dunque, se dopo essere state purificate oppure dopo essere state sciolte, le anime subito vengono prese in cielo [...]»²

² «δεόμεθα καὶ ἐξαιτοῦμεν, ὡς καὶ πρῶτον ἠτήσαμεν, ἵνα φανερώς λέγητε, ποίαν ἔχετε δόξαν περὶ ψυχῶν τῶν ἁγίων τῶν οὐδεμιᾶς κηλίδος ἐαυταῖς συνειδυῶν, ἃς ἀξίας εἶναι λέγετε τῆς αἰδίου ζωῆς, πότερον μετὰ τὴν ἐνθένδε μετανάστασιν ἐξαιφνης ἀρπάζονται εἰς τὸν οὐρανόν; Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἐν τοῖς θανασίμοις ἁμαρτήμασιν ἀποβιούντων τί δοξάζετε; πότερον εὐθέως αὐτῶν αἱ ψυχαὶ εἰς τὸν ἄδην καταβαίνουνσιν αἰωνίως τιμωρηθῆσόμεναι, ἢ καὶ τῶν ἁγίων καὶ τῶν μὴ τοιούτων αἱ ψυχαὶ τὴν ἐσχάτην ἡμέραν τῆς κρίσεως καὶ τὴν πάντων ἀνάστασιν ἀναγκαίως ἐκδέχονται; Περί μὲν οὖν τῆς μέσης τάξεως ποίῳ δὴ τρόπῳ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ ἀπολύονται (περὶ οὗ καὶ διαφερόμεθα), ἐπειδὴ σαφὲς οὐδὲν εἰρήκατε, δεόμεθα μανθάνειν σαφῶς, τί περὶ τῶν τοιούτων ψυχῶν φρονεῖτε, ἃς οὐ τῇ αἰωνίῳ κολάσει ὑποβάλλεσθαι λέγετε; πότερον τιμωρίαν τινὰ πάσχουσι τέως καὶ ποίαν δὴ ταύτην; Ἔρα μόνην ἀναβολὴν τῆς θείας θεωρίας ἢ ποινὴν τινα αἰσθητὴν; Καὶ πῶς πάσχουσιν; Εἰ διὰ βασάνου, καὶ ποίου δὴ τούτου; Ἔρα εἰρκτῆς ἢ γνοφου ἢ ἀγνοίας; Εἰ δὲ δι' ἀγνοίας, ποίας δὴ ταύτης, ἢ ποίων πραγμάτων; Πότερον δὲ μετὰ τὸ κεκαθάρθαι ἢ ἀπολελύσθαι τὰς ψυχὰς εὐθέως αἴρονται εἰς τὸν οὐρανόν [...]; (sicut in prima nostra scriptura postulavimus, ut declararetis: quid creditis de sanctorum animabus et nullius noxae consciis, quas dignas dicitis esse vita aeterna, an immediate post hanc vitam in caelum recipiantur, et an animae decedentium in peccato mortali statim aeternis inferni supplicis crucientur, an vero illas et istas ultimi iudicii diem, quando erit generalis omnium resurrectio expectare oporteat; in medio vero animarum, quare circa modum, quo hae animae mediae a peccatis solvuntur, nobiscum differtis. Sed quoniam ne hunc <quidem> modum clare aperuistis, rogamus, ut sigillatam mentem vestram elucidetis, an tales animae, quas aeternae vindictae non subdi dicitis, aliquam interim pati<a>ntur poenam et quam, an tantum dilationem visionis divinae, an poenam aliquam sensibilem, videlicet an per cruciatum et quem, an carcerem, an caliginem, an ignorantiam; et si per ignorantiam, cuius rei vel quarum rerum illa est? An, postquam istae mediae animae purgatae vel absolutae fuerint, statim assumantur in caelum [...])», in TORQUEMADA, *Oratio*, n.2, 33-34. Cf. A. D'ALEA, «La question du Purgatoire», 24-25; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 285.

Il rimprovero di Torquemada all'indirizzo dei bizantini che loro non volessero esporre la loro credenza sugli *eschata* non era infondato. In realtà i delegati greci evitarono di menzionare la loro dottrina perché il basileus Giovanni VIII rigorosamente aveva proibito loro di farlo, perciò, perfino dopo l'appello dei latini, per un certo tempo, Marco d'Efeso seguì quest'ordine e rifiutò di discutere l'insegnamento della sua Chiesa sulla sorte dei defunti³. Dopo un paio di giorni, l'imperatore finalmente permise di chiarire la posizione dei bizantini sui novissimi ed incaricò il metropolita di Efeso di preparare la presentazione ufficiale a nome della sua Chiesa che entrò nella storia come *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altere ad latinis responsio in que veram ecclesiae graecae doctrinam exponit (Oratio altera)*⁴. In seguito, affrontando le quattordici domande composte dall'arcivescovo Andrea di Rodi⁵ con la *Responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis*, l'Efesino sviluppò ed approfondì le idee espresse nella sua *Oratio altera*⁶. Il grande valore teologico di queste orazioni di Marco Eugenio venne riconosciuto non soltanto dagli ortodossi ma anche dagli autori cattolici. Per esempio Joseph Gill, gesuita e insigne studioso della storia del Concilio di Firenze, le caratterizzò come «degne di meraviglia»⁷.

2. La dilazione della ricompensa dei defunti fino all'ultimo

Al fine di far conoscere alla delegazione latina la dottrina escatologica della Chiesa bizantina, Marco Eugenio, il portavoce principale della delegazione greca, compose la prima parte della sua *Oratio altera* che esaminava *in primis* la questione dello stato intermedio dei defunti.

2.1 *La definizione del metropolita Marco dello stato intermedio*

Egli espone la dottrina sulla dilazione della ricompensa fino alla risurrezione e all'ultimo giudizio sia per i santi che per gli empi, che da

³ Cf. SYROPOULOS, V.32, 286-287; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 50; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Ferrara», 421-422.

⁴ Cf. SYROPOULOS, V. 37, 290-291; E. CANDAL, «Processus discussionis», 315-318; J. DECARREAU, *Les grecs au Concile*, 52.

⁵ Per l'elenco di quattordici domande della delegazione latina cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 41; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261-1262.

⁶ Cf. SYROPOULOS, V.37, 290-291; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261-1262; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-325.

⁷ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 146.

secoli era considerata dai latini come *error Graecorum*⁸, e la presentò come l'insegnamento corrente e ufficiale della sua Chiesa⁹. Vassa Kontouma giustamente apprezza questo documento come «il testo di carattere dogmatico più preciso e più completo che Bisanzio ha consegnato sulla questione»¹⁰.

Così, nell'*Oratio altera* il metropolita d'Efeso proclamava:

Noi affermiamo che né i giusti hanno ottenuto completamente (οὔτε τοὺς δικαίους ἀπειληφέναι τελέως) la loro propria sorte (κλήρῳ) e quel beato stato (μακαρίαν ἐκείνην κατάστασιν) per il quale si sono preparati qui per mezzo delle proprie opere, né i peccatori (ἁμαρτωλοὺς) sono stati portati subito dopo la morte nel castigo eterno (εἰς τὴν αἰώνιον ἀπάγεσθαι κόλασιν) nel quale loro saranno tormentati eternamente (βασανισθήσονται αἰδίως), ma entrambe queste cose ci saranno necessariamente dopo quell'ultimo giorno del giudizio (ἐσχάτην ἐκείνην ἡμέραν τῆς κρίσεως) e della risurrezione di tutti (πάντων ἀνάστασιν), infatti, ora gli uni e gli altri stanno in posti convenienti (ἐν τοῖς προσήκουσι τόποις) [...] né quelli ottengono in possesso il Regno (κληρονομίαν τῆς βασιλείας) e i beni (ἀγαθὰ) «che occhio non vide né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo»¹¹, né questi sono già stati consegnati ai tormenti e al bruciare nel fuoco inestinguibile (ἐν ἀσβέστῳ πυρὶ). Questo teniamo non solo come quello che da principio è trasmesso dai padri (παρὰ τε τῶν πατέρων ἡμῶν ἄνωθεν παραδεδομένον ἔχομεν) ma che facilmente possiamo mostrare dalle stesse Sacre Scritture¹².

⁸ Cf. PANTALEONE, *Tractatus*, 511A; TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 286.

⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.3-11, 61-70.

¹⁰ «le texte à caractère dogmatique le plus précis et le plus complet que Byzance ait livré sur la question», in V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 475.

¹¹ Cf. 1Cor 2,9.

¹² «Ἡμεῖς οὔτε τοὺς δικαίους ἀπειληφέναι τελέως τὸν ἴδιον κλήρῳ φαμεν καὶ τὴν μακαρίαν ἐκείνην κατάστασιν, πρὸς ἣν ἐντεῦθεν διὰ τῶν ἔργων ἑαυτοὺς παρεσκεύασαν, οὔτε τοὺς ἁμαρτωλοὺς αὐτίκα μετὰ τὸν θάνατον εἰς τὴν αἰώνιον ἀπάγεσθαι κόλασιν, ἐν ᾗ βασανισθήσονται αἰδίως, ἀλλ' ἅμφω ταῦτα μετὰ τὴν ἐσχάτην ἐκείνην ἡμέραν τῆς κρίσεως καὶ τὴν ἀνάστασιν πάντων ἀναγκαίως γενήσεσθαι· τὸ δὲ νῦν ἔχον, εἶναι μὲν ἑκατέρους ἐν τοῖς προσήκουσι τόποις [...] οὔτε δὲ τὴν κληρονομίαν τῆς βασιλείας ἐκείνους ἀπολαβεῖν καὶ “ἃ ὄφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, οὔτε οὐς ἤκουσεν, οὔτε νοῦς ἀνθρώπου ἐνετυπώσατο ἀγαθὰ”, οὔτε τούτους ταῖς αἰωνίοις ἤδη παραδεδοσθαι βασάνοις καὶ ἐν ἀσβέστῳ πυρὶ κατακαίεσθαι. Καὶ τοῦτο παρὰ τε τῶν πατέρων ἡμῶν ἄνωθεν παραδεδομένον ἔχομεν καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν παραστήσαι ῥαδίως δυνάμεθα (Profitemur ergo, nec iustos perfecte consecutos esse propriam suam sortem et beatam illam conditionem, ad quam in hac vita per opera sese praepararunt, nec improbos statim post obitum aeterno addici supplicio, quo in perpetuum cruciabuntur; sed ambo haec post extremam illam iudicii diem omniumque resurrectionem plane eventura esse;

Questa descrizione e anche gli argomenti che Eugenio propose in seguito a favore di essa mostrano analogie con il pensiero dell'arcivescovo Simeone di Tessalonica, un fervente oppositore dell'unione con i latini, che era morto dieci anni prima del Concilio di Ferrara-Firenze, perciò non è sorprendente che il metropolita Marco anche se approfittò delle sue opere, non le menzionò durante gli incontri con i latini¹³.

2.2 *La prova principale a favore della dottrina sulla dilazione della ricompensa*

L'Efesino affermò che la prova principale a favore dell'insegnamento sulla dilazione della retribuzione dei defunti si trovava nelle *Quaestiones ad Antiochum duces*, un'opera che da secoli era stata tradizionalmente attribuita ad Atanasio Magno, arcivescovo d'Alessandria, e che in realtà era stata composta nella prima metà del VIII secolo da un compilatore ignoto¹⁴. È interessante che, presentando le *Quaestiones ad Antiochum*, Marco Eugenio non menzioni chiaramente la paternità di Atanasio di Alessandria e le caratterizzi come «certe antichissime risposte che hanno il titolo: *Del celebre Atanasio al principe Antioco*»¹⁵. Egli si riferì alle questioni XX e XXI. Alla questione ventesima: «Che cosa dunque? I giusti hanno ricevuto i beni e i peccatori il castigo? (Τί οὖν; ἀπέλαβον οἱ δίκαιοι τὰ ἀγαθὰ καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὴν κόλασιν;)»¹⁶ venne data tale risposta:

nunc autem utrosque degere in idoneis locis [...] Neque tamen illos adeptos esse regni hereditatem eaque bona, quae "nec oculus vidit, nec auris audivit, nec animus hominis effinxit"; neque hos aeternis iam addictos esse supplicii igneque inextinguibili exuri. Atque hanc doctrinam non solum a patribus nostris antiquitus acceptam tenemus, verum etiam ex ipsis divinis Scripturis comprobare facile possumus», in MARCO, *Oratio II*, n.3, 61-62. Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 141-142; V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 474-475.

¹³ Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 844-845; ID., *Dialogus contro haereses*, 117; ID., *Expositio divini*, 800; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 286.

¹⁴ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.4, 63. Sulla paternità e sulla datazione delle *Quaestiones ad Antiochum duces* cf. M. RICHARD, «Les véritables», 55-56; G. DAGRON, «La perception d'une différence», 89; ID., «Holy Images and Likeness», 32, no.66; ID., «L'ombre d'un doute», 61-62, no.21; C. MACÉ, «Les Quaestiones ad Antiochum», 121-122.142-143.149-150.

¹⁵ «ἀρχαιοτάταις τισὶν ἀποκρίσεσιν ἐπιγραφὴν ἔχουσιν: Ἀθανασίου τοῦ πάνυ πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα», in MARCO, *Oratio II*, n.4, 63.

¹⁶ MARCO, *Oratio II*, n.4, 63. Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609.

In nessun modo (Οὐδαμῶς). Infatti, allo stesso modo la medesima gioia (χαρά), che le anime dei santi hanno ora, è il godimento parziale (μερικὴ ἀπόλαυσις), come anche l'afflizione (λύπη), che hanno i peccatori, è il castigo parziale (μερικὴ κόλασις). Come il re fa venire i suoi amici (φίλους) a pranzo insieme a lui, allo stesso modo anche i medesimi condannati alla pena: certamente quelli che sono stati chiamati a pranzo sono nella gioia davanti alla casa del re fino all'ora del pranzo; e allora i condannati, che sono rinchiusi nel carcere (ἐν φυλακῇ), esistono nell'afflizione fin tanto che è uscito il giudice. Dunque bisogna ragionare in questo modo riguardo alle anime che ci precedono là, parlo appunto dei giusti (δικαίων) e dei peccatori (ἁμαρτωλῶν)¹⁷.

Lo stesso pensiero sulla dilazione della ricompensa perfetta per i defunti fino alla parusia s'incontra anche nella Questione ventunesima delle *Quaestiones ad Antiochum*. Il metropolita Marco non perse l'occasione di citarla nella sua *Oratio altera* e lo fece nel modo seguente: «nessuno [...] è entrato né nel Regno né nella geenna (οὐδεις [...] οὔτε ἐν βασιλείᾳ, οὔτε ἐν γεέννῃ εἰσελήλυθε)»¹⁸.

2.3 *Le prove scritturistiche*

In seguito, si riferì alla Sacra Scrittura e propose dodici passi biblici che, secondo il suo parere, provavano che i defunti avrebbero avuto la retribuzione finale soltanto dopo la risurrezione e l'ultimo giudizio: Mt

¹⁷ «Οὐδαμῶς. ὅμως δὲ αὐτὴ ἡ χαρά, ἣν ἔχουσι νῦν αἱ τῶν ἀγίων ψυχαί, μερικὴ ἀπόλαυσις ἐστίν, ὡσπερ καὶ ἡ λύπη, ἣν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἔχουσι, μερικὴ κόλασις. Ὡσπερ μεταστέλλεται βασιλεὺς φίλους αὐτοῦ ἐπὶ τῷ συναριστῆσαι αὐτῷ, ὡσαύτως καὶ καταδίκους ἐπὶ τῷ κολάσαι αὐτούς, καὶ οἱ μὲν εἰς τὸ ἀριστον κληθέντες ἐν χαρᾷ εἰσὶν ἔμπροσθεν τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως ἕως τῆς ὥρας τοῦ ἀρίστου, οἱ δὲ κατάδικοι, ἐν φυλακῇ ἀποκεκλεισμένοι, ἐν λύπῃ ὑπάρχουσιν ἕως ἐξέλθῃ ὁ κριτής. οὔτω δεῖ λοιπὸν νοεῖν περὶ τῶν ἐκεῖσε ἀφ' ἡμῶν προλαβουσῶν ψυχῶν, λέγω δὴ δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν (Nequaquam. Ipsum tamen gaudium, quo fruuntur sanctorum animae, pars est illorum felicitatis, ut tristitia, quam habent peccatores, pars est illorum supplicii. Quemadmodum si suos amicos accerserit imperator, ut secum prandeant, damnatos vero ut puniantur, illi quidem ad prandium vocati laetantur ante domum imperatoris, donec venerit hora prandii; damnati vero, in custodia inclusi, in moerore degunt, usque dum veniat iudex: sic sentiendum est de animabus quae ante nos illuc discesserint, iustorum inquam et peccatorum)», in MARCO, *Oratio II*, n.4, 63. Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 288.

¹⁸ MARCO, *Oratio II*, n.4, 63. Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum*, 609; I. BULOVIČ, *Τό μυστήριον*, 464.

25,34-41; Mt 8,29; Mt 25,1; Mt 25,14-30; 2Cor 5,10; 2Tm 4,6-8; 2Ts 1,6-10; Eb 11,39-40; Mt 20,1-8; Ap 6,9-11; 1Cor 15,23-24; Mt 13,43¹⁹.

Citando il brano di Mt 25,31-46, che contiene la parabola sul giudizio finale, l'Efesino rilevò che dal suo contenuto si poteva concludere in modo univoco che soltanto con l'ultimo giudizio, e mai prima, i giusti riceveranno in possesso «il Regno (βασιλείαν)»²⁰ e gli empi saranno condannati al «fuoco eterno (πῦρ τὸ αἰώνιον)»²¹. Egli esclamò:

Ma quale necessità c'è e del giudizio (κρίσεως) e della risurrezione degli stessi corpi (σωμάτων αὐτῶν ἀναστάσεως) e della venuta del Giudice sulla terra (ἐπὶ γῆς τοῦ κριτοῦ παρουσίας) e di quello tremendo e universale spettacolo (φοβεροῦ ἐκείνου καὶ παγκοσμίου θεάτρου), se prima di quel giorno ciascuno riceve secondo i meriti?²²

Inoltre, nello spirito di Giovanni Crisostomo e di Andrea di Cesarea il portavoce greco commentò le parole di Eb 11,39-40: «Tutti questi, pur approvati a causa della fede, non ottennero le cose promesse (οὐκ ἔκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν), avendo Dio predisposto per noi qualcosa di meglio, affinché non senza di noi arrivassero alla perfezione (μὴ χωρὶν ἡμῶν τελειωθῶσιν)», e il brano di Ap 6,9-11 che contiene la descrizione della visione delle anime dei martiri che stanno sotto l'altare, ricevono un vestito bianco e devono «pazientare (ἀναπαύσονται) ancora un poco, finché non si completi il numero (πληρωθῶσιν) dei loro compagni e fratelli (Ap 6,11)»²³. Egli affermava che tutti i santi aspettano la parusia del Signore per arrivare alla perfezione: così come i giusti dell'Antico Testamento attendevano gli apostoli, gli apostoli erano in attesa dei martiri e adesso tutti i santi aspettano insieme l'ora in cui il loro ultimo confratello entrerà «nel bel vigneto della Chiesa (εἰς τὸν καλὸν ἀμπελῶνα τῆς ἐκκλησίας)»²⁴. Continuando a esaminare questi brani, Marco Eugenio pose la giusta

¹⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.5-6, 63-66; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 73; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 288.

²⁰ Cf. Mt 25,34; MARCO, *Oratio II*, n.5, 63-64.

²¹ Cf. Mt 25,41; MARCO, *Oratio II*, n.5, 64.

²² «Τίς δὲ καὶ χρεῖα τῆς κρίσεως ἢ καὶ τῆς τῶν σωμάτων αὐτῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς ἐπὶ γῆς τοῦ κριτοῦ παρουσίας καὶ τοῦ φοβεροῦ ἐκείνου καὶ παγκοσμίου θεάτρου, εἰ πρὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἑκάτεροι τὰ κατ' ἀξίαν ἀπέλαβον; (Imo vero cur opus foret iudicio vel ipsa corporum resurrectione et secundo in terram iudicis adventu, necnon tremendo illo universalique spectaculo, si ante diem illam utriusque pro suo quisque merito mercedem accipissent?)», in MARCO, *Oratio II*, n.5, 64.

²³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.6, 65-66; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, 192-193; ANDREA DI CESAREA, *Commentarius in Apocalypsin*, 271-272.

²⁴ MARCO, *Oratio II*, n.6, 66. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 288.

domanda: «Inoltre, se loro hanno già ottenuto i premi perfetti (τελείων ἂν ἐπέτυχον ἄθλων), essendo imperfetti (ἀτελεῖς ὄντες) e proprio come tagliati a metà (ἡμίτομοι) e privati del corpo (σώματος ἐλλιπεῖς), che cosa loro attendono di prendere d'incorruttibile (ἄφθαρτον) dopo la risurrezione?»²⁵.

Egli notava, riferendosi al passo di 2Cor 5,10, che durante la vita terrena ciascuno ha compiuto le sue opere buone e cattive, essendo l'essere umano intero, composto dall'anima e dal corpo, perciò è giusto che la ricompensa perfetta appartenga all'uomo integro e non a una sua singola parte e che tutti i defunti la riceveranno soltanto dopo la risurrezione del corpo, quando di nuovo raggiungeranno lo stato di unità e di integrità²⁶.

2.4 Gli argomenti scritturistici

Un pensiero simile s'incontra anche nell'*Oratio VII. Funerbris in laudem Caesarii fratris* di Gregorio di Nazianzo che Marco di Efeso portò tra le prove patristiche che sostenevano la credenza sulla dilazione del premio per i defunti fino alla risurrezione²⁷. Difatti il grande padre cappadoce aveva insegnato che ogni anima pia, dopo essere stata separata dal corpo nella morte «subito è giunta a percepire e a contemplare il bene che l'attende (εὐθύς μὲν ἐν συναισθήσει καὶ θεωρία τοῦ μένοντος αὐτὴν καλοῦ γενομένη)»²⁸, ma soltanto dopo la risurrezione, quando di nuovo sarà unità con

la sua parente, cioè la carne (συγγενὲς σαρκίον) [...] la rende insieme con sé coerede della gloria di lassù (τούτῳ συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης). E come aveva partecipato alle sue sofferenze a causa del suo esserle naturalmente congiunta, così la rende partecipe anche delle sue gioie (τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν) [...] essendo divenuta una cosa sola con lei, un solo spirito, un solo pensiero, un solo dio (σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ

²⁵ «καὶ πῶς γάρ, ἀτελεῖς ὄντες καὶ οἷον ἡμίτομοι καὶ τοῦ σώματος ἐλλιπεῖς, ὁ προσλαβεῖν ἐκδέχονται μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄφθαρτον, τῶν τελείων ἂν ἐπέτυχον ἄθλων; (Nam qui fieri possit, imperfecti ut sunt et quasi dimidiati corporisque expertes [nam rursus post resurrectionem illud sumpturi sunt incorruptibile], ut perfecta nacti sint praemia?)», in MARCO, *Oratio II*, n.6, 66. Cf. N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 455.458.

²⁶ MARCO, *Oratio II*, n.6, 65. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 288; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 455.

²⁷ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.7, 67; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio VII*, n.21, 781-784.

²⁸ MARCO, *Oratio II*, n.7, 67; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio VII*, n.21, 781.

θεός), perché è stato assorbito dalla vita ciò che era mortale e passeggero (καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος)²⁹.

Le altre quattro citazioni dei testi patristici sui quali l'Efesino si appoggiò nell'*Oratio altera*, per sviluppare la dottrina sulla dilazione della ricompensa per i morti, sono: *Homilia VI de statuis ad populum antiochenum habitae*³⁰ e *Adversus Judaeos. Oratio VI*³¹ di Giovanni Crisostomo, l'*Oratio XVI. In patrem tacentem propter plagam grandinis*³² e l'*Oratio XL. In Sanctum Baptisma* di Gregorio di Nazianzo³³.

Tra tutti questi testi la testimonianza più rilevante che consentì al metropolita Marco d'affermare che «dopo la risurrezione e il giudizio c'è la ricompensa (μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν κρίσιν τὴν ἀνταπόδοσιν εἶναι) [...], che assolutamente prima non accade»³⁴ è il brano dell'*Oratio XVI* di Gregorio il Teologo, che affermava, descrivendo l'ultimo giudizio:

Coloro che commisero buone azioni avanzeranno verso la risurrezione della vita, che ora è nascosta in Cristo (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ νῦν κρυπτομένης), ma in seguito sarà con lui manifestata; coloro invece che commisero cattive azioni, avanzeranno verso la risurrezione del giudizio (εἰς ἀνάστασιν κρίσεως), dal quale sono già stati condannati, poiché non hanno creduto che esso esistesse e fosse presieduto dal Logos che giudica. Gli uni li accoglierà una luce ineffabile e la contemplazione della santa e regale Trinità (ἄφραστον φῶς διαδέξεται καὶ ἡ τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς θεωρία Τριάδος) che risplende in modo più chiaro e più puro (ἐλλαμπούσης τρανότερόν τε καὶ καθαρώτερον), e che si congiunge completamente alla mente tutta,

²⁹ «τὸ συγγενὲς σαρκίον [...] τοῦτω συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης· καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ μετέσχε διὰ τὴν συμφύτιαν, οὕτω καὶ τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν [...] γενομένη σὺν τοῦτω ἔν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός, καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος (cum cognatam carnem [...] tum demum eam quoque ad gloriae caelestis hereditatem secum admissuram; et quemadmodum ob naturae coniunctionem aerumnarum ipsius particeps fuerat, sic etiam iucunditates suas cum ipsa communicaturam [...] cum eo unum effectam, et spiritum et mentem et deum, absorpto nimirum a vita eo, quod mortale et caducum erat)», in MARCO, *Oratio II*, n.7, 67; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio VII*, n.21, 781-784. La traduzione italiana viene citata secondo l'edizione GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 7*, n.21, 272-273.

³⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.8, 67-68; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae XXI de statuis*, n.3, 85.

³¹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.8, 68; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus Judaeos*, n.1, 904.

³² Cf. MARCO, *Oratio II*, n.9, 68; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XVI*, n.9, 945.

³³ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.9, 68-69; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XL*, n.45, 424.

³⁴ «μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν κρίσιν τὴν ἀνταπόδοσιν εἶναι [...], ὡς πρότερον πάντως οὐ γενομένην (mercedem nimirum statuens post resurrectionem et iudicium, ut quae prius reddita omnino non fuerit)», in MARCO, *Oratio II*, n.9, 69.

contemplazione nella quale soltanto io ritengo che consista il regno dei cieli (βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι); per gli altri sarà un tormento (ἄλλων βάσανος) fra gli altri, o piuttosto più degli altri, l'esser stati rigettati da Dio e la vergogna per chi ne è consapevole, che non ha limite. Ma queste cose avverranno in seguito (Καὶ ταῦτα μὲν ὕστερον)³⁵.

2.5 *Il riassunto delle prove sulla dilazione della retribuzione*

In sintesi le prove scritturistiche e patristiche sulle quali Marco d'Efeso si basò per la difesa della credenza nella dilazione del premio per i defunti, le si può raggruppare in tre argomenti principali:

- 1) se si ammette che i defunti, subito dopo la morte, ricevano la ricompensa perfetta, questo comporta che perde qualsiasi senso e diventa soltanto una formalità la fede cristiana nel giudizio finale che verrà con la parusia del Signore;
- 2) la stessa presupposizione è anche in contraddizione con la dottrina della risurrezione e con la concezione antropologica che l'essere umano costituisca un'unità ileomorfica, in modo che soltanto nell'integrità dell'anima e del corpo, può raggiungere il suo stato definitivo;
- 3) la ricompensa perfetta per i defunti necessariamente ha carattere collettivo. Perciò il godimento dei giusti presuppone la dimensione di comunione, che sarà perfetta soltanto quando il numero dei santi sarà completo; e inoltre, intercedendo per i suoi confratelli vivi e rispondendo alle loro preghiere, i santi non possono godere completamente la visione di

³⁵ «Πορεύονται φησὶν οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ νῦν κρυπτομένης καὶ ὕστερον αὐτῷ συμφανερουμένης· οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες, εἰς ἀνάστασιν κρίσεως, ἦν ἤδη παρὰ τοῦ κρίνοντος αὐτοὺς λόγου οἱ μὴ πιστεύοντες κατεκρίθησαν. Καὶ τοὺς μὲν τὸ ἄφραστον φῶς διαδέξεται καὶ ἡ τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς θεωρίας Τριάδος, ἐλλαμπούσης τρανότερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὅλης ὅλης νοῦ μιγνυμένης, ἦν δὴ καὶ μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι· τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπερρίφθαι Θεοῦ καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδῶτι αἰσχύνῃ πέρας οὐκ ἔχουσα. Καὶ ταῦτα μὲν ὕστερον (Procedent, inquit, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, nunc quidem in Christo absconditae, verum postea simul cum ipso manifestandae; qui autem mala egerunt, in resurrectionem iudicii, quo etiam ii qui non credunt, a Verbo eos iudicante iam condemnati sunt. Atque illos quidem lux omni sermone praestantior excipiet, et sanctae regiaeque Trinitatis purius iam et clarius illuminantis, totamque se cum tota mente miscens, contemplatio, in qua ego vel sola praecipue regnum caelorum positum esse censeo; his autem, simul cum aliis, vel potius ante alia, istud restabit tormentum, abici nemp̄ a Deo, et conscientiae pudor, qui nullo fine claudatur. Verum haec posterius)», in MARCO, *Oratio II*, n.9, 68; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XVI*, n.9, 945. Cf. I. BULOVIČ, *Τό μυστήριον*, 463. La traduzione italiana cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 16*, n.9, 400-401.

Dio. Dall'altro lato l'assenza della comunione e il senso dell'estraniamento costituisce una delle caratteristiche del tormento dei dannati.

Si deve notare che, presentando queste argomentazioni, il metropolita Marco lasciò sempre uno spazio per il mistero dell'economia salvifica di Dio e disse che nella provvidenza divina esistono forse ragioni che sono nascoste alle creature. In particolare all'inizio della *Responsio ad difficultates et questiones* l'Efesino fece un breve riassunto di tutti gli argomenti che erano stati esposti nell'*Oratio altera* e rilevava:

dunque quello è probabilmente il giudicare di Dio che le anime non furono glorificate perfettamente senza i loro corpi, insieme con i quali loro lottarono (μηδὲ τὰς ψυχὰς δοξασθῆναι τελέως ἄνευ τῶν συνηθληκότων αὐταῖς σωμάτων); ma forse quello, che non conviene a ciascuno dei detti santi di ricevere le ricompense delle opere in privato e separatamente, ma di essere resi perfetti tutti insieme (ὁμοῦ πάντα τελειωθῆναι) secondo il divino apostolo³⁶ e di ricevere insieme le corone (κοινῇ τοὺς στεφάνους ἀπολαβεῖν) e di essere stati proclamati pubblicamente di fronte a tutte le creature (ἀνρρηθῆναι ἐπὶ πάσης τῆς κτίσεως); ma forse qualche altra cosa che viene stabilita secondo le ineffabili profondità dei giudizi di Dio (τάχα δὲ ἄλλο τι τοῖς ἀπορρήτοις βάθει τῶν τοῦ Θεοῦ κριμάτων διεγνωσμένον)³⁷

Queste ragioni consentirono a Marco Eugenio di proclamare che la sentenza che né i giusti sono ancora entrati nel Regno dei cieli, né i peccatori sono ancora condannati al castigo eterno, ma gli uni e gli altri sono in attesa dell'ultimo giudizio, costituisce «la pia dottrina della nostra Chiesa (τὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν εὐσεβὲς φρόνημα/ pia Ecclesiae nostrae sententia)»³⁸. Il portavoce bizantino partì da questa dottrina come premessa

³⁶ Cf. Eb 11,40.

³⁷ «εἶναι τάχα μὲν τὸ κεκρίσθαι παρὰ Θεῶ μηδὲ τὰς ψυχὰς δοξασθῆναι τελέως ἄνευ τῶν συνηθληκότων αὐταῖς σωμάτων, τάχα δὲ τὸ μὴ δεῖν ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἀγίων ἰδίᾳ καὶ παρὰ μέρος τοὺς μισθοὺς τῶν ἔργων ἀπολαμβάνειν, ἀλλ' ὁμοῦ πάντα τελειωθῆναι κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον καὶ κοινῇ τοὺς στεφάνους ἀπολαβεῖν καὶ ἀνρρηθῆναι ἐπὶ πάσης τῆς κτίσεως, τάχα δὲ ἄλλο τι τοῖς ἀπορρήτοις βάθει τῶν τοῦ Θεοῦ κριμάτων διεγνωσμένον (has probabiles causas diximus, sive quod Deus aequum duxerit animas non perfecta gloria cumulandas esse absque corporibus, quae simul cum ipsis certarunt, sive quod singulos illos sanctos nequaquam deceat singillatim ac vicissim operum praemia accipere, sed omnes una simul consummari secundum divinum Apostolum et coniunctim coronas adipisci et in praesentia totius universi proclamari, sive ob aliam aliquam causam, quam Deus noverit pro ineffabili iudiciorum suorum altitudine)», in MARCO, *Responsio*, n.1, 104-105. Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 42; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 288.

³⁸ MARCO, *Oratio II*, n.11, 69.

principale per esporre la credenza circa il destino sia dei santi che degli empi prima del giudizio finale.

3. La beatitudine dei giusti

3.1 *La descrizione dello stato dei beati*

Marco d'Efeso descrisse lo stato dei giusti dopo la morte e prima della parusia in un breve passaggio dell'*Oratio altera* che può essere considerato come la professione di fede riguardante lo stato intermedio dei defunti³⁹. Il suo testo, parlando dei santi, afferma:

certamente sono completamente esenti da fatica e liberi nel cielo con gli angeli e presso lo stesso Dio (μὲν ἀνέτους πάντη καὶ ἐλευθέρους ἐν τε τῷ οὐρανῷ μετὰ τῶν ἀγγέλων καὶ παρ' αὐτῷ τῷ Θεῷ), e certo nel paradiso (παραδείσῳ) dal quale cadde Adamo, e nel quale il buon ladrone entrò prima degli altri; e, infatti, in ogni occasione ci frequentano nei templi, nei quali li onorano, ed esaudiscono quelli che li invocano e intercedono davanti a Dio per loro, dopo aver ricevuto da Lui questo dono eccezionale, e per mezzo delle proprie reliquie fanno i miracoli (διὰ τῶν οἰκείων λειψάνων θαυματουργεῖν), e certamente godono la visione beatifica di Dio (μακαρίας ἀπολαύειν τοῦ Θεοῦ θεωρίας) e il fulgore, che viene mandato di là (ἐκεῖθεν ἐκπεπομένης αἴγλης), più perfettamente e più chiaramente che prima, essendo in vita [...] e certamente passano il tempo in gioia e contentezza (ἐν εὐφροσύνῃ πάσῃ καὶ θυμηδία διάγειν), già aspettando e solo non avendo nelle mani il Regno che gli fu promesso e i beni ineffabili (προσδοκῶντας ἤδη καὶ μόνον οὐκ ἐν χερσὶν ἔχοντας τὴν ἐπηγγελμένην αὐτοῖς βασιλείαν καὶ τὰ ἀπόρρητα ἀγαθὰ)⁴⁰.

³⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62.

⁴⁰ «τοὺς μὲν ἀνέτους πάντη καὶ ἐλευθέρους ἐν τε τῷ οὐρανῷ μετὰ τῶν ἀγγέλων καὶ παρ' αὐτῷ τῷ Θεῷ, καὶ δὴ κἀν τῷ παραδείσῳ, οὐ ἐξέπεσε μὲν ὁ Ἀδάμ, ἀντεισήχθη δὲ πρὸ τῶν ἄλλων ὁ εὐγνώμων ληστής, καὶ ἡμῖν δὲ ἐκάστοτε ἐπιχωριάζειν, ἐν οἷς τιμῶνται ναοῖς, καὶ τῶν ἐπικαλουμένων αὐτοὺς ἐπακούειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Θεῷ πρεσβεύειν, ἐξαιρέτον τοῦτο γέρας παρ' αὐτοῦ εἰληφότας, καὶ διὰ τῶν οἰκείων λειψάνων θαυματουργεῖν, καὶ μὴν καὶ τῆς μακαρίας ἀπολαύειν τοῦ Θεοῦ θεωρίας καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐκπεπομένης αἴγλης τελεώτερον τε καὶ καθαρώτερον ἢ πρότερον ἐν τῷ βίῳ τυγχάνοντας [...] καὶ τοὺς μὲν ἐν εὐφροσύνῃ πάσῃ καὶ θυμηδία διάγειν, προσδοκῶντας ἤδη καὶ μόνον οὐκ ἐν χερσὶν ἔχοντας τὴν ἐπηγγελμένην αὐτοῖς βασιλείαν καὶ τὰ ἀπόρρητα ἀγαθὰ (alteros quidem omnino quietos ac liberos in caelo cum angelis et coram ipso Deo, imo vero in paradiso, ex quo excidit Adam, in quem primus omnium introivit probus latro, nobiscum ubique conversantes qui ipsos invocaverint et pro eis apud Deum intercedentes, utpote eximio eiusmodi munere ab illo praeditos, miracula per proprias suas reliquias patrant, quin etiam beata perfruentes Dei visione et illo quod inde emittitur fulgore multo perfectius ac nitidius quam prius, dum vitam agerent [...]) Atque illos quidem summa potiri laetitia animique voluptate,

Proprio questa formula, che contiene la distinzione tra i termini *paradiso* (παράδεισος) e *Regno dei cieli* (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) nello spirito del patriarca Fozio, condizionò tutte le speculazioni successive sulla sorte dei beati che si trovavano nella prima parte dell'*Oratio altera*⁴¹, nelle sei delle quattordici domande della delegazione latina⁴² e nelle sei corrispondenti risposte della *Responsio ad difficultates et questiones* composte dal metropolita Marco⁴³. Ponendo le questioni in nome della delegazione latina, l'arcivescovo di Rodi Andrea Crisoberga chiese ai greci di chiarire e di spiegare più dettagliatamente i concetti chiave che venivano usati nella loro definizione sullo stato intermedio dei defunti, e da parte sua il metropolita Marco d'Efeso venne incontro a queste richieste con la sua *Responsio ad difficultates et questiones*⁴⁴.

Rispondendo alla prima domanda dei latini, Marco Eugenio propose una serie di metafore che avrebbero aiutato a descrivere con più precisione «il godimento e la beatitudine (ἀπόλαυσις καὶ μακαριότης/ *fruitiōnem ac beatitudinem*)»⁴⁵ dei santi prima della «restaurazione sperata (ἐλπίζομένην ἀποκατάστασιν/ *speratur restitutione*)»⁴⁶. Egli lo fece con i termini seguenti: «la visione di Dio (θεωρίαν Θεοῦ/ *Dei visionem*) [...] la partecipazione e la comunione con Dio (μετοχὴν καὶ κοινωσίαν Θεοῦ/ *Dei participationem communionemve*)»⁴⁷, lasciando sempre il sentimento che nessuno di questi concetti può esprimere il mistero dell'aldilà in modo esauriente⁴⁸.

3.2 *Il cielo come luogo di Dio*

La seconda questione dei latini chiedeva ai greci di spiegare che cosa sottintendessero, dicendo che ancora prima della *parusia* «i santi sono nel

expectantes iam ac propemodum prae manibus habentes promissum sibi regnum arcanaque bona», in MARCO, *Oratio II*, n.3, 62. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 286.289; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 156.162.198-199; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 453.

⁴¹ Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.3-11, 62-70.

⁴² Cf. A. D'ALES, «La question du Purgatoire», 41; A. MICHEL, «Purgatoire», 1261-1262.

⁴³ Cf. MARCO, *Responsio*, nn.1-7, 104-115.

⁴⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, nn.1-7, 104-115; SYROPOULOS, V.37, 290-291; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-325.

⁴⁵ MARCO, *Responsio*, n.1, 104.

⁴⁶ MARCO, *Responsio*, n.1, 104. Cf. I. BULOVIČ, *Τό μυστήριο*, 409.459.

⁴⁷ MARCO, *Responsio*, n.1, 104. Cf. I. BULOVIČ, *Τό μυστήριο*, 409-410; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 286; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 453.

⁴⁸ Cf. MARCO, *Responsio*, n.1, 104.

cielo presso Dio e con gli angeli (ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ σὺν τοῖς ἀγγέλοις εἶναι παρὰ τῷ Θεῷ τοὺς ἁγίους)»⁴⁹. Su di ciò Marco Eugenio replicava:

certamente *il cielo* (οὐρανόν) non è un qualche luogo fisico (οὐ σωματικόν τινα τόπον), lì, secondo noi, abitano gli angeli, ma è un luogo sovrasensibile e piuttosto spirituale (ὑπὲρ αἰσθησιν μᾶλλον καὶ νοητὸν τόπον), e in ogni caso se bisognasse denominare quel luogo, infatti, si direbbe parimenti come più confacente *il luogo di Dio* (Θεοῦ δὲ τόπον) [...] certamente quel luogo, essendo sopraccelste e sopramondano e spirituale e non fisico (ὑπερουράνιον τε καὶ ὑπερκόσμιον ὄντα καὶ νοητὸν καὶ ἀσώματον), come diciamo, contiene non solo gli angeli ma anche i santi, e secondo il costume lo chiamiamo *il cielo*, e in esso Dio si trova, si manifesta e agisce (καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι καὶ ἐνεργεῖν)⁵⁰.

Il portavoce bizantino sviluppò queste riflessioni, basandosi sul capitolo XIII. *De loco Dei* del libro I del trattato *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, e lo citò parecchie volte⁵¹. Giovanni Damasceno rifletteva sulla questione di come si potesse parlare di Dio immateriale e ineffabile, usando le categorie spaziali, in particolare il termine *luogo*, e diceva che «è detto “luogo di Dio (Τόπος Θεοῦ)” là dove la sua operosità (ἐνέργεια) diventa manifesta [...] è detto luogo di Dio (Τόπος Θεοῦ) quello che partecipa maggiormente della sua operosità e della sua grazia (πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ)»⁵².

⁴⁹ MARCO, *Responsio*, n.2, 105. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62; V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 473.

⁵⁰ «οὗν οὐ σωματικόν τινα τόπον τὸν οὐρανόν, οὗ οἰκοῦσιν οἱ ἄγγελοι καθ' ἡμᾶς, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ αἰσθησιν μᾶλλον καὶ νοητὸν τόπον, εἰ γε καὶ χρὴ τοῦτον τόπον ἀποκαλεῖν, Θεοῦ δὲ τόπον ὅμως οἰκειότατ' ἂν εἰρημένον [...] Τὸν οὖν τοιοῦτον τόπον, ὑπερουράνιον τε καὶ ὑπερκόσμιον ὄντα καὶ νοητὸν καὶ ἀσώματον, περιέχειν τε τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἁγίους φαμέν καὶ οὐρανόν ἐκ τῆς συνηθείας προσαγορευόμεν, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Θεόν καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι καὶ ἐνεργεῖν (caelum non esse locum aliquem corporeum, in quo angelos habitare censeamus, sed supersensibilem potius ac spiritualem locum, si quidem hunc liceat locum appellare; tamen Dei locus quam maxime proprie dicitur [...] Hoc igitur loco, qui supercaelestis est et supermundanus, intelligibilis et incorporeus, tam angelos quam santos contineri censemus, eum pro more recepto caelum appellantes, Deumque in eo potius, imo quam potissime et esse et manifestari et operari)», in MARCO, *Responsio*, n.2, 105. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 286; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 73-74.

⁵¹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.2, 105; GIOVANNI DAMASCENO, *La foi orthodoxe*, 208-211; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 73; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 452.

⁵² «Τόπος Θεοῦ λέγεται, ἐνθα ἐκδηλὸς ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται [...] Τόπος Θεοῦ λέγεται ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Dei locus id appellatur in quo eius actio exseritur [...] Dei locus is dicitur, qui uberius ipsius operationem et

Il metropolita Marco si riferì alla stessa opera damasceniana e anche a *De coelesti hierarchiae* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, trattando l'esistenza degli angeli⁵³. Egli scriveva che gli angeli, essendo creature spirituali, abitano nel soprammenzionato *luogo di Dio*, dove stanno alla presenza del suo Creatore, lo contemplano e lo lodano, però quando Dio li manda nel mondo materiale con diverse missioni, l'intensità della loro visione beatifica diminuisce⁵⁴. Poi, basandosi su quest'argomento, l'Efesino faceva un parallelo con lo stato dei giusti prima della parusia ed affermava che parimenti i santi non possono ancora godere la perfetta visione di Dio perché sono rivolti al mondo materiale, ascoltano le preghiere e fanno i miracoli⁵⁵. Perciò arrivava alla conclusione: «Infatti, la perfetta visione di Dio (τελεία τοῦ Θεοῦ θεωρία) e il godimento (ἀπόλαυσις) e il stare sempre con Lui (εἶναι πάντοτε σὺν αὐτῷ) è riservato soltanto a quel secolo, dopo che questo mondo passerà»⁵⁶.

3.3 *La visione beatifica*

Il concetto della «visione di Dio (Θεοῦ θεωρία)»⁵⁷ Marco Eugenio lo interpretò, affrontando la terza questione dei latini⁵⁸. La sua tesi principale riguardante la dottrina della «visione beatifica (μακαρίαν θεωρίαν)»⁵⁹ affermava che l'essenza di Dio rimane sempre incomprensibile e invisibile

gratiam participat)», in MARCO, *Responsio*, n.2, 105; GIOVANNI DAMASCENO, *La foi orthodoxe*, 208-211; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 452-453; V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 473. La traduzione italiana cf. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, 81.

⁵³ Cf. MARCO, *Responsio*, n.2, 106-107; PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchiae*, XV.1, 50-51; GIOVANNI DAMASCENO, *La foi orthodoxe*, 210-211.

⁵⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, n.2, 106-107; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 287; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 455-456.

⁵⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.2, 108; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 287; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 455-456.

⁵⁶ «Μόνῳ ἄρα τῷ αἰῶνι ἐκείνῳ μετὰ τὴν τοῦ κόσμου τούτου παρέλευσιν ἡ τελεία τοῦ Θεοῦ θεωρία τε καὶ ἀπόλαυσις καὶ τὸ εἶναι πάντοτε σὺν αὐτῷ τεταμίευται (In illud ergo dumtaxat aevum, postquam mundus hic praeterierit, perfecta Dei visio et fruitio atque iugis cu meo conversatio reservata est)», in MARCO, *Responsio*, n.2, 108. Cf. I. BULOVIC, *Τό μυστήριον*, 459; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 287.

⁵⁷ MARCO, *Responsio*, n.2, 108. Sulla dottrina della visione beatifica nella teologia bizantina cf. V. LOSSKY, «Le problème», 512-537; ID., *La visione di Dio*, 245-400; G.I. MANTZARIDES, *The Deification of Man*, 96-125; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 427-439.

⁵⁸ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 109-113; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 333; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 325.

⁵⁹ MARCO, *Responsio*, n.3, 109. Cf. M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 333.

per gli esseri creati⁶⁰. L'Efesino formulò questo postulato nel modo seguente:

nessun essere creato (οὐδεμία γενητὴ [...] φύσις), neanche gli stessi primi intelletti sopramondani (ὑπερκοσμίων νόων οἱ πρώτιστοι), può vedere oppure comprendere oppure conoscere l'essenza divina (θεϊαν οὐσίαν). Infatti, è naturale per quello che viene conosciuto secondo l'essenza, che per quanto sia conosciuto è compreso in base a quello che conosce, invece Dio non viene compreso da nessuno (ὕπ' οὐδενός δὲ ὁ Θεὸς περιλαμβάνεται), pertanto la sua natura è incomprendibile (φύσει γὰρ ἀκατάληπτος) [...] l'essenza di Dio è invisibile (ἀθεώρητος ἢ τοῦ Θεοῦ οὐσία) anche agli stessi angeli, ed è invisibile a tutti, ad eccezione del Logos Unigenito e dello Spirito Santo, dunque neanche ai santi questa è visibile mai né in questo secolo né nel futuro⁶¹.

Marco Eugenio appoggiò questa sentenza sui testi patristici che riteneva i più indicativi ed eloquenti. Egli si riferì a: *Adversus Eunomium* di Basilio di Cesarea⁶²; *De incomprendibili Dei natura, contra Anomoeos* di Giovanni Crisostomo⁶³, erroneamente considerata da Marco d'Efeso come una delle *Homiliae in Oziam* dello stesso autore⁶⁴; l'autentica *Omelia I delle Homiliae in Oziam seu de Seraphinis. In illud, Vidi Dominum*

⁶⁰ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 109.

⁶¹ «τὴν θεϊαν οὐσίαν ὄραν ἢ νοεῖν ἢ γινώσκειν οὐδεμία γενητὴ δύναται φύσις, οὐδ' αὐτοὶ τῶν ὑπερκοσμίων νόων οἱ πρώτιστοι· πέφυκε γὰρ τὸ κατ' οὐσίαν γινωσκόμενον, ἢ γνωστόν ἐστι, περιλαμβάνεσθαι ὑπὸ τοῦ γινώσκοντος· ὑπ' οὐδενός δὲ ὁ Θεὸς περιλαμβάνεται· φύσει γὰρ ἀκατάληπτος [...] ἀθεώρητος ἢ τοῦ Θεοῦ οὐσία καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῖς καὶ ἀπερίοπτος παντὶ πλὴν ἢ τῷ μονογενεῖ Λόγῳ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, οὐδ' ἄρα τοῖς ἁγίοις αὕτη θεωρητὴ κατ' οὐδένα τρόπον, οὔτε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον, οὔτε κατὰ τὸν μέλλοντα (divinam essentiam adspici vel cogitatione concipi vel cognosci ab ulla natura creata neutiquam posse, ne ab ipsis quidem praestantissimis inter supramundanas mentes. Etenim quod cognoscitur ut in se est, quatenus cognoscitur, a cognoscente comprehendatur oportet. Atqui Deus a nullo comprehenditur: est enim natura sua incomprehensibilis [...] Dei natura ne ab ipsis quidem angelis spectari potest, et cuiusquam obtutum extra Verbum unigenitum sanctumque Spiritum plane effugit, fieri nequit ut ullo modo cernatur a sanctis, sive in hoc saeculo sive in futuro)», in MARCO, *Responsio*, n.3, 109. 111. Cf. I. BULOVIC, *Τό μυστήριον*, 414; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 453.

⁶² Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 109; BASILIO DI CESAREA, *Contre Eunome*, I, n.1.14, 220-221; I. BULOVIC, *Τό μυστήριον*, 415.

⁶³ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 110; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sur l'incompréhensibilité*, III, 174-177; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 334.

⁶⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 110.

crisostomiane⁶⁵; *De beatitudinibus* di Gregorio di Nissa⁶⁶; una opera pseudo-agostiniana del XII secolo *Soliloquiorum animae ad Deum*⁶⁷; *Capita quinquies centena* di Massimo il Confessore⁶⁸ che nelle risposte dell'Efesino viene chiamata *Notionum scientificarum*⁶⁹; *Oratio XLV. In sanctum Pascha* di Gregorio di Nazianzo⁷⁰.

Vale la pena presentare alcuni di questi testi.

Così Basilio Magno nel trattato *Adversus Eunomium* si contrappose all'eterodosso insegnamento d'Eunomio, insistette sull'invisibilità e sull'incomprensibilità dell'essenza divina e sviluppò la dottrina che Dio si fa conoscere nella sua opera creatrice e nella sua economia salvifica, dicendo:

è logico che la sostanza in sé sia invisibile a tutti (οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντί), ad eccezione dell'Unigenito e dello Spirito Santo, e che noi prendiamo coscienza della sua bontà e sapienza perché ricondotti a lui dalle sue attività (ἐνεργειῶν) e perché attraverso le creature (διὰ τῶν ποιημάτων) noi pensiamo al creatore (ποιητῆν). Ciò che è conoscibile di Dio (γνωστὸν τοῦ Θεοῦ) è quello che Dio ha manifestato a tutti gli uomini (πᾶσιν ἀνθρώπους ὁ Θεὸς ἐφάνερωσεν)⁷¹.

Suo fratello Gregorio di Nissa espresse pensieri molto simili nella sesta omelia *De beatitudinibus*, egli affermava: «Che cosa sia mai nella sua

⁶⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 110; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homélies sur Ozias*, n.I.2, 54-55; I. BULOVIČ, *Tó μυστήριον*, 416.

⁶⁶ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 110; GREGORIO DI NISSA, GREGORIO DI NISSA, *De beatitudinibus*, VI, 140; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290.

⁶⁷ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 110-111; AGOSTINO, *Soliloquiorum animae ad Deum*, n.31, 889-890; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290.

⁶⁸ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 111-112; MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita quinquies centena*, n. I.7, 1180.

⁶⁹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 111.

⁷⁰ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 112; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XLV*, n.7, 632; I. BULOVIČ, *Tó μυστήριον*, 460.

⁷¹ «μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ πλὴν ἢ τῷ Μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητῆν ἐννοοῦντας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφάνερωσεν (quidem essentiam nulli nisi Unigenito ac Spiritui sancto cogitabilem esse; sed ab operationibus Dei subvectos nos, et per ea quae condita sunt conditorem intelligentes, sic bonitatem ac sapientiam eius percipere. De Deo enim notum est, quod cunctis hominibus Deus manifestavit)», in MARCO, *Responsio*, n.3, 109; BASILIO DI CESAREA, *Contre Eunome*, n. I.14, 220-221. Cf. I. BULOVIČ, *Tó μυστήριον*, 415.431. La traduzione italiana viene presentata secondo l'edizione BASILIO DI CESAREA, *Contro Eunomio*, n. I.14, 193.

essenza (καθ' οὐσίαν) la natura divina (θεία φύσις) in se stessa supera ogni comprensione concettuale (πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας)»⁷².

Nondimeno il testo principale che il metropolita Marco citò parecchie volte per provare la dottrina sull'invisibilità della sostanza divina fu la prima omelia delle *Homiliae in Oziam* che, trattando la visione del Signore circondato dai Serafini che il profeta Isaia descrive nel Is 6,1-7, dice:

i Serafini [...] Godono infatti dell'ineffabile gloria del Creatore (ἀφάτου [...] δόξης τοῦ κτίστου) e vedono come in uno specchio la sua ineguagliabile bellezza: non dico quella che è per natura (ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει) (questa infatti è incomprendibile [ἀκατανόητον], invisibile [ἀθεώρητον], senza forma [ἀσχημάτιστον] ed è assurdo farsene un simile concetto), ma quella che è proporzionata alle loro capacità e alla forza che essi hanno di resistere all'illuminazione di quel raggio (ὄσον ὑπὸ τῆς ἀκτίνος ἐκείνης ἰσχύουσι καταλάμπεσθαι). Poiché infatti compiono continuamente il loro servizio attorno al trono regale, essi vivono in una continua gioia, in un'eterna felicità, in un gaudio incessante⁷³.

Questo testo contiene l'idea dei diversi gradi della visione beatifica che sono proporzionati alla capacità individuale di ogni creatura, che in seguito venne sviluppata da Marco Eugenio anche alla base del trattato *De Trinitate* di Agostino d'Ippona⁷⁴. Il portavoce bizantino usò diverse espressioni concernenti la visione di Dio che s'incontrano nelle *Lettere ai*

⁷² «Ἡ θεία φύσις αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὃ τί ποτέ ἐστι καθ' οὐσίαν, πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας (Divina natura, quidquid ipsa tandem per se secundum essentiam est, superat omnem comprehendendi rationem atque solertiam)», in MARCO, *Responsio*, n.3, 110; GREGORIO DI NISSA, *De beatitudinibus*, VI, 140.

⁷³ «Τῆς ἀφάτου τὰ Σεραφίμ ἀπολαύοντα δόξης τοῦ κτίστου καὶ τὸ ἀμήχανον ἐνοπριζόμενα κάλλος, οὐ λέγω αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει (ἀκατανόητον γὰρ τοῦτο καὶ ἀθεώρητον καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἄτοπὸν ἐστὶ τὸ οὕτω περὶ αὐτοῦ ὑπολαμβάνειν), ἀλλ' ὄσον ἐγχωροῦσιν, ὄσον ὑπὸ τῆς ἀκτίνος ἐκείνης ἰσχύουσι καταλάμπεσθαι, ἐπειδὴ διηνεκῶς λειτουργοῦσι κύκλῳ τοῦ βασιλικοῦ θρόνου, ἐν διηνεκεῖ χαρᾷ διατελοῦσιν, ἐν αἰδίῳ εὐφροσύνῃ. ἐν ἀγαλλιάσει ἀκαταπαύστῳ (Ineffabili gloria conditoris fruuntur Seraphim, dum incomprehensibilem eius pulchritudinem contemplantur; non dico illam ut est natura [haec enim incogitabilis est, nec spectari potest, nec figura exprimi, absurdumque est sic de illa opinari], sed quantum concessum est, quantum ex illo splendore possunt illustrari, quoniam assidue famulantur in circuitu solii regalis, in iugi gaudio perseverant, in sempiterna delectatione, in exultatione finem non habitura)», in MARCO, *Responsio*, n.3, 110; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homélie sur Ozias*, n.I.2, 54. Cf. I. BULOVIĆ, *Τὸ μυστήριον*, 416. La traduzione italiana è stata fatta alla base dell'edizione GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omélie su Ozia*, n.I.2, 233.

⁷⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 113; AGOSTINO, *La Trinità*, n.XIV.19.25, 610-611; J. KUHLMANN, *Die Taten*, 115.

Corinzi di san Paolo per provare che «si trovano le diversità nelle visioni [...] e infatti l'una è più perfetta dell'altra»⁷⁵ e per costruire la scala dei loro gradi⁷⁶. Così, secondo l'Efesino ancora in questa vita si potevano avere due tipi di visione di Dio che si chiamano «nella fede (διὰ πίστεως, cf. 2Cor 5,7)»⁷⁷ e «in uno specchio, in maniera confusa (δι'ἑσόπτρου καὶ ἐν ἀνίγματι, cf. 1Cor 13,12)»⁷⁸, dopo la morte e prima del giudizio finale i santi contemplano Dio nel modo più perfetto che può identificarsi «in visione (δι'εἶδους, cf. 2Cor 5,7)»⁷⁹ e finalmente dopo la risurrezione loro vedranno Dio «faccia a faccia (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, cf. 1Cor 13,12)»⁸⁰, cioè con la visione che supera e porta al compimento tutti gli altri tipi di visione beatifica⁸¹, malgrado neanche essa permetta di contemplare l'essenza divina⁸². Questa descrizione lasciava l'impressione che la visione di Dio in cui consisteva il godimento dei santi avesse sempre un carattere dinamico, di «un'ascesa infinita», come la definì John Meyendorff⁸³.

Dopo aver affermato la sentenza sull'invisibilità dell'essenza divina Marco Eugenio pose la domanda se fosse impossibile per gli esseri creati di vedere Dio secondo l'essenza e che cosa contemplano i santi⁸⁴. Egli rispose a questa domanda con le parole della soprammenzionata prima Omelia delle *Homiliae in Oziam* di Crisostomo: «l'ineffabile gloria del

⁷⁵ «Διαφορᾶς [...] ἐν ταῖς θεωρίαις εὐρισκομένης [...] Τελεωτέραν δὲ θεωρίαν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι (Cum igitur discrimen inter visiones intercedat [...] visiones altera sit altera perfectior)», in MARCO, *Responsio*, n.3, 112. Cf. I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 460; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 291.

⁷⁶ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 112-113; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 460-461; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 334.

⁷⁷ MARCO, *Responsio*, n.3, 112. Cf. I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 412; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 334.

⁷⁸ MARCO, *Responsio*, n.3, 112. Cf. I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 412.459.

⁷⁹ MARCO, *Responsio*, n.3, 112. Cf. I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 413.460; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290-291.

⁸⁰ MARCO, *Responsio*, n.3, 112. Cf. I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 413.461; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 291.

⁸¹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 112; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 460-461; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 291.

⁸² Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 112; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 414; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 334.

⁸³ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 267. Cf. N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 454; V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 474.

⁸⁴ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 112; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*, 417; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290.

Creatore (ἀφάτου [...] δόξης τοῦ κτίστου)»⁸⁵, e poi aggiunse da parte sua che loro vedono «quello in cui partecipano (Οὗ καὶ μετέχουσι/ *Id ipsum quod participant*)»⁸⁶, e poiché loro non possono mai partecipare nella sostanza divina si tratta del «fulgore (αἴγλης)» cosa di cui parla la sua *Oratio altera*⁸⁷.

Rispondendo alla quarta questione dei latini su cosa significasse l'espressione «il fulgore che viene mandato da Dio (ἐκ τοῦ Θεοῦ πεμπομένη αἴγλη/ *fulgor ille ex Deo micans*)»⁸⁸, l'Efesino rispose brevemente che esso è una «illuminazione (ἐλλαμψιν/ *illustrationem*)»⁸⁹ e a sua volta per spiegare questo termine si riferì alle parole di Giovanni Climaco della *Scala Paradisi*: «L'illuminazione (Ἐλλαμψίς) è una operazione ineffabile (ἐνέργεια ἄρρητος) che viene vista senza che si possa vedere (ὄρωμένη ἀοράτως) e che viene pensata senza comprenderla (νοουμένη ἀγνώστως)»⁹⁰. Marco d'Efeso si limitò a questa citazione ed esclamò: «Non indagare qualcosa di più (Μηδὲν πλέον πολυπραγμόνει), infatti, noi non vogliamo e non possiamo parlare delle cose invisibili e incomprensibili (περὶ ἀοράτων [...] καὶ ἀγνώστων)»⁹¹, e nella *Responsio ad difficultates et questiones* ripeté quest'appello parecchie volte⁹².

Si vede chiaramente che, parlando sulla sorte dei defunti, Marco d'Efeso tentò di far capire che tutti i concetti teologici razionali non possono descrivere adeguatamente il mistero della vita dopo la morte, che egli

⁸⁵ MARCO, *Responsio*, n.3, 111; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homélie sur Ozias*, n.I.2, 54. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290.

⁸⁶ MARCO, *Responsio*, n.3, 111. Cf. I. BULOVIC, *Τό μυστήριον*, 414; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290.

⁸⁷ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 111. 113; MARCO, *Oratio II*, n.3, 62; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 280.

⁸⁸ MARCO, *Responsio*, n.4, 113. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 289-290; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 453.

⁸⁹ MARCO, *Responsio*, n.4, 113. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 115; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 335.

⁹⁰ «Ἐλλαμψίς ἐστὶν ἐνέργεια ἄρρητος ὄρωμένη ἀοράτως καὶ νοουμένη ἀγνώστως (Illustratio est inexplicabilis quaedam efficacia, quae non videndo videtur et latenter intelligitur)», in MARCO, *Responsio*, n.4, 113; GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, VII, 813. Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 290-291.

⁹¹ «Μηδὲν πλέον πολυπραγμόνει· περὶ ἀοράτων γὰρ ἡμεῖς καὶ ἀγνώστων οὐ βουλόμεθα λέγειν οὐδὲ δυνάμεθα (Ne quidquam aliud scisciteris; de iis enim quae spectari cognoscive nequeunt, nos nec volumus nec possumus loqui)», in MARCO, *Responsio*, n.4, 113-114.

⁹² Cf. MARCO, *Responsio*, nn.3-5, 112-114.

gelosamente provava a custodire, perciò, usando anche le sentenze catafatiche, egli sempre preferì l'approccio apofatico.

Dall'altro lato può darsi che l'Efesino, un seguace di Gregorio Palamas⁹³, evitasse d'approfondire la spiegazione dell'espressione «il fulgore che viene mandato da Dio»⁹⁴ perché questa formulazione come anche la sentenza sull'incomprensibilità e sull'invisibilità dell'essenza di Dio destavano una diretta associazione con l'insegnamento palamitico sull'οὐσία sulle ἐνέργειαι di Dio⁹⁵, che era stato severamente proibito di discutere con i latini dall'imperatore Giovanni VIII⁹⁶, e che l'arcivescovo Andrea di Rodi, il portavoce latino, chiese di spiegare proprio dopo che Marco d'Efeso per la prima volta ebbe menzionato «il fulgore, che viene mandato di là (ἐκεῖθεν ἐκπεμπομένης αἴγλης)»⁹⁷ nell'*Oratio altera*⁹⁸.

3.4 *Il Regno dei cieli e degli «ineffabili beni»*

Il metropolita di Efeso condannò di nuovo le prove d'indagare oltremisura il mistero, quando rispose alla quinta domanda dei latini sul significato dell'espressione: «Il Regno di Dio e di quei ineffabili beni (τῆς τοῦ Θεοῦ βασιλείας καὶ τῶν ἀρρήτων ἐκείνων ἀγαθῶν/ *regnum Dei et ineffabilia illa bona*)»⁹⁹, che, come diceva l'*Oratio altera* di Marco Eugenio, i santi non li possiedono prima della seconda venuta del Signore¹⁰⁰. Il portavoce greco affermò che è impossibile concepire razionalmente il senso di questi termini perché esso si rivela soltanto tramite l'esperienza, per illustrarlo egli usò il classico paragone dei padri nel dire che non si può spiegare la dolcezza del miele a chi non l'ha mai assaggiato¹⁰¹.

⁹³ Sul palamismo di Marco di Efeso cf. A. SCHMEMANN, «Une oeuvre inédite», 62-64; I. BULOVIĆ, *Τό μυστήριον*; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicos*, 61-62; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 333-336; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 342-369.

⁹⁴ MARCO, *Responsio*, n.4, 113. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62.

⁹⁵ Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Deo*, 93-96; D. STIERNON, «Bulletin sur le palamism», 254; L. CHITARIN, *Greci e Latini*, 152-153.

⁹⁶ Cf. SYROPOULOS, V. 38, 292-293; J. DECARREAUX, *Les grecs au Concile*, 53; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 324-326.

⁹⁷ MARCO, *Oratio II*, n.3, 62.

⁹⁸ Cf. SYROPOULOS, V.38, 292-293; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 346-347; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 325-326.

⁹⁹ MARCO, *Responsio*, n.5, 114. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 396; M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 333.

¹⁰⁰ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62.

¹⁰¹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.5, 114.

Nonostante ciò per dare la definizione del concetto «il Regno di Dio (τοῦ Θεοῦ βασιλεία)» l'Efesino si riferì all'autorità di Massimo il Confessore che diceva nelle *Capita theologiae et oeconomiae*: «Il Regno di Dio (τοῦ Θεοῦ βασιλεία) è l'impartire (μετάδοσις) per mezzo della grazia (κατὰ χάριν) dei beni che sono propri a Dio per natura (προσοντῶν τῷ Θεῷ φυσικῶς ἀγθῶν)»¹⁰².

Poi, parlando sui «beni (ἀγαθα)» che i giusti riceveranno come premio dopo il giudizio finale, Marco Eugenio si limitò all'affermazione che quelli certamente sono vari e che il godimento dei beati non si riduce soltanto alla visione di Dio¹⁰³.

Affrontando la settima domanda degli oppositori, il portavoce bizantino replicò che malgrado i santi non possiedano ancora i beni ineffabili, loro già godono «qualsiasi letizia e gioia (πᾶσαν εὐφροσύνην καὶ θυμηδίαν/ *summa laetitia ac voluptate*)»¹⁰⁴, perché quello che i giusti ottengono subito dopo la morte, in particolare la visione di Dio e la solida speranza di ricevere la ricompensa perfetta dopo la parusia, basta per riempirli di questa gioia¹⁰⁵.

Nel contesto della risposta sulla settima questione dei latini il portavoce greco, basandosi sul passo di 1Cor 13,8-13, parlò anche delle tre virtù teologiche: «la fede, la speranza e la carità (πίστεως, ἐλπίδος καὶ ἀγάπης/ *fidei [...] spei, et caritatis*)»¹⁰⁶ che corrispondono a «tre stati degli uomini (τριῶν [...] καταστάσεως τῶν ἀνθρώπων): quello in questa vita (τῆς τε ἐν τῷ βίῳ τούτῳ), quello dopo il trasferimento da qui (μετὰ τὴν ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν) e quello nel secolo futuro (ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι)»¹⁰⁷. Nello spirito di san Paolo il metropolita Marco disse che nel secolo futuro la fede e la speranza non avranno luogo e che soltanto la carità rimarrà e non passerà mai, perché proprio «mediante essa i santi si congiungono e stanno

¹⁰² «Ἡ τοῦ Θεοῦ βασιλεία τῶν προσοντῶν τῷ Θεῷ φυσικῶς ἀγθῶν κατὰ χάριν ἐστὶ μετάδοσις (Dei regnum est bonorum quae naturaliter Deo insunt per gratiam impartitio)», in MARCO, *Responsio*, n.5, 114; MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologiae*, n. II.90, 1168. Cf. M. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 335-336.

¹⁰³ Cf. MARCO, *Responsio*, n.5, 114; E. CANDAL, «Processus discussionis», 317.

¹⁰⁴ MARCO, *Responsio*, n.7, 115. Cf. M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 71.

¹⁰⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.7, 115; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 396.

¹⁰⁶ MARCO, *Responsio*, n.7, 115. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 396; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 72; E. CANDAL, «Processus discussionis», 322.

¹⁰⁷ «τριῶν [...] καταστάσεως τῶν ἀνθρώπων, τῆς τε ἐν τῷ βίῳ τούτῳ καὶ τῆς μετὰ τὴν ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν καὶ τῆς ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι (triplex [...] hominum conditio, prout aut in hac vita spectentur, aut postquam hinc migraverint, aut in saeculo futuro versentur)», in MARCO, *Responsio*, n.7, 115. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 280; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 459.

insieme con Dio (δι' αὐτῆς οἱ ἅγιοι συνάπτονται τε καὶ σύνεισι τῷ Θεῷ/*cum eius ope sancti se Deo congiungant et copulent*)¹⁰⁸.

Con quest'affermazione Marco Eugenio finì le speculazioni sullo stato dei santi nella *Responsio ad difficultates et questiones*, e passò a parlare sulla sorte dopo la morte dei malvagi e di quelli «medi».

4. Il destino degli empi

La descrizione dello stato degli empi presentata in nome della delegazione greca durante i dibattiti sugli *eschata* al Concilio di Ferrara-Firenze è notevolmente più breve e meno elaborata di quella dedicata al destino dei giusti. Come nel caso di quest'ultima, la formula principale che tratta lo stato dei dannati si trova all'inizio dell'*Oratio altera* di Marco d'Efeso e poi nella *Responsio ad difficultates et questiones*, il portavoce bizantino diede delle risposte sulle questioni poste dai rappresentanti latini riguardo al testo di questa formula¹⁰⁹. Così nell'*Oratio altera* venne affermato:

nemmeno i peccatori (ἁματωλοὺς) non sono stati portati subito dopo la morte nel castigo eterno (εἰς τὴν αἰώνιον ἀπάγεσθαι κόλασιν) in cui saranno tormentati eternamente (βασανισθήσονται αἰδίως) [...] rinchiusi nell'ade (ἐν τῷ ἄδη κατακεκλεισμένους) esistono «nella fossa profonda, nelle tenebre e nell'ombra della morte»¹¹⁰, come dice Davide e poi Giobbe: «nella terra tenebrosa e caliginosa, nella terra della tenebre eterna, dove non c'è la luce, e neanche si vede la vita dei mortali»¹¹¹ [...] in qualsiasi angustia e inesorabile afflizione (ἐν στενοχωρία πάση καὶ ἀπαραμυθῆτῳ λύπῃ), come certi condannati che attendono la sentenza del giudice (ἐκδεχομένους τὴν ἀπόφασιν τοῦ κριτοῦ) e che prevedono quei tormenti (βασάνους ἐκεῖνας προορωμένους) [...] ma non sono ancora stati consegnati ai tormenti e al bruciare nel fuoco inestinguibile (ἐν ἀσβέστῳ πυρὶ)¹¹².

¹⁰⁸ MARCO, *Responsio*, n.7, 115. Cf. N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 459.

¹⁰⁹ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 61-62; MARCO, *Responsio*, n.6.8, 114-116.

¹¹⁰ Cf. Sal 87,7.

¹¹¹ Cf. Gb 10,21-22.

¹¹² «οὔτε τοὺς ἁματωλοὺς αὐτίκα μετὰ τὸν θάνατον εἰς τὴν αἰώνιον ἀπάγεσθαι κόλασιν, ἐν ἧ βασανισθήσονται αἰδίως [...] ἐν τῷ ἄδη κατακεκλεισμένους ὑπάρχειν ἐν σκοτεινοῖς καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου καὶ ἐν λάκκῳ καταπτώτων, καθὰ φησιν ὁ Δαβὶδ, καὶ ὁ Ἰωβ πάλιν· εἰς γῆν σκοτεινὴν καὶ γνοφερὰν, εἰς γῆν σκότους αἰωνίου, οὐδ' οὐκ ἔστι φέγγος, οὐδὲ ὄραν ζωὴν βροτῶν [...] ἐν στενοχωρία πάση καὶ ἀπαραμυθῆτῳ λύπῃ, καθάπερ τινὰς καταδίκους ἐκδεχομένους τὴν ἀπόφασιν τοῦ κριτοῦ καὶ τὰς βασάνους ἐκεῖνας προορωμένους [...] οὔτε [...] ταῖς αἰωνίους ἤδη παραδεδοσθαι βασάνους καὶ ἐν ἀσβέστῳ πυρὶ κατακαίεσθαι (nec improbos statim post obitum aeterno addici supplicio, quo in perpetuum cruciabuntur [...] in inferno oclusos versari in tenebrosis et in umbra

Questa descrizione dello stato dei peccatori nell'ade rassomiglia alle immagini veterotestamentarie del Sheol, perciò non sorprende che, parlando sullo stato intermedio degli empi, l'Efesino si riferì ai brani dell'Antico Testamento.

In seguito nella *Responsio ad difficultates et questiones*, affrontando la sesta delle quattordici domande dei latini che interrogava sulla sorte delle anime dei peccatori prima della parusia, Eugenico espresse le stesse idee però in modo più sintetico. Egli disse:

le anime dei deceduti nei peccati mortali (ψυχὰι τῶν ἐν ταῖς θανασίμοις ἀποβιούντων ἀμαρτίαις) certamente sono nell'ade (ἐν τῷ ἄδη) come rinchiusi in prigione e sotto guardia (ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ κατακεκλεισμένοι), ma ora non vengono punite nel fuoco della geenna (ἐν τῷ πυρὶ τῆς γεέννης), però come se lo avessero davanti agli occhi, soffrono senza dubbio molto dolorosamente a causa della visione e dell'attesa del cadere in esso¹¹³.

Si vede che il portavoce bizantino distinse i concetti di *ade* e di *geenna*, nello stesso modo del patriarca Fozio di Costantinopoli nelle *Amphilochia*, cioè trattò l'ade come un luogo transitorio del soggiorno dei peccatori prima dell'ultimo giudizio, invece la *geenna* come la loro sorte definitiva.

Nella risposta all'ottava domanda dei latini Marco Eugenico toccò brevemente il tema del carattere dei tormenti degli empi. In particolare egli affermò che «la privazione della divina visione (τῆς θείας θεωρίας στέρησις/ *divinae visionis carentia*)»¹¹⁴ sta alla base di tutte le altre forme

mortis et in lacu infimo, prout Davis ait, rursusque Iob: *In terram tenebrosam et caliginosam, in terram tenebrarum aeternarum, ubi nullus splendor, nec vita est hominibus [...]* maxima confici angustia et inconsolabili moerore, expectantes damnatorum more iudicis sententiam illaque supplicia prospicientes [...] neque hos aeternis iam addictos esse suppliciis igneque inextinguibili exuri», in MARCO, *Oratio II*, n.3, 61-62. Cf. A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 32-33; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 286-288; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 156.164.198-199; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 456-457.

¹¹³ «αἱ ψυχὰι τῶν ἐν ταῖς θανασίμοις ἀποβιούντων ἀμαρτίαις ἐν τῷ ἄδη μὲν εἰσιν ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ κατακεκλεισμένοι, κολάζονται δὲ οὐδέπω καὶ νῦν ἐν τῷ πυρὶ τῆς γεέννης, ἀλλ' οἷον πρό ὀφθαλμῶν ἔχουσαι τοῦτο, τῇ θεᾷ τε καὶ τῇ προσδοκίᾳ τοῦ πάντως εἰς αὐτὸ ἐμπεσεῖσθαι, πικρώτατα ὀδυνῶνται (animas qui in mortalibus decedunt peccatis, in inferno quidem versari velut in custodia et carcere reclusas, non autem iam nunc addici igni gehennae, sed hunc quasi prae oculis habere. Porro quod illum videant et stent exspectantes dum in eum procul dubio ruant, acerbissimo moerore conficiuntur)», in MARCO, *Responsio*, n.6, 114-115. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 281; A. D'ALE, «La question du Purgatoire», 42.

¹¹⁴ MARCO, *Responsio*, n.8, 116. Cf. I. BULOVIČ, *Τό μυστήριον*, 463.

di supplizi, essa è più forte e più dolorosa perfino del fuoco eterno¹¹⁵. I malvagi vedranno Dio l'ultima volta durante il giudizio finale, dopo di ciò non avranno mai la speranza di vederlo di nuovo, e proprio questo li tormenterà più di altri castighi¹¹⁶.

Però, come affermò il portavoce principale della delegazione greca, prima del giorno del giudizio il destino finale degli empi poteva essere cambiato: grazie alle preghiere, alle elemosine e alle Divine liturgie il loro castigo poteva essere mitigato e loro potevano perfino essere liberati dall'ade¹¹⁷.

5. Lo stato delle anime dei «medi»

Inoltre Marco Eugenio era convinto che le preghiere e le opere buone giovassero alle anime dei «medi (μέσων)»¹¹⁸. Al Concilio di Ferrara-Firenze l'espressione *medi* (μέσοι) diventò un termine tecnico, usato più dai bizantini che dai latini, per indicare «quelli che sono partiti dalla vita presente invero nella fede e nell'amore (έν πίστει καί ἀγάπη), però nondimeno portando certe macchie»¹¹⁹.

5.1 I modi di espiazione delle colpe dopo la morte

Ancora nella sua *Oratio prima*, che non fu consegnata agli oppositori, il metropolita d'Efeso disse che i peccatori che decedono con colpe insignificanti, le espiano subito dopo la morte per mezzo della «paura (φόβος/ *metus*)»¹²⁰. Tra tutti i materiali riguardanti le dispute sulla sorte dei defunti al Concilio fiorentino proprio questo frammento può essere considerato come l'unico che permette di fare un parallelo con la credenza dei bizantini nelle *dogane aeree* (τελώνια τοῦ ἄερος), che dichiaratamente non fu mai menzionata al Concilio. È interessante che poco dopo l'unione

¹¹⁵ Cf. MARCO, *Responsio*, n.8, 116; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 281; A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 396; V. GRUMEL, «Marc d'Ephèse», 445.

¹¹⁶ Cf. MARCO, *Responsio*, n.8, 116.

¹¹⁷ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.12, 70-72. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1-2, 40-43; M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 280-281; N. CONSTAS, «Mark Eugenikos», 457.

¹¹⁸ MARCO, *Oratio II*, n.12, 72. Cf. MARCO, *Oratio I*, n.1-2, 40-41; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 177; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 200.

¹¹⁹ «έν πίστει μὲν καί ἀγάπη τῶν παρόντων ἀπαλλαγείσας, κηλίδας δὲ ὁμως τινὰς ἐπιφερομένας (vero in fide et caritate ex hac vita decesserint, maculis tamen nonnullis foedatae)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 40. Cf. MARCO, *Oratio II*, nn.11-12.23.III.VII, 69.72.95.99; MARCO, *Responsio*, n.9.13, 116.118; AG, 441-442; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 293.

¹²⁰ MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 400.

di Firenze il discepolo di Marco Eugenio, il patriarca Gennadio II Scolario, contrappose alla dottrina latina sul fuoco del purgatorio proprio la fede della sua Chiesa nelle *dogane* (τελώνια)¹²¹.

Nel caso i peccati fossero più gravi ma ancora non mortali, quelli che li hanno commessi «sono tratti nell'ade (ἐν ἄδη κατεχομένης), certamente non come se nel fuoco e nel castigo (οὐχ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως), ma come chiusi in prigione e sotto guardia (ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ καθειργμένως)»¹²². Questa sentenza rassomiglia tanto alla sopraccitata descrizione dello stato dei malvagi della *Responsio ad difficultates et questiones*, con l'unica differenza che quest'ultima non contiene la frase: «certamente non come se nel fuoco e nel castigo (οὐχ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως/ non certe ut in igne ac supplicio)»¹²³.

5.2 *Le pene delle anime dei «medi»*

Nella sua *Oratio altera* Marco d'Efeso propose una specificazione che potrebbe caratterizzare lo stato delle anime dei «medi» che si trovano nell'ade in modo più dettagliato, dicendo:

la pena che punisce «i medi» (Λύπην ἄρα καὶ τὴν τοὺς μέσους κολάζουσας): sia che la vergogna e il tormento della coscienza (ἡ συνειδότης αἰσχύνῃ καὶ βάσανον), sia che il pentimento (ἡ μετάνοια), sia che la reclusione e la tenebra (ἡ συγκλεισμός καὶ σκότος), sia che la paura e l'incertezza del futuro (ἡ φόβον καὶ ἀδηλίαν τοῦ μέλλοντος), e sia che solo la dilazione della divina visione (ἡ καὶ μόνη ἀναβολὴ τῆς θείας θεωρίας), è in proporzione agli errori che furono fatti da loro¹²⁴.

¹²¹ Cf. GENNADIO (GIORGIO) SCOLARIO, *Oeuvres complètes*, I, 512-513.524-525.532-533; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 110-111; G. EVERY, «Toll Gates», 139-140; N. CONSTAS, «To Sleep, Perchance to Dream», 108-109.

¹²² «ἐν ἄδη κατεχομένης, οὐχ ὡς ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως, ἀλλ' ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ καὶ φυλακῇ καθειργμένως (in inferno detineantur et ipsae, non certe ut in igne ac supplicio, sed ut in custodia et carcere constrictae)», in MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. Cf. A. MICHEL, «La Question du Purgatoire», 397.400; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 140.

¹²³ MARCO, *Oratio I*, n.1, 41. Cf. MARCO, *Responsio*, n.6, 114-115; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 109.

¹²⁴ «Λύπην ἄρα καὶ τὴν τοὺς μέσους κολάζουσας εἶναι [...], ἡ συνειδότης αἰσχύνῃ καὶ βάσανον, ἡ μετάνοια, ἡ συγκλεισμός καὶ σκότος, ἡ φόβον καὶ ἀδηλίαν τοῦ μέλλοντος, ἡ καὶ μόνη ἀναβολὴ τῆς θείας θεωρίας, κατ' ἀναλογίαν τῶν πεπλημμελημένων αὐτοῖς (ergo poenam, qua medii afficiuntur, moerorem esse, vel conscientiae pudorem ac stimulum, vel paenitudinem, vel inclusionem et caliginem, vel pavorem ac futuri ambiguitatem, vel solam divinae visionis dilationem, pro ratione

Alla fine di questo passo il metropolita Marco chiese ai suoi opposenti di abbandonare la dottrina sul fuoco del purgatorio e d'accettare questa credenza¹²⁵.

Da parte loro i latini posero tre questioni per precisare i termini usati in questo testo. La prima domanda, la nona sulla lista delle quattordici questioni poste da Andrea Crisoberga, chiedeva di chiarire se le anime dei «medi» dovessero passare tutti questi supplizi a turno, l'uno dopo l'altro, su ciò Eugenio rispose nel nono punto della *Responsio ad difficultates et questiones*, dicendo che questi tormenti sono individuali per ciascuno e corrispondono alle colpe commesse durante la vita, perciò l'uno è costretto a soffrire tutti i castighi nello stesso tempo e l'altro deve passare soltanto alcuni di essi¹²⁶.

Nella successiva, la decima questione, l'arcivescovo di Rodi chiese che cosa significasse il concetto «l'incertezza del futuro (ἀδηλίας τοῦ μέλλοντος)»¹²⁷. L'Efesino replicò brevemente che questa espressione non diceva nient'altro che «i medi» non sanno di sicuro quando «saranno liberati da quelle pene e saranno annoverati tra il coro di quelli che si salvano (τιμωριῶν ἐκείνων ῥυσθήσονται καὶ τῷ τῶν σωζομένων χορῷ συναφθήσονται/ *a poenis illis liberandi sint et in salvandorum coetum connumerandi*)»¹²⁸.

Alla fine l'undicesima domanda dei latini toccò la frase «la vergogna della coscienza (συνειδήσεως αἰσχύνην)»¹²⁹, trattando la quale, il portavoce bizantino disse che ogni peccato provoca dei tormenti nella coscienza, e se durante questa vita il pentimento non è proporzionale alle colpe, i peccati non sono perdonati completamente, perciò dopo la morte quello che li ha commessi soffre proprio a causa della vergogna¹³⁰.

Si deve notare che Marco d'Efeso non menzionò mai quale sarebbe la differenza tra lo stato delle anime degli empi e dei «medi» prima del giudizio finale in quanto che gli uni e gli altri per ora si trovavano nell'ade-

culparum ab unoquoque admissarum)», in MARCO, *Oratio II*, n.11, 70. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 278-279; E. CANDAL, «Processus discussionis», 315-316.

¹²⁵ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.11, 70.

¹²⁶ Cf. MARCO, *Responsio*, n.9, 116; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 42; J.-C. LARCHET, *La vie après la mort*, 203.

¹²⁷ MARCO, *Responsio*, n.10, 116. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.11, 70; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 42-43.

¹²⁸ MARCO, *Responsio*, n.10, 116. Cf. M. JUGIE, «La question du Purgatoire», 279; A. D'ALEX, «La question du Purgatoire», 42-43.

¹²⁹ MARCO, *Responsio*, n.11, 116. Cf. MARCO, *Oratio II*, n.11, 70.

¹³⁰ Cf. MARCO, *Responsio*, n.11, 116-117; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 147; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 283.

Si può ammettere solo che la differenza più considerevole sia quella che «i medi» hanno la speranza di essere liberati e di raggiungere la beatitudine, invece i malvagi non ce l'hanno.

Insomma, la sua descrizione del destino di queste due categorie di defunti, che troviamo nei documenti del Concilio di Ferrara-Firenze, non è esauriente, perciò può essere considerata soltanto come una rassegna molto superficiale. Però, dall'altro lato, ci si deve rendere conto che il metropolita Marco evitò sempre di parlare sui novissimi per non rovinare il mistero con speculazioni eccessive.

6. La posizione di Marco d'Efeso e il magistero della Chiesa romana

È ovvio che le tesi principali della credenza esposta da Marco Eugenio, specialmente quelle sullo stato intermedio dei defunti e sulla visione beatifica, erano in contrasto con l'insegnamento magistrale della Chiesa occidentale, in particolare con la Costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII che dogmatizzò che le anime dei santi

subito dopo la morte (*mox post mortem*) [...] anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale [...] sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli e nel celeste paradiso, con Cristo [...] hanno visto e vedono l'essenza divina (*vident divinam essentiam*) con una visione intuitiva e, più ancora, faccia a faccia [...] rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese [...] le anime di coloro che muoiono nel peccato mortale attuale, subito dopo la morte, discendono all'inferno¹³¹.

Durante le dispute a Ferrara i rappresentanti della delegazione latina non risposero all'*Oratio altera* e alla *Responsio ad difficultates et questiones* dell'Efesino con nessuna nuova orazione e non protestarono apertamente, perciò non esiste nessun documento ufficiale che conterrebbe la reazione dei latini sulla dottrina tenuta dai greci.

La reazione venne, però un anno più tardi e non in modo ufficiale, ma nella forma del trattato *De visione beata* composto e offerto a papa Eugenio IV da un partecipante del Concilio di Ferrara-Firenze, il domenicano Giovanni Ley, divenuto nel 1440 vescovo di Larino, che cominciò il suo

¹³¹ «mox post mortem [...] etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale [...] sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo [...] viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, [...] sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente [...] animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt», in *DH* 1000.1002.

lavoro nel luglio del 1438, subito dopo la fine dei dibattiti sul purgatorio a Ferrara, e lo finì prima della metà del 1439, ancora durante il Concilio¹³².

Nel suo trattato il domenicano tentò di negare le due principali affermazioni dei greci, che divergevano dall'insegnamento della Chiesa latina sulla sorte dei defunti: la dilazione della ricompensa perfetta fino all'ultimo giudizio e l'impossibilità della visione dell'essenza di Dio, riferendosi ai numerosi testi biblici e patristici (principalmente dei padri latini: Agostino d'Ippona, Cipriano di Cartagine, Ambrogio di Milano, Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle) e anche ai tanti passi delle opere di Platone e Aristotele e allo scarso materiale liturgico¹³³. Si vede che Giovanni Ley non cercava di convincere i greci con argomenti autorevoli, ma dedicava la sua opera ai latini per confermare la verità della loro dottrina. Perciò, anche se il trattato *De visione beata* fosse stato presentato ai greci, non avrebbe influenzato lo svolgimento del Concilio fiorentino.

7. I discorsi dell'Efesino sulla sorte dei defunti: la dottrina corrente della Chiesa bizantina o la posizione personale di un teologo?

L'analisi delle circostanze della rottura che si verificò tra il metropolita Marco d'Efeso e il metropolita Bessarione di Nicea durante la prima fase dei dibattiti sul purgatorio e dell'assemblea della delegazione greca tenuta il 16-17 giugno 1438, mostra che al Concilio di Ferrara-Firenze i rappresentanti greci davvero non avevano una posizione unanime sul destino dei defunti¹³⁴. Basandosi su questo fatto, alcuni studiosi latini del Concilio fiorentino prima del Concilio Vaticano II (tra loro Emmanuel Candal, Martin Jugie e Joseph Gill) insistettero che la dottrina presentata da Marco di Efeso, poiché esprimeva tendenze palamitiche e affermava la dilazione della retribuzione prima del giudizio finale, non poteva essere considerata l'insegnamento ufficiale della Chiesa greca, ma soltanto una sua posizione privata, e per di più, un'innovazione¹³⁵.

Però si deve tenere conto che nel XV sec., come ai nostri giorni, la Chiesa Orientale non aveva una dottrina ufficiale sui novissimi proclamata come dogma. Ci furono correnti diverse che talvolta si contraddicevano l'un l'altra, ciò, infatti, è quello che rivelarono le dispute a Ferrara. Marco Eugenio rappresentava una di queste correnti che era dominante ed aveva

¹³² Cf. E. CANDAL, ed., *Tractatus Ioannis Lei*, 60; G. MEERSSEMAN, «Les dominicains présents», 70; ID., «Les œuvres de Jean Ley», 76-77.79-81.

¹³³ Cf. E. CANDAL, ed., *Tractatus Ioannis Lei*, 69-208.

¹³⁴ Cf. AG, 23-26; SYROPOULOS, V.33-35, 288-291.

¹³⁵ Cf. M. JUGIE, «Purgatoire dans l'Église gréco-russe», 1327; ID., *Tractatus de Novissimis*, 136; E. CANDAL, «Processus discussionis», 319-321; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141.

una tradizione molto antica. Inoltre è emblematico che proprio la credenza nella dilazione della ricompensa che l'Efesino difese nel 1438 a Ferrara, fin dal XIII secolo fu trattata dai polemisti latini come posizione comune dei greci e chiamata *error Graecorum*. Proprio questa credenza diventò anche il punto di disaccordo tra Marco d'Efeso e Bessarione di Nicea e in seguito divise l'assemblea del 16-17 giugno 1438¹³⁶, perciò la formula comune che fu elaborata esprimeva un compromesso tra diverse fazioni e descriveva la beatitudine dei giusti in modo molto indeterminato, quando diceva che:

(i beni eterni li) hanno ricevuti e non li hanno ricevuti (ἀπέλαβον καὶ οὐκ ἀπέλαβον). Le anime li hanno ricevuti perfettamente tanto che anime (καὶ ἀπέλαβον μὲν τελείως αἱ ψυχαὶ καθὸ ψυχαί), ma più perfettamente li riceveranno alla risurrezione con i propri corpi (μέλλουσι δὲ ἀπολαβεῖν καὶ τελεώτερον ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ τῶν σωμάτων τῶν ἰδίων)¹³⁷.

A proposito del palamismo del metropolita Marco, non si può negare che durante i dibattiti sulla sorte dei defunti a Ferrara, si presentò come un fedele discepolo di Gregorio Palamas, specialmente quando affermò che l'essenza di Dio è invisibile e incomprendibile e che i santi godono la visione non dell'essenza di Dio ma del fulgore (αἴγλη) che Egli manda¹³⁸. Però è da ricordare che la Chiesa bizantina approvò questa dottrina nei Concili di Costantinopoli del 1341, 1347, 1351 e 1368, e il Concilio del 1351 la proclamò dogma ufficiale della Chiesa¹³⁹. Inoltre non è nota nessuna circostanza per cui al Concilio di Ferrara-Firenze qualcuno della delegazione greca si oppose apertamente all'insegnamento di Gregorio Palamas e che il palamismo abbia provocato una qualche discordia tra i rappresentanti greci¹⁴⁰. Anzi, la seconda parte della formula comune dell'assemblea dei bizantini del 16-17 giugno 1438, a differenza della prima parte, fu composta in modo molto preciso e in stile chiaramente palamitico: «Allora risplenderanno come il sole e come la luce, che il nostro Signore Gesù Cristo emanava sul monte Tabor (τότε λάμπουσιν ὡς

¹³⁶ Cf. *AG*, 23-26.

¹³⁷ «ἀπέλαβον καὶ οὐκ ἀπέλαβον· καὶ ἀπέλαβον μὲν τελείως αἱ ψυχαὶ καθὸ ψυχαί, μέλλουσι δὲ ἀπολαβεῖν καὶ τελεώτερον ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ τῶν σωμάτων τῶν ἰδίων», in *AG*, 25-26; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 349. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 325-326.

¹³⁸ Cf. MARCO, *Oratio II*, n.3, 62; MARCO, *Responsio*, n.3, 109-113.

¹³⁹ Il testo del Τόμος συνοδικός del 1351 cf. I. KARMIRIS, *Τὰ δογματικά*, I, 310-342; J. DARROUZÈS, ed., *Les Regestes*, I.5, n.2324, 264-268.

¹⁴⁰ Cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 317.322-331.

ὁ ἥλιος, ἢ καὶ ὡς τὸ φῶς, ὅπερ ἔλαμψεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὄρει τῷ Θαβωρίῳ)»¹⁴¹.

Questo testo elaborato da tutti i delegati greci insieme conteneva le espressioni che tanto più si associano alla teologia palamita che i pensieri di Marco d'Efeso dell'*Oratio altera* e della *Responsio ad difficultates et questiones*.

In generale, al Concilio fiorentino l'Efesino prese sul serio la proibizione dell'imperatore Giovanni VIII di discutere la dottrina palamita sull'οὐσία e sulle ἐνέργειαι di Dio e con grande prudenza espresse delle idee che potevano essere identificate come palamitiche¹⁴². Durante le sedute dedicate alle divergenze sugli *eschata*, il portavoce principale dei greci non menzionò mai né il nome di Gregorio Palamas, né la distinzione reale tra la divina *essenza* e le divine *energie*. Quello che Marco Eugenio affermò riguardo all'invisibilità e all'incomprensibilità della sostanza divina, egli lo appoggiò esclusivamente sui brani biblici e sugli scritti dei padri: Cappadoci, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore¹⁴³, anche se non si può negare che questi testi tradizionalmente furono usati come argomenti a favore della dottrina di Gregorio Palamas ancora prima del metropolita Marco¹⁴⁴.

¹⁴¹ AG, 26; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 141. Cf. E. CANDAL, «Processus discussionis», 325-326; A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 324; ID., «Problèmes de méthode», 293; H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 133.

¹⁴² Molto più chiaramente e decisamente Marco d'Efeso espone la dottrina palamitica sull'οὐσία e sulle ἐνέργειαι di Dio nelle sue tre opere scritte negli anni trenta del XV sec., ancora prima del Concilio fiorentino: 1. *Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργείας – περὶ τοῦ θεοῦ φωτός - περὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων*. 2. *Πρὸς τὰ πρῶτα τῶν εἰρημένων Μανουήλ τῷ Καλέκκα κατὰ τοῦ «Συνοδικοῦ τόμου» ἀντιρρητικός πρῶτος, ἢ περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*. 3. *Πρὸς τὰ δευτέρα τῶν εἰρημένων Μανουήλ τῷ Καλέκκα κατὰ τοῦ «Συνοδικοῦ τόμου» λόγος ἀντιρρητικός δεύτερος, ἢ περὶ τοῦ κατὰ τὴν διάκρισιν ἀσυνθέτου τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*. Cf. M. JUGIE, «Palamas Grégoire», 1759-1760; J. A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 342-369.

Le confutazioni di Manuele Caleca *Πρὸς τὰ πρῶτα* e *Πρὸς τὰ δευτέρα* non sono ancora state pubblicate, il testo delle *Κεφάλαια συλλογιστικά* si può trovare in W. GASS, ed., *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas*, 217-232.

¹⁴³ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 109-113.

¹⁴⁴ *Pro et contra* la base patristica della teologia di Gregorio Palamas e di conseguenza di Marco Eugenio cf. M. JUGIE, «Palamas Grégoire», 1761-1763; ID., *Tractatus de Deo*, 105-109; C. KERN, «Les éléments de la théologie», 6-33.164-193; E. VON IVÁNKA, «Palamismus und Vätertradition», 29-46; ID., «Le fondement patristique», 127-132; G. HABRA, «The Sources of the Doctrine», 244-52.294-303.338-47; G. FLOROVSKY, «Grégoire Palamas et la patristique», 115-125; L.H. GRONDIJS, «Patristic Origins», 323-328; E. VON IVÁNKA, *Platonismo Cristiano*, 337-345; L.C. CONTOS, «The

Inoltre, il termine *fulgore* (αἴγλη) usato dall'Efesino per indicare quello che i giusti contemplano, non potendo vedere l'essenza di Dio, non era caratteristico delle opere di Gregorio Palamas che dava la preferenza alle espressioni: «luce (φῶς)», «splendore (λαμπρότης)» e «illuminazione (ἐλλαμψις)»¹⁴⁵. Perciò, la formula comune della delegazione greca che parlò proprio della «luce (φῶς)» era più «palamitica» che le orazioni di Eugenio¹⁴⁶.

Infatti, l'analisi del pensiero di Gregorio Palamas rivela che il difensore dell'esicasmo aveva poco interesse nell'esaminare le questioni riguardanti la sorte dei defunti, e se accadeva di toccarle, le menzionava nel contesto della sua dottrina sulla luce increata. Così, il tema principale di carattere escatologico che egli sviluppò nei suoi scritti, e prima di tutto nelle *Triadi in difesa dei santi esicasti*, era quello che i giusti, parimenti agli apostoli sul monte Tabor, possono vedere Dio nella luce in cui Dio sarà visto anche nel secolo futuro e dopo la risurrezione anche con gli occhi del corpo¹⁴⁷.

Essence-Energies», 283-294; J. KUHLMANN, *Thomas von Aquin und Gregor Palamas*; P. SCAZZOSO, *La teologia di S. Gregorio*, 81-118; D. STIERNON, «Bulletin sur le palamisme», 307-320; A. DE HALLEUX, «Palamisme et Tradition», 479-493; G.I. MANTZARIDES, *The Deification of Man*, 96-125; J.-M. GARRIGUES, «L'énergie divine», 272-296; J.-P. HOUDRET, «Palamas et les Cappadociens», 260-271; M.-J. LE GUILLOU, «Lumière et charité», 329-338; ID., «Remarques sur la notion», 339-342; J.S. NADAL, «La critique par Akindynos», 297-328; A. DE HALLEUX, «Palamisme et Scolastique», 429-433; K. WARE, «God Hidden and Revealed», 125-136; C. YANNARAS, «The Distinction», 232-245; G.I. MANTZARIDES, «Tradition and Renewal», 1-18; K. WARE, «The Debate about Palamism», 45-63; R.D. WILLIAMS, «The Philosophical Structures», 27-44; E.D. MOUTSOULAS, «“Essence” et “Énergies”», 517-528; J. VAN ROSSUM, *Palamism and Church Tradition*; V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur*; A. GOLITZIN, «Dionysius the Areopagite in the Works», 163-190; D. BRADSHAW, *Aristotle East and West*, 221-262; ID., «The Divine Glory», 283-295; A. LÉVY, *Le créé et l'incrété*, 36-70.129-205.305-346; N. RUSSEL, «Theosis and Gregory Palamas», 357-379; A. TORRANCE, «Precedents for Palamas'», 47-70; J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies*; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 427-439; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 265-268.272-280; F. LAURITZEN, «Pagan Energies», 226-239; T.T. TOLLEFSEN, *Activity and Participation*, 33-207.

¹⁴⁵ L'espressione αἴγλη può essere considerata come non tipica per le opere di Gregorio Palamas, poiché si incontra solo nei suoi *Centocinquanta capitoli* e solo tre volte, cf. A. DE HALLEUX, «Bessarion et le palamisme», 329, no.140; GREGORIO PALAMAS, *One Hundred and Fifty Chapters*, 287.

¹⁴⁶ Cf. AG, 26.

¹⁴⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Discorsi in difesa*, I.3.10. I.3.18. I.3.25-29. I.3.33. I.3.35. I.3.38-39. I.3.43. II.2.11. II.3.24. II.3.31. II.3.38-39. II.3.41. II.3.54. II.3.78. III.1.10-11. III.1.22.III.3.9. 382-383.402-403.416-425.430-433.436-445.452-455.572-577.660-661.674-675.688-695.716-719.766-767.786-791.808-809.912-913 ecc;

Questa luce, l'*energia* divina, è sempre la stessa, ma il modo di vederla e di partecipare in essa diventa più perfetto dopo la morte, malgrado che anche nel secolo futuro i santi sempre progrediranno «all'infinito (αἰῶνος)» nella «visione di Dio (θεοπτία)»¹⁴⁸. Proprio questa sentenza venne ripresa ed elaborata in modo più dettagliato da Marco d'Efeso al Concilio di Ferrara-Firenze¹⁴⁹.

È da notare che l'Efesino non dimostrò di essere un discepolo di Palamas, quando difendette la sua affermazione principale riguardante lo stato intermedio, cioè la dilazione della ricompensa dei defunti prima dell'ultimo giudizio. Una simile opinione non s'incontra nelle opere di Gregorio di Tessalonica, dall'altro lato è vero che egli non espresse chiaramente neanche la dottrina della ricompensa perfetta subito dopo la morte, malgrado alcuni passi delle sue omelie la favoriscano molto¹⁵⁰. Così, nell'*Homilia XXV. Dicta in Dominica Omnium Sanctorum* Palamas affermava:

ci fu la franca dichiarazione della confessione di fede a Dio di ciascuno dei santi [...] onorandoli, glorificandoli e venerandoli, li celebrano con inni e li esaltano [...] re e principi e tutti i sudditi [...] Questo indica e fa vedere, anzi è come un prologo (προοίμιον) di quella futura ineffabile gloria (μελλούσης εκείνης ἀπορρήτου δόξης) che anche ora hanno nei cieli gli spiriti dei giusti (ἦν καὶ νῦν ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς τῶν δικαίων τὰ πνεύματα), e che nel secolo futuro otterranno assieme a loro i corpi che sostennero la gara secondo Dio (ἦς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τεύξονται σὺν τούτοις τὰ συνδιανύσαντα τὸν κατὰ Θεὸν ἀγῶνα σώματα)¹⁵¹.

Invece tutti gli elementi principali della posizione di Marco d'Efeso a Ferrara riguardo ai novissimi: la sentenza sulla dilazione della ricompensa per i defunti fino alla parusia, l'affermazione che si può vedere Dio soltanto nella luce, ma non l'essenza divina, e la negazione della dottrina dei latini

J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude*, 267-269; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 434-438.

¹⁴⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Discorsi in difesa*, II.2.11, 576-577; ID., *Omelia XXXV*, 1354-1355; G.I. MANTZARIDES, *The Deification of Man*, 124-125.

¹⁴⁹ Cf. MARCO, *Responsio*, n.3, 109-113.

¹⁵⁰ Cf. M. JUGIE, «Palamas Grégoire», 1773.

¹⁵¹ «ἡ παρησία τῆς κατὰ Θεὸν ὁμολογίας ἐκάστου τῶν ἁγίων [...] ἀνυμνοῦσι δὲ καὶ μεγαλύνουσι τιμῶντες καὶ δοξάζοντες καὶ προσκυνοῦντες [...] βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες, καὶ πᾶν τὸ ὑπήκοον [...] Δεῖγμα δὲ τοῦτο καὶ παράστασις ἐστὶ καὶ οἶον προοίμιον τῆς μελλούσης εκείνης ἀπορρήτου δόξης, ἦν καὶ νῦν ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς τῶν δικαίων τὰ πνεύματα, καὶ ἦς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τεύξονται σὺν τούτοις τὰ συνδιανύσαντα τὸν κατὰ Θεὸν ἀγῶνα σώματα», in GREGORIO PALAMAS, *Ἀπαντα τα ἔργα*, X, 134.136; ID., *Omelia XXV*, 1264. Cf. M. JUGIE, «Palamas Grégoire», 1773.

sul purgatorio, erano conformi al pensiero di Simeone di Tessalonica¹⁵². Può darsi che proprio le opere dell'arcivescovo di Tessalonica furono per l'Efesino una delle fonti principali d'ispirazione, ma non ci sono prove lampanti che egli le citi o le parafrasi.

Tirando le somme del discorso sulla continuità dal punto di vista della tradizione orientale della definizione sulla sorte dei defunti presentata da Marco Eugenio a Ferrara, prima di tutto si deve ricordare che dopo il ritiro di Bessarrione di Nicea il metropolita d'Efeso rimase l'unico incaricato dell'imperatore che aveva diritto a condurre le dispute con i latini e di presentare ufficialmente la vera credenza della sua Chiesa sui novissimi. Non è un caso che sia il cardinale Giuliano Cesarini nell'orazione tenuta il 27 giugno 1439 davanti papa Eugenio IV e alla presenza della maggior parte dei delegati latini, sia Giovanni Ley nel trattato *De visione beata*, sia il cardinale Giovanni di Torquemada nel suo *Apparatus super Decretum unionis Graecorum* scritto due anni dopo il Concilio, parlino proprio dei «greci (*Graeci*)» in generale e non del metropolita Marco d'Efeso, quando, descrivendo le dispute sugli *eschata* a Ferrara in retrospettiva, gli incriminarono i seguenti errori: la credenza nella dilazione della ricompensa perfetta sia per i santi che per gli empi fino all'ultimo giudizio, la negazione dell'esistenza del purgatorio e della possibilità di vedere l'essenza di Dio¹⁵³.

Dunque, è fuori dubbio che gli interventi e i discorsi sul destino dei defunti tenuti dall'Efesino a Ferrara ebbero continuamente un carattere ufficiale e furono effettuati in nome di tutta la delegazione bizantina e di conseguenza non possono mai essere trattati come una sua posizione privata¹⁵⁴. Inoltre, riguardo alla giustezza della posizione espressa in questi discorsi si può affermare che alcuni suoi elementi furono dogmatizzati dalla Chiesa bizantina nel XIV secolo e che gli altri, anche se non furono proclamati come dogma, erano di tradizione molto antica, erano condivisi dalla maggior parte dei fedeli e perfino da secoli erano identificati dai latini come la credenza corrente di tutti i greci.

Però malgrado che gli interventi del metropolita Marco avessero avuto carattere ufficiale e che le sue orazioni contenessero le più ampie ed elaborate definizioni teologiche sulla sorte dei defunti che l'Oriente

¹⁵² Cf. SIMEONE DI TESSALONICA, *Responsa ad Gabrielem*, 840-845; ID., *Dialogus contro haereses*, 117.153-154.161-172; ID., *Expositio divini*, 800-801; M. JUGIE, *Tractatus de Novissimis*, 130-131.

¹⁵³ Cf. AL, 150r-151r, 253-255; E. CANDAL, ed., *Tractatus Ioannis Lei*, 69-90; GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus*, 71-72.81.86.90; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 354.

¹⁵⁴ Cf. H. VLACHOS, *La vie après la mort*, 163; V. KONTOUMA, «Enfer et paradis à Byzance», 473.

cristiano abbia mai prodotto, si deve ricordare sempre che Eugenio non si poneva il compito di creare delle formule dogmatiche esaurienti oppure di scrivere un trattato di carattere sistematico sulla fede della sua Chiesa riguardo ai novissimi. Egli semplicemente rispose alle domande dei latini, provando ad essere estremamente laconico, più per passare sotto silenzio che per definire e quindi salvaguardare il mistero.

CAPITOLO XI

Il Decreto *Laetentur caeli*. Il fallimento dell'unione fiorentina

1. La Bolla d'unione *Laetentur caeli* a proposito dei novissimi

Dopo la morte del patriarca Giuseppe II, il 10 giugno del 1439, papa Eugenio IV e l'imperatore Giovanni VIII cominciarono ad accelerare le trattative per arrivare all'unione al più presto. Dopo una serie d'incontri e di negoziati che ebbero luogo nel giugno del 1439 un accordo finalmente fu raggiunto all'inizio del luglio e il 5 luglio 1439 il Decreto sull'unione *Laetentur caeli* fu sottoscritto dagli incaricati di ambedue le Chiese, papa Eugenio IV fu l'ultimo ad approvarlo lo stesso giorno¹. Da parte latina il Decreto fu sottoscritto da 117 persone: papa Eugenio, 8 cardinali, 2 patriarchi, 2 vescovi che rappresentavano il duca di Borgogna, 8 arcivescovi, altri 52 vescovi, l'arcidiacono di Troyes che fu l'inviato del duca di Borgogna, 4 superiori supremi degli Ordini religiosi e 41 abati; da parte greca le firme confermarono la presenza di 33 rappresentanti, tra i quali: il basileus Giovanni VIII, il protosincello Gregorio Mamme, 17 metropoliti, il vescovo russo Abramo di Susdal, 5 diaconi della cattedrale di Santa Sofia, un arciprete e 6 superiori dei monasteri².

Il protagonista greco dei dibattiti sul purgatorio, il metropolita Marco di Efeso, e il vescovo Isaia di Stauropoli non apposero le loro firme sotto il Decreto d'unione; secondo le *Memorie* di Siropolo, quando papa Eugenio

¹ Cf. AG, 446-458; AL, 132v-153r, 225-259; SYROPOULOS, X.1-14, 474-497; G. HOFMANN, «Die Konzilsarbeit in Florenz», 399-413; A. MERCATI, «Il decreto d'unione», 6-10; E. CANDAL, «Processus discussionis», 327-334; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 324-350; A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 293-296.

² Cf. AG, 465-467; AL, 155r-155v, 262-263; M.-H., G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, 77-79; J. GILL, «Greek and Latins», 244-245.

IV fu informato di questo fatto, disse: «Allora noi non abbiamo ottenuto nulla»³. Il tempo dimostrò che queste parole erano profetiche.

Il 6 luglio 1439 durante la messa pontificale nel Duomo di Firenze il Decreto *Laetentur caeli* fu solennemente proclamato da parte latina dal cardinale Giuliano Cesarini e da parte greca dal metropolita di Nicea Bessarione⁴.

La parte della Bolla *Laetentur caeli* riguardante la sorte dei defunti diceva:

Inoltre definiamo che le anime dei veri penitenti, morti nell'amore di Dio prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza ciò che hanno commesso o omesso, sono purificate dopo la morte con le pene purgatorie (*poenis purgatoriis post mortem purgaril/ καθαρτικαῖς τιμωρίαῖς καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον*)⁵ e che riceveranno un sollievo da queste pene, mediante suffragi dei fedeli viventi, come il sacrificio della messa, le preghiere, le elemosine e le altre pratiche di pietà, che i fedeli sono soliti offrire per gli altri fedeli, secondo le disposizioni della chiesa.

Quanto alle anime di coloro che, dopo il battesimo, non si sono macchiate di nessuna colpa, e anche riguardo a quelle che, dopo aver commesso il peccato, sono state purificate o in questa vita o dopo la loro morte nel modo sopradescritto, esse vengono subito accolte in cielo (*in caelum mox recipi/ εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι*) e vedono chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti (*intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius/ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν, καθὼς ἐστίν, ἕτερον μὲντοι ἑτέρου τελειώτερον κατὰ τὴν τῶν βεβιωμένων ἀξίαν*).

Invece, le anime di quelli che muoiono in (stato di)⁶ peccato mortale attuale (*in actuali mortali peccato/ κατ' ἐνέργειαν θανασίμῳ ἁμαρτία*) o con il solo peccato originale (*solo originalil/ ἐν μόνῃ τῇ προπατορικῇ*), scendono

³ «Λοιπὸν ἐποιήσαμεν οὐδέν», in SYROPOULOS, X.15, 496-497; Cf. C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 21; C. DENDRINOS, «Reflections on the failure», 149.

⁴ Sulle circostanze della proclamazione della Bolla *Laetentur caeli* cf. *AG*, 458-467; *AL*, 153r-155v, 259-262; *DH*, 1300-1308; SYROPOULOS, X. 16, 496-501; O. PASQUATO, «Le celebrazioni liturgiche», 900-902; M. ARRANZ, «Circunstancias et conséquences», 416-417.

⁵ La traduzione italiana di questa espressione: «le pene del purgatorio», proposta in *DH* 1304 non è esatta.

⁶ Nel testo originale sia latino sia greco non si tratta dello «stato di peccato», perciò la traduzione italiana di *DH* 1306 non è precisa. Cf. *DH* 1306, *AG* 463.

immediatamente all'inferno (*mox in infernum descendere/ εὐθέως καταβαίνειν εἰς ἄδην*) per essere punite con pene diverse (*DH 1304-1306*)⁷.

Alla base di questo testo sta la *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele VIII)* che già il 4 giugno 1438, all'inizio delle dispute sui novissimi a Ferrara, era stata proposta dal cardinale Cesarini nei *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem* come il punto di partenza della formulazione della fede comune circa gli *eschata*⁸. La somiglianza dei testi di questi documenti è evidente, prendendo in considerazione in particolare i loro originali latini⁹.

⁷ «Item, si verè paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenas huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

Illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.

Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas», in *DH 1304-1306; COD, 527-528*.

Il testo greco: «Ἐτι ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ἑμοῦ καὶ ἡμελημένων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίας καθάιρεσθαι μετὰ θάνατον· ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς τῶν τοιούτων τιμωριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τὰς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρίας, δηλονότι τὰς ἱεράς θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ ἄλλα τῆς εὐσεβείας ἔργα, ἅτινα παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἶωθε γίνεσθαι κατὰ τὰ τῆς ἐκκλησίας διατάγματα.

Ἐκείνων δὲ τὰς ψυχὰς, οἵτινες μετὰ τὸ βαπτισθῆναι οὐδεμιᾶ ὄλως τῆς ἁμαρτίας κηλίδι ὑπέπεσον, καὶ ἔτι τὰς μετὰ τὸ ἐφελκύσασθαι τὴν τῆς ἁμαρτίας κηλίδα, εἴτε ἐν τοῖς αὐτῶν σώμασιν εἴτε μετὰ τὸ τὰ σώματα ἀποδύσασθαι, ὡς προεῖρηται, καθαρθεῖσας, εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι καὶ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν, καθὼς ἐστίν, ἕτερον μὲντοι ἐτέρου τελειώτερον κατὰ τὴν τῶν βεβιωμένων ἀξίαν·

Τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν τῇ κατ' ἐνέργειαν θανασίμῳ ἁμαρτία ἢ καὶ ἐν μόνῃ τῇ προπατορικῇ ἀποβιούντων εὐθέως καταβαίνειν εἰς ἄδην, τιμωρίας ὅμως ἀνίσους τιμωρηθησομένας», in *COD, 527-528; AG, 463*.

⁸ Cf. *DH 856-859.1304-1306; COD, 527; CESARINI, Oratio, 1-2; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 359*.

⁹ L'analisi del testo greco della *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele VIII)* e della Bolla d'unione *Laetentur caeli* rivela l'ovvia differenza della composizione delle frasi e dell'uso delle parole. Ciò permette di concludere che il testo greco del Decreto *Laetentur caeli* costituisca una traduzione dal latino effettuata senza la conoscenza del testo greco della *Professione di fede* presentata

Così la parte della Bolla *Laetentur caeli* che contiene la definizione circa «le pene purgatorie (*poenis purgatoriis/ καθαρτικαῖς τιμωρίαις*)»¹⁰ quasi letteralmente riproduce la *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII*¹¹. Sia nella formula d'accordo di Firenze del 1439 che nell'atto sull'unione di Lione del 1274 non s'incontrano quegli elementi della dottrina latina sul purgatorio che furono ritenuti inaccettabili per i greci, cioè non venne menzionato né il sostantivo *purgatorium* che aveva una sfumatura di un luogo vero e proprio, né il termine *ignis purgatorium*, né la sua natura materiale, perciò si può affermare che nei documenti sopradetti si tratta del processo oppure dello stato della purificazione *post mortem* nel suo legame con la tradizione cristiana dei suffragi per i defunti¹². Però, dall'altro lato, il fattore negativo fu quello che nella Bolla *Laetentur caeli* vennero riprese le stesse formulazioni nello spirito della dottrina scolastica sulla soddisfazione penale e lo stesso linguaggio giuridico tipico della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII*, e che rimasero completamente estranei alla mentalità dei cristiani orientali sia ai tempi del Concilio di Lione II che all'epoca del Concilio di Ferrara-Firenze¹³.

Nonostante che durante le dispute a Ferrara Marco d'Efeso avesse avanzato la sentenza sulla dilazione della retribuzione perfetta dei defunti fino al giudizio finale per dichiarare la dottrina corrente della sua Chiesa, il Decreto d'unione fiorentina nelle parti che trattano la sorte dei beati e dei dannati riprese alla lettera la definizione della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII* e della Costituzione *Benedictus Deus* del 1336 e disse che loro «subito (*mox/ εὐθὺς*)» vanno in cielo oppure all'inferno¹⁴. Certamente tale malavoglia dei latini di abbandonare le loro definizioni tradizionali e di formulare la Bolla d'unione con un linguaggio più accettabile per i greci influenzò negativamente la sorte d'unione.

al Concilio Lione II. Per esempio, a differenza della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII* del 1274 la Bolla *Laetentur caeli* non parla delle «pene del purgatorio (*ποιναῖς πορρωτάριου*)», ma delle «pene purgatorie (*καθαρτικαῖς τιμωρίαις*)», cf. Appendice, n.9.10; A. MICHEL, «Purgatoire», 1262-1263; G. HOFMANN, «Formulae praeviae», 358-359.

¹⁰ Cf. *DH* 1304; *COD*, 527.

¹¹ A differenza della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII* (di papa Clemente IV) la Bolla *Laetentur caeli* non contiene la precisazione «seu catharteriis, sicut nobis frater Ioannes [Paraston OFM] explanavit», cf. *DH* 856, 1304; *COD*, 527.

¹² Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 297-298; E. LANNE, «L'enseignement de l'Église», 212.

¹³ Cf. A. DE HALLEUX, «Problèmes de méthode», 297; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 555.

¹⁴ Cf. *DH* 857-858.1000.1002.1305-1306; *COD*, 528; *AG*, 463.

L'unico compromesso da parte dei latini riguardante la formulazione sulla sorte dei defunti della Bolla *Laetentur caeli* fu la definizione sulla visione beatifica che diceva che le anime dei giusti: «vedono¹⁵ chiaramente Dio, uno e trino, come egli è (*intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est/ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν, καθὼς ἐστὶν*¹⁶), ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti»¹⁷. Ovviamente quest'affermazione, che non si trova nella *Professione di fede di papa Clemente IV (dell'imperatore Michele VIII)*, fu ispirata dalla Costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII¹⁸. Però a differenza di quest'ultima il Decreto d'unione di Firenze non parlava della visione dell'essenza divina, ma usava una definizione neutrale: «Dio, uno e trino [tri-ipostatico] (*Deum trinum et unum/ τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν*)»¹⁹ precisandola con la frase biblica di 1Gv 3,2 «come egli è (*sicuti est/ καθὼς ἐστὶν*)»²⁰. Inoltre si vede che i latini cedettero e nella Bolla d'unione invece dell'espressione «immediatamente (*immediate/ ἀμέσως*)», alla quale i greci attivamente si opposero durante le trattative del giugno 1439²¹, venne usato l'avverbio «chiaramente (*clare/ καθαρῶς*)»²². Grazie all'insistenza dei delegati bizantini nella Bolla *Laetentur caeli* furono inserite anche le parole: «alcune in modo più perfetto di altre, a secondo della diversità dei meriti (*pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius/ ἕτερον μέντοι ἑτέρου τελειώτερον κατὰ τὴν τῶν βεβιωμένων ἀξίαν*)»²³. Così la formula sulla visione beatifica del Decreto d'unione di Firenze potè essere considerata accettabile sia dai latini che dai seguaci della dottrina palamitica²⁴. Perciò si deve dare ragione a J. Kuhlmann e ad A. de Halleux che l'insegnamento di Gregorio Palamas sulla visione di Dio

¹⁵ precisamente l'espressione latina *intueri* e quella greca *θεωρεῖν* possono essere tradotte in italiano come *osservare, contemplare*.

¹⁶ è giusto tradurre l'espressione «*καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν*» dal greco all'italiano come «puramente contemplano il medesimo Dio, uno e tri-ipostatico».

¹⁷ *DH* 1305; *COD*, 528; *AG*, 463. Cf. G. HOFMANN, «*Formulae praeviae*», 358-359.

¹⁸ Cf. C. BOVEE, «*De Eschatologie*», 181-184; J. KUHLMANN, *Die Taten*, 120-122; A. DE HALLEUX, «*Problèmes de méthode*», 296-297.

¹⁹ *DH* 1305; *COD*, 528; *AG*, 463. Cf..

²⁰ *DH* 1305; *COD*, 528; *AG*, 463. Cf. A. DE HALLEUX, «*Bessarion et le palamisme*», 329-330; ID., «*Problèmes de méthode*», 296-297.

²¹ Cf. *AG*, 442-443.450; A. DE HALLEUX, «*Bessarion et le palamisme*», 327-328.331; ID., «*Problèmes de méthode*», 295-296.

²² *DH* 1305; *COD*, 528; *AG*, 463. Cf. A. DE HALLEUX, «*Problèmes de méthode*», 296.

²³ *DH* 1305; *COD*, 528; *AG*, 463. Cf. *AL*, 150r, 254; Cf. E. CANDAL, «*Processus discussionis*», 338; A. DE HALLEUX, «*Problèmes de méthode*», 297.

²⁴ Cf. Cf. A. DE HALLEUX, «*Problèmes de méthode*», 297.

nella luce-energia divina esplicitamente non fu né condannato né approvato con il Decreto d'unione fiorentina²⁵.

Però tali concessioni non poterono considerevolmente cambiare il fatto che la Bolla d'unione fu formulata con un linguaggio inammissibile per i greci e che la maggioranza dei delegati greci la sottoscrissero, sottostando alle imposizioni dell'imperatore, perciò il compromesso raggiunto al Concilio di Ferrara-Firenze non poté essere duraturo.

Vale la pena di riassumere l'analisi della parte del Decreto *Laetentur caeli* che tratta la sorte dei defunti con un'esatta definizione di Giuseppe Alberigo:

Infatti, portando alla riconciliazione i punti di vista greco e latino, *Laetentur caeli* introduce riguardo [...] il purgatorio una formulazione unanime. Il risultato è la giustapposizione, senza raggiungere [...] una davvero nuova e profonda formulazione. Al contrario, la ricerca di un'espressione unitaria ha rimosso la possibilità di un vero riconoscimento della validità parziale e della complementarità di due posizioni — la greca e la latina — nella prospettiva di una comprensione sempre più adeguata del mistero²⁶.

2. Un'unione di breve durata

La delegazione greca lasciò l'Italia il 19 ottobre 1439 e arrivò a Costantinopoli nel febbraio 1440, Marco Eugenio fu salutato dagli abitanti della città come un eroe nazionale, l'unione con i latini fu estremamente impopolare tra la gente semplice, perciò molti partecipanti bizantini del Concilio che sottoscrissero il Decreto di Firenze si vergognarono e cominciarono a rinunciare alla sua sottoscrizione, per esempio tra i metropolitani che firmarono il Decreto di Firenze soltanto nove rimasero fedeli all'unione²⁷. L'imperatore Giovanni rimpianse la morte di sua moglie e di sua figlia, egli era così depresso che non fece niente per la

²⁵ Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 125; A. DE HALLEUX, «Palamisme et Scolastique», 414; ID., «Bessarion et le palamisme», 331.

²⁶ «In fact, with regard to [...] purgatory *Laetentur caeli* introduces a unanimous formulation tending to the reconciliation between the Greek and the Latin viewpoints. The result is rather a juxtaposition, without getting to [...] a really new and deeper formulation. On the contrary, the search for a unitary expression removed the possibility of a true acknowledgement of the partial validity and complementarity of the two positions — the Greek and the Latin — in the perspective of a more and more adequate understanding of the mystery», in G. ALBERIGO, «The Unity of Christians», 8.

²⁷ Sulle circostanze del ritorno della delegazione greca a Costantinopoli cf. DUCA, *Historia Byzantina*, XXXI.9, 215-216; SYROPOULOS, XI.12.23, 532-533.544-545; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 361.417; J. DÉCARREAU, *Les grecs au Concile*, 184-190; J. GILL, «The Freedom of the Greeks», 226; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 42; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 93-97.

proclamazione ufficiale dell'unione a Costantinopoli²⁸. La società bizantina si divise in due parti: i sostenitori e gli avversari dell'unione, gli *antiunionisti* capeggiati dal metropolita Marco d'Efeso rifiutarono di concelebbrare con gli *unionisti* e persino di entrare nelle chiese tenute da loro²⁹.

Il protagonista greco dell'unione Bessarione di Nicea fu fatto cardinale da papa Eugenio IV il 18 dicembre 1439 e fu richiamato a Roma, perciò dopo essere appena arrivato a Costantinopoli insieme alla delegazione greca egli dovette lasciare la patria³⁰. Durante i trentadue anni rimanenti della sua vita, Bessarione, il cardinale della basilica dei Dodici Apostoli e dal 1463 il patriarca titolare di Costantinopoli, eseguì diverse missioni diplomatiche, fu il visitatore apostolico dei monasteri di rito bizantino in Italia ed effettuò la loro riforma, si occupò di mecenatismo, non ritornò mai nella sua patria e morì il 18 novembre 1472³¹. La sua assenza a Costantinopoli negli anni 1440-1453 allentò molto il partito unionista e minò la causa d'unione con la Chiesa romana.

Il 4 maggio 1440 il basileus nominò un unionista, il metropolita di Cizico, nuovo patriarca. Egli entrò nella storia sotto il nome di Metrofane II (1440-1443)³². Dopo essere appena salito sul trono patriarcale, Metrofane II emanò una *Lettera Enciclica*, nella quale giustificò l'unione di Firenze e notificò la necessità di commemorare il nome del papa durante la Divina Liturgia e di includerlo nei dittici³³; egli medesimo lo fece il 15 giugno 1440 durante la solenne Divina Liturgia di Pentecoste³⁴. Lo stesso giorno il capo degli antiunionisti Marco Eugenio che non partecipò alla solennità segretamente lasciò Costantinopoli e andò in visita pastorale ad Efeso, sulla strada del ritorno nell'estate del 1440 fu arrestato sull'isola di Lemno

²⁸ Cf. SYROPOULOS, XII.1.17, 546-547.568-569; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 417-418.

²⁹ Cf. SYROPOULOS, XII. 1-3, 546-549; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 418; M. ARRANZ, «Circonstances et conséquences», 417.

³⁰ Cf. L. BRÉHIER, «Bessarion», 1183; G. MERCATI, «Bessarione, Cardinale», 811; J. GILL, «Bessarion», 726-727.

³¹ Sul periodo italiano della vita del cardinale Bessarione cf. L. BRÉHIER, «Bessarion», 1185-1196; R.-J. LOENERTZ, «Bessarione», 1494-1497; J. GILL, «Cardinal Bessarion», 50-54; L. LABOWSKY, «Bessarion», 688-693; A. COCCIA, «Vita e opere del Bessarione», 31-42; J. GILL, «Bessarion», 727-730; M. ZORZI, «Cenni sulla vita», 2-8.

³² Cf. SYROPOULOS, XII.6-8, 552-557; J. DECARREAUX, *Les grecs au Concile*, 193-194; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 355.

³³ Cf. G. HOFMANN, ed., *Orientalium documenta*, n.36, 45-47; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 111-112.

³⁴ Cf. SYROPOULOS, XII.10, 556-559; M. ARRANZ, «Circonstances et conséquences», 419; U. JAITNER-HAHNER, «Da Firenze in Grecia», 902; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 110.

secondo l'ordine del basileus³⁵. Il metropolita d'Efeso fu tenuto agli arresti domiciliari a Lemno per due anni, fino all'agosto del 1442³⁶. Nel frattempo egli continuò la propaganda antiunionista, scrivendo delle lettere, tra le quali la famosa *Epistola encyclica*³⁷.

Eugenico indirizzò questa lettera contro il Decreto sull'unione di Firenze e contro i suoi sostenitori, che egli soprannominava «Greco-latini (Γραικολατῖνοι)»³⁸ oppure «latinofroni (Λατινόφρονες)»³⁹. Il capo del partito antiunionista affermava che i latini non erano soltanto semplici scismatici, ma erano veri eretici⁴⁰, perciò qualsiasi compromesso con loro equivaleva all'abbandono della retta fede⁴¹. Riguardo alle divergenze circa la sorte dei defunti l'*Epistola encyclica* diceva:

E noi diciamo che invero né i santi prendono il Regno che è stato preparato per loro e i beni ineffabili (ἀπολαβεῖν τὴν ἡτοιμασμένην αὐτοῖς βασιλείαν καὶ ἀπόρρητα ἀγαθά), né i peccatori sono ora caduti nella geenna (εἰς τὴν γέενναν ἐμπεσεῖν ἤδη), ma gli uni e gli altri attendono la propria sorte, che è conveniente per il futuro, dopo la risurrezione e il giudizio (μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν κρίσιν). Questi invece insieme con i latini vogliono ricevere secondo il merito subito dopo la morte; e, immaginando, loro assegnano ai medi (μέσοις), a quelli che sono morti veramente in penitenza (εἴτ' οὖν τοῖς ἐν μετανοίᾳ τετελευτηκόσι), il fuoco purgatorio (πῦρ [...] καθάρσιον), che è diverso da quello della geenna (ἕτερόν τι τῆς γεέννης), affinché, come loro dicono, dopo aver purificato le loro anime dopo la morte per mezzo di esso, loro si ristabiliscono (ἀποκαταστῶσι) nel Regno insieme con i giusti⁴².

³⁵ Cf. SYROPOULOS, XII.10, 556-557; J. GILL, «Mark Eugenicus», 63; D. STIERNON, «Marc Eugénicos», 268.

³⁶ Cf. L. PETIT, «Note sur l'exil», 414-415; J. GILL, «Mark Eugenicus», 63-64; C. N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 42-43.

³⁷ Cf. MARCO, *Epistola*, 449-459; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 424; ID., «Mark Eugenicus», 64.

³⁸ MARCO, *Epistola*, n.1, 142.

³⁹ MARCO, *Epistola*, n.1, 142.

⁴⁰ Cf. MARCO, *Epistola*, n.4, 144-146.

⁴¹ Cf. MARCO, *Epistola*, n.5, 146-148.

⁴² «Καὶ ἡμεῖς μὲν οὐτε τοὺς ἀγίους ἀπολαβεῖν τὴν ἡτοιμασμένην αὐτοῖς βασιλείαν καὶ ἀπόρρητα ἀγαθά, οὐτε τοὺς ἀμαρτωλοὺς εἰς τὴν γέενναν ἐμπεσεῖν ἤδη φαμέν, ἀλλ' ἐκδέχεσθαι τὸν ἴδιον ἐκατέρους κληρὸν, καὶ εἶναι τοῦτο καιροῦ τοῦ μέλλοντος μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν κρίσιν. οὗτοι δὲ μετὰ τῶν Λατίνων τοὺς μὲν αὐτίκα μετὰ θάνατον ἀπολαβεῖν ἤδη τὰ κατ' ἀξίαν ἐθέλουσι, τοῖς δὲ μέσοις εἴτ' οὖν τοῖς ἐν μετανοίᾳ τετελευτηκόσι πῦρ αὐτοὶ καθάρσιον ἕτερόν τι τῆς γεέννης ὑπάρχον ἀναπλάσαντες ἀποδιδούσιν, ἵνα δι' αὐτοῦ, φησί, καθαιρόμενοι τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον, ἐπὶ τὴν βασιλείαν καὶ αὐτοὶ μετὰ τῶν δικαίων ἀποκαταστῶσι», in MARCO, *Epistola*, n.6, 149-150.

Inoltre l'Efesino, un convinto palamita, accusava i suoi connazionali, i partigiani dell'unione di Firenze, che loro «insieme con i latini e con Tommaso (d'Aquino)»⁴³ considerano che «la divina e immateriale luce (θεῖον καὶ ἄϋλον φῶς)»⁴⁴, «la divina energia (θεῖαν ἐνέργειαν)»⁴⁵, è stata «creata (κτιστήν)»⁴⁶, invece in verità essa è increata e deve essere chiamata «la divinità (θεότης)»⁴⁷.

Gli unionisti non rimasero senza risposta, da parte loro il protosincello Gregorio Mamme, che poco dopo, nel 1443, era diventato il patriarca di Costantinopoli sotto il nome di Gregorio III (1443-1450), scrisse la *Responsio ad epistolam Marci Ephesii*, un'apologia in cui criticava e confutava ogni paragrafo dell'*Epistola encyclica*⁴⁸. La sezione riguardante la sorte dei defunti fu negata da Mamme, tentando di mostrare la contraddizione tra la posizione dell'Efesino espressa nell'*Epistola encyclica* e quello che egli aveva scritto ancora prima del Concilio fiorentino. Così, egli ricordò che a suo tempo su richiesta dei cretesi Marco Eugenio aveva composto un'omelia-elogio in onore del profeta Elia, in cui diceva che il profeta, come le anime di altri santi, si rendeva presente nelle chiese e appariva a quelli che lo invocavano, però nello stesso tempo non abbandonava «i cieli [...] e lo stare presso il Signore insieme con gli angeli (οὐρανῶν [...] καὶ μετὰ τῶν ἀγγέλων δεσποτικῆς παραστάσεως)»⁴⁹ e non era privo della «comunione e visione del volto di Dio (κοινωνίας καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ πρὸς πρόσωπον θεωρίας)»⁵⁰. Il protosincello pose una domanda retorica, se lo stare presso la Santissima Trinità e la contemplazione di Dio faccia a faccia non costituissero la perfetta beatitudine⁵¹. Se questo era vero

⁴³ «μετὰ τῶν Λατίνων καὶ τοῦ Θωμᾶ», in MARCO, *Epistola*, n.6, 149. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 108; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 342-343.

⁴⁴ MARCO, *Epistola*, n.6, 149. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 108; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 343.

⁴⁵ MARCO, *Epistola*, n.6, 149. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 108; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 343.

⁴⁶ MARCO, *Epistola*, n.6, 149. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 108; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 343.

⁴⁷ MARCO, *Epistola*, n.6, 149. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten*, 108; J.A. DEMETRACOPOULOS, «Palamas Transformed», 343.

⁴⁸ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 111-204; G.E. DEMACOPOULOS, «The Popular Reception», 49.

⁴⁹ GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188A. Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 403.

⁵⁰ GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188A. Cf. M. JUGIE, «La doctrine des fins dernières», 403.

⁵¹ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 189A.

e, come insegnavano anche i padri della Chiesa, la visione di Dio costituiva il godimento più grande dei santi ed essi la godevano ancora prima della risurrezione, come mai, allora rilevava il futuro patriarca, il metropolita d'Efeso aveva affermato nella sua *Epistola encyclica* che prima del giudizio finale i giusti non ottenevano «il Regno che è stato preparato per loro e i beni ineffabili (ἀπολαβεῖν τὴν ἡτοιμασμένην αὐτοῖς βασιλείαν καὶ ἀπόρρητα ἀγαθά)»⁵², così ne derivava che essi si distinguevano dalla visione beatifica e potevano aggiungere qualcosa ad essa⁵³. Gregorio Mamme ammise che si poteva insegnare la parzialità della ricompensa dei santi solo in quella prospettiva che gli esseri umani consistono dell'anima e del corpo, dunque la beatitudine delle anime può essere considerata perfetta già subito dopo la morte, mentre i corpi aspettano la risurrezione per godere insieme con le anime⁵⁴. Perciò il protosincello dedusse che prima del giudizio finale «il ricevimento della ricompensa dell'uomo intero [...] non è perfetto [...] Perché l'essere umano è bipartito, e ha combattuto come bipartito, diciamo che non riceve ancora la ricompensa perfetta»⁵⁵. Per la stessa ragione, secondo Mamme, i peccatori otterranno «il pieno castigo infinito (τελεία [...] ἢ ἀπέραντος κόλασις)»⁵⁶ solo quando si uniranno con i loro corpi nella risurrezione⁵⁷.

Tale posizione contraddiceva sia il pensiero di Marco d'Efeso che il dogma della Chiesa romana espresso nella Costituzione *Benedictus Deus* (1336)⁵⁸, che Mamme probabilmente non conosceva, però si armonizzava completamente con la formula comune della delegazione bizantina elaborata a Ferrara 17 luglio 1438⁵⁹.

Per giustificare la dottrina sul fuoco purgatorio Mamme si riferì al racconto dal *De iis qui in fide dormierunt* dello (Pseudo-) Giovanni Damasceno sul padre spirituale che con le sue preghiere e lacrime aveva liberato l'anima del suo negligente discepolo dal fiume di fuoco in cui egli si trovava dopo la morte⁶⁰. Il protosincello esclamò: «Se questa, infatti, è

⁵² GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188B. Cf. MARCO, *Epistola*, n.6, 149.

⁵³ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188B.

⁵⁴ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 190A-B.

⁵⁵ «ἀπολαμβάνειν [...] τοῦ ὄλου ἀνθρώπου, οὐ τελείως. [...] Ὅτι δὲ τὸ συναμφοτέρον ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὸ συναμφοτέρον ἠγωνίατο, οὕτω τελείως λέγομεν ἀπολαμβάνειν», in GREGORIO MAMME, *Responsio*, 189A-B.

⁵⁶ GREGORIO MAMME, *Responsio*, 193A.

⁵⁷ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 193A.

⁵⁸ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188-193; MARCO, *Oratio II*, n.3, 61-62; ID., *Epistola*, n.6, 149; *DH* 1000-1001.

⁵⁹ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 188-193; *AG*, 25-26.

⁶⁰ Cf. GREGORIO MAMME, *Responsio*, 189C-D; GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide*, n.11, 256B-C.

una bugia, il purgatorio (πουργατώριον) dei latini è falso. Invece se questa è una verità, [...] è vero tutto ciò che noi diciamo insieme con i latini»⁶¹.

L'apologia di Gregorio Mamme non cambiò la situazione e non fece vacillare la posizione di Marco Eugenio che non diminuì il suo zelo antiunionistico fino alla morte. Dopo la liberazione egli passò gli ultimi anni della sua vita probabilmente nel monastero di San Giorgio ai Mangani e morì all'età di cinquantadue anni, verosimilmente il 23 giugno 1445⁶². Prima di morire egli raccomandò al suo discepolo Giorgio Scolario di continuare la lotta contro l'unione con i latini⁶³. Scolario, che nel 1450 diventò monaco sotto il nome di Gennadio, capeggiò il partito antiunionista conosciuto come *Synaxis*, egli predicò instancabilmente sulle strade di Costantinopoli, scrisse tanti trattati e lettere contro l'unione di Firenze ed ebbe molti seguaci tra i monaci e la gente semplice⁶⁴.

Nell'aprile del 1443 i patriarchi d'Alessandria, d'Antiochia e di Gerusalemme s'incontrarono a Gerusalemme, tradizionalmente si considera che loro condannarono l'unione fiorentina, il testo di questa condanna è stato pubblicato da G. Hofmann⁶⁵. Però J. Gill nel suo articolo *The Condemnation of the Council of Florence by Three Oriental Patriarchs in 1443* ha mostrato che questo testo non può essere autentico⁶⁶. Nondimeno non si può dubitare che i patriarchi orientali non accettarono l'unione con Roma. Invece i patriarchi di Costantinopoli Metrofane II e il suo successore Gregorio III Mamme (1443-1450) furono unionisti convinti, ma furono

⁶¹ «Εἰ οὖν τοῦτο ψευδὸς, καὶ τὸ παρὰ Λατίνοις πουργατώριον ψευδὸς ἔστιν· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, [...] πάντως ἀληθῆ εἰσι καὶ ἃ σὺν Λατίνοις λέγομεν», in GREGORIO MAMME, *Responsio*, 189D.

⁶² S. PÉTRIDÈS, «La mort de Marc d'Ephèse», 19-21; J. GILL, «The Year of the Death», 23-31; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 37:43-44; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 385-390;.

⁶³ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 438; ID., «Mark Eugenicus», 64; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 370-373.384.390-396; La bibliografia generale su Giorgio Gennadio Scolario cf. F. TINNEFELD, «Georgios Gennadios Scholarios», 536-541; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 507-522.

⁶⁴ Per gli studi dell'attività antiunionista di Gennadio Scolario cf. M. JUGIE, «Scholarios Georges», 1524-1525.1534-1540; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 438-439.447-449.457-461; C.J.G. TURNER, «George-Gennadius Scholarios», 83-103; ID., «The Career of George-Gennadius», 431-438; F. TINNEFELD, «Georgios Gennadios Scholarios», 482-488; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 242-247.383.396-449; ID., «Georges Gennadios Scholarios et la question», 181-192.

⁶⁵ Cf. G. HOFMANN, ed., *Orientalium documenta*, n.45, 68-72; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 422-423; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 121.

⁶⁶ Cf. J. GILL, «The Condemnation of the Council», 213-221; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 121.

impopolari a Costantinopoli, Gregorio III fu costretto perfino a lasciare la patria nel 1451, di conseguenza, la Chiesa di Costantinopoli rimase senza patriarca e ciò complicò la situazione⁶⁷.

Nel febbraio 1451 al trono dell'Impero Ottomano salì il giovane sultano Maometto II (1444-1446.1451-1481) che subito cominciò la preparazione della conquista di Costantinopoli; la minaccia turca divenne molto grave e i bizantini avevano bisogno dell'aiuto dell'Europa Occidentale quanto mai⁶⁸.

Ancora il 7 ottobre 1439, prima della partenza dei greci dall'Italia, papa Eugenio IV, tenendo la sua promessa di soccorrere i greci contro i turchi, proclamò la crociata in difesa di Costantinopoli⁶⁹. Nel 1442 il papa inviò il cardinale Giuliano Cesarini in qualità di suo legato nei paesi della regione del Danubio e il responsabile per l'organizzazione della crociata⁷⁰. Però il 10 novembre 1444 a Varna l'esercito cristiano capeggiato da Cesarini e dal re di Polonia e d'Ungheria Ladislao III fu sconfitto e il cardinale-legato e il re furono uccisi durante la battaglia⁷¹.

Negli anni 1451-1452 il basileus Costantino XI (1449-1453)⁷², il successore di Giovanni VIII, cercò attivamente l'aiuto del mondo cristiano occidentale⁷³. Rispondendo a quest'appello, nel maggio 1452 papa Niccolò V (1447-1455), che salì al trono papale dopo Eugenio IV, mandò con il suo legato il cardinale Isidoro, metropolita di Kiev, un contingente di duecento arcieri⁷⁴.

Dopo essere giunto a Costantinopoli, il cardinale Isidoro convinse l'imperatore a promulgare ufficialmente la Bolla d'unione di Firenze. Il 12 dicembre 1452 nella cattedrale di Santa Sofia il metropolita Isidoro celebrò

⁶⁷ Cf. H.M. BIEDERMANN, «Das Konzil von Florenz», 40; A. KALLIS, «Rezeption und Verwerfung», 586; C.N. TSIRPANLIS, «Il decreto fiorentino», 53.

⁶⁸ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 449-455; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 392-397; M. PHILIPPIDES, – W.K. HANAK, *The Siege and Fall*, 359-360.

⁶⁹ Cf. G. HOFMANN, ed., *Epistolae Pontificiae*, II, n.220, 117-120; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 390.

⁷⁰ Cf. T.V. TULEJA, «Eugenius IV and the Crusade», 262-274; R. MOLS, «Cesarini (Julien)», 240-244; J. GILL, «Cardinal Giuliano Cesarini», 100-101; ID., *Constance et Bale-Florence*, 270-271.

⁷¹ Cf. T.V. TULEJA, «Eugenius IV and the Crusade», 274; R. MOLS, «Cesarini (Julien)», 244; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 396-397; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 380; A.A. STRAND – K. WALSH, «Cesarini, Giuliano», 194.

⁷² Sull'ultimo imperatore dell'Impero bizantino Costantino XI cf. D.M. NICOL, *The Immortal Emperor*.

⁷³ Cf. R. GUILLAND, «Les appels de Constantin XI», 226-244; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 449-456; M. PHILIPPIDES – W.K. HANAK, *The Siege and Fall*, 361-363.

⁷⁴ Cf. DUCA, *Historia Byzantina*, XXXI.1-2, 252-253; R. GUILLAND, «Les appels de Constantin XI», 236; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 397; M. PHILIPPIDES, – W.K. HANAK, *The Siege and Fall*, 374-375.

la Divina liturgia in presenza del basileus e dei senatori, durante la quale fu commemorato papa Niccolò V e fu proclamato il Decreto d'unione⁷⁵.

La maggioranza degli abitanti della capitale percepì questo atto con ostilità. Il fratello minore di Marco d'Efeso Giovanni Eugenio, diacono e nomofilace della cattedrale di Santa Sofia e fortemente antiunionista⁷⁶, reagì ad esso con il trattato *Antirrheticus adversus Concili Florentini definitionem* composto tra il dicembre 1452 e il maggio 1453, in cui criticò il testo della Bolla *Laetentur caeli* punto per punto⁷⁷. L'*Antirrheticus* ebbe carattere più populistico che teologico, il suo scopo primario consisteva nel discredito dell'idea dell'unione ecclesiale con i latini non solo nei circoli ecclesiastici ma anche tra le masse popolari. Perciò il suo autore espresse i suoi pensieri con grande emotività e talvolta perfino usò parole offensive. Per esempio, trattando la definizione conciliare riguardo alla sorte dei defunti, Eugenio chiamò la dottrina dei latini «una grande impertinenza (πολλῆς ἀναιδείας) [...] una follia demoniaca (δαιμονιώδη παραληρήματα) [...] una stupidaggine strana (ἀλλοκότου φλυαρίας)»⁷⁸ ecc.. Inoltre, egli lanciò contro i latini un'assurda accusa che loro avevano adottato la dottrina dei «caldei e astrologhi (Χαλδαίων καὶ ἀστρολόγων)» secondo cui tutto ciò che esiste è incluso in cinque «luoghi (τόπους)»⁷⁹: 1) «la vita qui (ἐνταῦθα διαγωγήν)»⁸⁰; 2) «la vita oltremondana e celeste (ὑπερκόσμιον ζῶην καὶ ἐπουράνιον)»⁸¹; 3) «il castigo sotterraneo (ὑποχθόνιον κόλασιν)»⁸²; 4) «il purgatorio (ποργατόριον)»⁸³ e 5) «il limbo (λίμπος)»⁸⁴.

⁷⁵ Cf. DUCA, *Historia Byzantina*, XXXVI.5, 255-256; J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 461; C. DENDRINOS, «Reflections on the failure», 151; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 439-440.

⁷⁶ Sulla personalità di Giovanni Eugenio (c.1400 – dopo 1455) e sulla sua attività antiunionista cf. S. SALAVILLE, «Eugenius Jean», 1495-1497; V. LAURENT, «Eugénicos (Jean)», 1371-1375; C.N. TSIRPANLIS, «John Eugenicos and the Council», 264-274; A.-M. TALBOT, «Eugenikos John», 741-742; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 11-70; ID., «The Date and Address», 273-282.

⁷⁷ Sulla datazione e sul destinatario dell'*Antirrheticus* cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 71-80; ID., «The Date and Address», 273-282.

⁷⁸ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145-147. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108-109.

⁷⁹ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LI-LII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁸⁰ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁸¹ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁸² GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

Secondo Giovanni Eugenio, i latini credevano che dai tempi di Adamo e fino alla risurrezione di Gesù Cristo i giusti fossero mandati nel limbo, un luogo di riposo, attraversando il purgatorio, e gli empi subito dopo la morte fossero posti nel luogo della punizione, invece dopo la resurrezione di Cristo le anime dei giusti non sarebbero state più nel limbo, ma, dopo aver passato la catarsi con «il fuoco purgatorio (καθαριστικῶ πυρὶ)»⁸⁵, avrebbero raggiunto «il godimento celeste (οὐράνιον ἀπόλαυσιν)»⁸⁶, ma le anime dei peccatori come prima sarebbero discese nell'«ade (Ἄδη)»⁸⁷ per essere punite immediatamente⁸⁸. Sembra che il fratello di Marco d'Efeso considerasse che, secondo la fede dei latini, nessuno poteva andare direttamente in cielo se non attraverso il purgatorio⁸⁹.

Egli riprese la vecchia accusa dei greci che la dottrina sul fuoco purgatorio somigliasse all'insegnamento di Origene dell'*apocatastasi*⁹⁰ e incriminò i latini che, credendo in tal modo, negavano il postulato della fede cristiana che ognuno avrebbe ricevuto la sua retribuzione al giudizio di Cristo⁹¹.

Il nomofilace Giovanni sottolineò che la Chiesa ortodossa credeva che i defunti potevano essere purificati dopo la morte unicamente grazie ai sacrifici divini, alle preghiere e alle elemosine fatti per loro⁹². Inoltre egli difendette come retta fede la dottrina dei greci sulla dilazione della ricompensa fino all'ultimo giudizio, affermando che «nemmeno i medesimi santi godono quella perfetta beatitudine prima della risurrezione comune e del futuro giudizio (οὐδὲ τοὺς ἁγίους αὐτοὺς τὴν μακαρίαν ἐκείνην

⁸³ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁸⁴ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁸⁵ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 146. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁸⁶ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 146. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁸⁷ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 146. Cf. A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁸⁸ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145-146. Cf. E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LI-LII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108-109.

⁸⁹ Cf. GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145-146; E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LIII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108-109.

⁹⁰ Cf. GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 145; E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LI; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 108.

⁹¹ Cf. GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 146; E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁹² Cf. GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 146-147; E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

ἀπολαυεῖν τελειότητα πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, καὶ τῆς μελλούσης ἀποφάσεως)»⁹³.

Alla fine Giovanni Eugenio rinviò alle orazioni escatologiche conciliari di suo fratello Marco, poiché, secondo il suo parere, esse contenevano tutte le prove necessarie contro l'insegnamento dei latini e la migliore esposizione della fede ortodossa riguardo ai novissimi⁹⁴.

Poco dopo la pubblicazione dell'*Antirrheticus* e cinque mesi dopo la proclamazione solenne dell'unione, il 29 maggio 1453, Costantinopoli cadde nelle mani dei turchi, il sultano Maometto II nominò Gennadio II Scolario nuovo patriarca (1454-1456⁹⁵.1463.1464-1465)⁹⁶. Con questi eventi l'unione fiorentina fallì definitivamente⁹⁷, il nome del papa fu escluso dai dittici, però il ripudio ufficiale dell'unione di Firenze da parte dei quattro patriarchi avvenne soltanto nel 1484, al Sinodo capeggiato dal patriarca Simeone I di Costantinopoli (1466.1471-1475.1482-1486)⁹⁸.

⁹³ GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 147. Cf. E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁹⁴ Cf. GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus*, n.30, 147; E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition*, LII-LIII; A.V. ZANEMONETS, *Ioann Evgenik*, 109.

⁹⁵ M.-H. Blanchet afferma che Gennadio II Scolario occupò la Sede di Costantinopoli soltanto una volta (1454-1456), cf. M.-H. BLANCHET, «Georges Gennadios Scholarios», 60-72.

⁹⁶ Cf. C.J.G.TURNER, «The Career of George-Gennadius», 439; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, 409-410.413; A. PAPADAKIS, «Gennadius II and Mehmet», 91; F. TINNEFELD, «Georgios Gennadios Scholarios», 489.

⁹⁷ Gli studi più recenti sul fallimento dell'unione di Firenze sono la tesi dottorale *The Failure of Reconciliation: The Byzantine Experience at the Council of Ferrara-Florence* di C. Scourtis Gaddis (2004), e gli articoli *Reflections on the failure of the Union of Florence* di C. Dendrinis (2007) e *L'Église byzantine à la suite de l'Unione de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission* di M.-H. Blanchet, cf. C. SCOURTIS GADDIS, *The Failure of Reconciliation*; C. DENDRINIS, «Reflections on the failure», 135-152; M.-H. BLANCHET, «L'Église byzantine», 79-123.

⁹⁸ Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 487; M. ARRANZ, «Il Concilio di Ferrara-Firenze», 193-194; A. KALLIS, «Rezeption und Verwerfung», 586; M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, 239-240.

CONCLUSIONE

È possibile un avvicinamento tra Oriente e Occidente cristiano sulle questioni riguardanti l'escatologia ai nostri giorni? La risposta a questa domanda rimane ambigua, poiché, sebbene il rinnovamento dell'escatologia del Novecento abbia aperto nuove prospettive per il dialogo ecumenico in questo campo e abbia infuso grande speranza, la posizione ufficiale della Chiesa cattolica romana rimane immutabile e si basa sui dogmi formati nel medioevo e all'epoca della Controriforma.

Joseph Ratzinger considera che tale avvicinamento sia possibile anche senza il rifiuto dalla dottrina tradizionale dell'Occidente, se la pratica delle preghiere per i morti condivisa sia dai cristiani orientali che da quelli occidentali sarà scelta come punto di partenza del dialogo. Nell'opera *Escatologia, morte e vita eterna* (1977) Ratzinger formula la sua proposta nel modo seguente:

Forse qui potrebbe essere individuato pure il cammino dell'ecumene, almeno tra l'Oriente e l'Occidente, riguardo al nostro problema: la pratica del «potere e del dovere pregare» è ciò che è veramente primaria; mentre in una unione delle Chiese l'interpretazione del suo corrispondente nell'aldilà non ha bisogno di essere stabilita in modo unitario e vincolante¹.

Trent'anni più tardi, nell'Enciclica *Spe salvi* (2007), papa Benedetto XVI menziona la tradizione comune dei cristiani orientali e occidentali di pregare per i defunti e la lega con la speranza che prima del giudizio finale si possa intercedere per essi². La terza parte dell'Enciclica *Spe salvi* è dedicata alla prospettiva escatologica della speranza cristiana, in particolare

¹ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia*, 232.

² Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.48, 1134-1135; M. TENACE, «La speranza inseparabile», 103.108-109.

al tema del giudizio come «luogo» della speranza³. Le riflessioni del Sommo Pontefice concernono non solo l'escatologia definitiva, ma anche lo stato intermedio e la dottrina del purgatorio, inoltre vengono toccate le divergenze concernenti questi temi che esistono tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese ortodosse⁴. Così Benedetto XVI rileva: «L'Oriente non conosce una sofferenza purificatrice ed espiatrice delle anime nell'"aldilà", ma conosce, sì, diversi gradi di beatitudine o anche di sofferenza nella condizione intermedia»⁵. Questo piccolo passo è molto significativo, perché per la prima volta nella storia in un documento magisteriale della Chiesa cattolica romana le differenze riguardanti la sorte dei defunti tra Oriente e Occidente sono state indicate senza caratterizzare la posizione degli orientali come erronea e senza provare ad imporgli la dottrina sul purgatorio. È ovvio, che, parlando dei «diversi gradi di beatitudine o anche di sofferenza», papa Benedetto si riferisce alla Bolla d'unione *Laetentur caeli* del Concilio di Ferrara-Firenze del 1439, ossia alle parole inserite nella definizione conciliare su pressante richiesta dei greci⁶.

Questa scelta da parte di papa Ratzinger non è accidentale, poiché la sezione della Bolla d'unione riguardante la sorte dei defunti rimane parte integrante del magistero della Chiesa cattolica romana, invece per i cristiani orientali l'esposizione dell'autentica fede riguardo alle realtà ultime si trova nei discorsi tenuti durante le discussioni conciliari in nome di tutta la delegazione bizantina dal metropolita Marco di Efeso. Perciò le acquisizioni teologiche del Concilio di Ferrara-Firenze hanno grande importanza sia per i cattolici sia per gli ortodossi, nonostante che gli uni e gli altri le valutino in modo diverso.

Nonostante i gesti di papa Benedetto XVI non si deve dimenticare che fino ad oggi la questione della sorte dei defunti non è stata ancora sollevata nel quadro del dialogo teologico ufficiale cattolico-ortodosso del XX – inizio XXI secolo e non è ancora all'ordine del giorno, malgrado le divergenze riguardanti il *Filioque*, l'ecclesiologia e l'Eucarestia siano già state affrontate durante gli incontri ecumenici delle commissioni miste di entrambe le Chiese⁷. L'unico documento elaborato nel corso del dialogo

³ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, nn.41-48, 1121-1136; M. TENACE, «La speranza inseparabile», 95-120.

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.43-48, 1129-1135.

⁵ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, n.48, 1134-1135; M. TENACE, «La speranza inseparabile», 101-102.

⁶ Cf. *DH* 1304-1306.

⁷ Cf. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE, *Il Mistero della Chiesa e dell'Eucaristia*, nn.2183-2197, 1028-1039; CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Le tradizioni greca e latina*; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE, «Documento di Ravenna», *Le conseguenze ecclesiologiche*.

teologico interconfessionale e che tratta esplicitamente i temi escatologici, tenendo conto delle differenze che esistono in questo campo tra i cristiani orientali e occidentali, sono le *Dichiarazioni comuni sulla dottrina sacramentale, sull'escatologia e sulla comunione ecclesiale* composte negli anni 1985-1987 dalla Commissione teologica mista ortodossa-vetero-cattolica⁸. Tra l'altro questo documento dichiara: «L'onore attribuito dalla Chiesa ai santi si fonda sulla certezza che essi si trovano già presso Dio, godendo in parte della gloria divina e attendendo la sua completa rivelazione nella comune risurrezione e la parusia del Signore»⁹. Così, in qualità di posizione ufficiale delle Chiese ortodosse viene esposta la dottrina sulla dilazione e parzialità della retribuzione dei defunti prima dell'ultimo giudizio che da secoli era criticata dai cristiani occidentali come *error Graecorum* e che costituiva il fulcro dell'esposizione della fede della Chiesa orientale riguardo ai novissimi effettuata da Marco di Efeso al Concilio di Ferrara-Firenze, e che contraddice chiaramente le definizioni del magistero della Chiesa cattolica romana che contengono la *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo* del 1274¹⁰, la *Costituzione Benedictus Deus* di papa Benedetto XII del 1336¹¹ e la *Bolla Laetentur caeli* del Concilio fiorentino del 1439¹².

Si può ipotizzare che se la tematica escatologica venisse affrontata dai rappresentanti delle Chiese ortodosse e della Chiesa cattolica romana, la posizione degli orientali non si distinguerebbe sostanzialmente da quella espressa nella dichiarazione comune degli ortodossi e vetero-cattolici, e sempre sarebbe in linea con i discorsi di Marco Eugenio al Concilio di Ferrara-Firenze. Perciò se le questioni riguardanti l'escatologia un giorno saranno discusse nel quadro del dialogo ecumenico tra gli ortodossi e i cattolici romani, l'esperienza dei dibattiti teologici sulla sorte dei defunti che hanno avuto luogo a Ferrara nel 1438 dovrà essere presa in considerazione immancabilmente.

Bisogna anche tenere conto che il Concilio fiorentino rappresenta un tentativo di ristabilire l'unione tra le due Chiese persa nel 1054, però fu un tentativo ambiguo e discutibile, il cui metodo non è percorribile ai nostri giorni. La Bolla d'unione *Laetentur caeli* raffigurò la capitolazione della delegazione bizantina determinata da ragioni politiche. I partecipanti alle

⁸ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA-VECCHIACATTOLICA, *Dichiarazioni comuni sulla dottrina*, nn.2787-2795, 1168-1170; P.G. GIANAZZA, *Temi di Teologia Orientale*, II, 249.

⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA-VECCHIACATTOLICA, *Dichiarazioni comuni sulla dottrina*, n. 2789, 1169.

¹⁰ Cf. *DH* 856-858.

¹¹ Cf. *DH* 1000-1002.

¹² Cf. *DH* 1304-1306; *COD*, 527-528.

discussioni non arrivarono ad una vera concordia. Infatti, i latini ignorarono gli argomenti dei loro oppositori e tentarono d'imporgli una definizione che avrebbe uniformato la fede riguardante la sorte dei defunti di entrambe le Chiese secondo un modello latino. Perciò il fallimento dell'unione raggiunta a Firenze nel 1439 fu inevitabile.

Dall'altro lato, il Concilio di Ferrara-Firenze ha lasciato un'eredità teologica che può aiutare nel dialogo ecumenico odierno. Per esempio la proposta di Marco di Efeso di trattare l'immagine del *fuoco purgatorio*, propria alla tradizione della Chiesa romana, come un'allegoria e non nel senso letterale come qualcosa di fisico, può essere una solida base di un fecondo dialogo, in quanto anche i teologi cattolici contemporanei preferiscono interpretare la dottrina sul purgatorio mediante il concetto della metafora.

Inoltre il metropolita Marco anticipò la propria epoca con l'appello di trattare le nozioni tradizionali, con le quali viene da secoli espressa la fede cristiana riguardante il destino dei defunti, come concetti spirituali e di rifiutare la loro interpretazione basata sulle categorie dello spazio e del tempo. Eugenio sempre sottolineava la limitatezza del linguaggio umano e l'impossibilità di descrivere in modo esauriente il mistero della vita dopo la morte, su cui era meglio tacere e onorarlo in silenzio. Questo approccio può venire in aiuto per evitare discussioni esagerate e per sfuggire alla tentazione di cosificare il mistero dell'aldilà.

Dunque, si può affermare che i seri presupposti del fruttuoso dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese ortodosse nel campo dell'escatologia esistono già oggi, però la loro realizzazione dipende dalla buona volontà di ambedue le parti.

APPENDICE

Questa appendice propone gli schemi e i confronti dei documenti relativi alla controversia sul destino dei defunti tra Oriente e Occidente che semplificano l'orientamento e la comprensione del contenuto.

– n. 1 rappresenta lo schema del trattato *Περὶ τοῦ πρὸς καθαρτηρίου* del metropolita greco di Corfù Giorgio Bardane, la prima opera polemica nella storia riguardante le divergenze escatologiche tra le due Chiese, scritta negli anni trenta del XIII secolo.

– n. 2 contiene lo schema del *Tractatus contra errores Graecorum* (1252) di un domenicano anonimo, il primo trattato composto da un autore latino contro i greci che tratta i temi escatologici.

– nn. 3-8 rappresentano gli schemi dei sei documenti relativi ai dibattiti sulle realtà ultime tenuti al Concilio di Ferrara-Firenze nell'estate del 1438, che propongono la loro suddivisione, enucleano le idee più importanti e sono accompagnati dall'apparato che permette d'effettuare la comparazione di un documento con gli altri, trovando parallelismi, e di seguire lo sviluppo dei temi principali trattati durante queste discussioni dal primo fino all'ultimo discorso, ciò evidenzia che tutte le orazioni escatologiche del Concilio fiorentino formano un'unità logica.

– nn. 9-10 propongono i confronti dei testi originali latini e greci della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII* del 1274 (di papa Clemente IV del 1267) e della Bolla d'unione *Laetentur caeli* del 1439, che rivelano la evidente somiglianza dei testi latini di questi documenti e mostrano che il testo greco del Decreto *Laetentur caeli* costituisce la traduzione dal latino compiuta senza la conoscenza del testo greco della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII* del 1274.

1. Lo schema del trattato *Περὶ τοῦ πύρος καθαρτηρίου* del metropolita di Corfù Giorgio Bardane

Questa opera fu scritta dal metropolita Giorgio di Corfù negli anni trenta del XIII secolo (probabilmente nel 1231 – 1232) per avvisare il patriarca Germano II di Costantinopoli e tutto il mondo ortodosso dello scontro di Bardane con un gruppo di francescani, nel corso del quale per la prima volta nella storia erano state scoperte le divergenze escatologiche tra Oriente e Occidente.

L'analisi è effettuata secondo la pubblicazione del *Περὶ τοῦ πύρος καθαρτηρίου* da Martiniano Roncaglia nel suo studio *Georges Bardanès métropolitte de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain* (1953)¹.

Suddivisione	Contenuto
4-12	L'introduzione alla problematica.
12-17	La domanda dei francescani: «Dove vanno le anime dei morti, che non hanno compiuto la penitenza?»
18-26	La credenza nella dilazione della retribuzione perfetta dei defunti prima della parusia (Giorgio Bardane).
27-33	L'esposizione della dottrina latina sul fuoco purgatorio (frate Bartolomeo).
34-50	La somiglianza dell'insegnamento dei latini sul fuoco purgatorio con la dottrina d'Origene dell'apocatastasi (Giorgio Bardane).
50-113	Le prove scritturistiche contro la dottrina sul fuoco purgatorio che dimostrano che il pentimento sincero è sufficiente per il perdono completo dei peccati (Giorgio Bardane).
88-102	La comunione del Corpo e del Sangue di Cristo porta i veri penitenti alla perfetta purificazione dai peccati (Giorgio Bardane).
114-130	L'assoluzione data dal prete restaura il penitente alla purità battesimale (Giorgio Bardane).
131-141	I suffragi della Chiesa per i defunti servono non per la liberazione dalle pene del purgatorio, ma per la restaurazione dello stato della beatitudine originale (Giorgio Bardane).
142-158	I sillogismi e le domande di Giorgio Bardane ai latini: il fuoco purgatorio è una cosa reale o no, materiale o immateriale?

¹ Cf. M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès*, 56-71.

2. Lo schema del *Tractatus contra errores Graecorum, de processione Spiritus Sancti. De animabus defunctorum. De azymis et fermentato, de obedientia Romanae Ecclesiae* (1252)

Questo trattato fu scritto nel 1252 da un domenicano anonimo del convento di Pera a Costantinopoli. Per la prima volta un autore latino trattò le questioni riguardanti la sorte dei defunti come divergenze principali che dividevano le due Chiese. Il *Tractatus contra errores Graecorum* del 1252 influenzò in modo significativo l'argomentazione dei delegati latini durante i dibattiti al Concilio di Ferrara-Firenze.

Il suo testo viene esaminato sulla base della sua edizione nel volume CXL della *Patrologia graeca* di Jacques-Paul Migne che lo attribuiva al diacono Pantaleone, cartofilace della Chiesa di Costantinopoli².

Suddivisione	Contenuto
510D-513D	<i>Distinctio de animabus.</i>
510D-511B	La falsa opinione dei greci, inventata da Andrea di Cesarea, che «né nel paradiso buoni, né all'inferno reprobri vanno prima del giorno del giudizio».
511B-513A	Le prove patristiche contro la dottrina sulla dilazione della ricompensa perfetta dei defunti: le <i>Quaestiones ad Antiochum duces</i> , gli scritti di Giovanni Crisostomo.
513A-B	I muri delle chiese greche come testimonianze a favore della credenza nella retribuzione immediata dei defunti.
513B-D	I testi liturgici bizantini come prove contro l'opinione di Andrea di Cesarea.
513D-514C	<i>De quatuor receptaculis defunctorum.</i>
513D-514A	Quattro ricettacoli dei morti: il paradiso, l'inferno, il limbo e il purgatorio.
514A-514C	Il limbo è il terzo luogo del soggiorno dei defunti.
514C-517D	<i>Probatio, quod sit purgatorium.</i>
514D-516C	Le testimonianze patristiche a favore della dottrina sul purgatorio.
516C-517D	Il brano 1Cor 3,10-15 come argomento che difende l'insegnamento sul purgatorio. La negazione della «falsa» esegesi dei greci alla base della ragione linguistica.

² Cf. PG, CXL, 483-574.

3. Lo schema dei *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis (Oratio latina a Cardinali Cesarini habita)* del cardinale Giuliano Cesarini

Il discorso del cardinale Cesarini diede inizio alle dispute escatologiche tenute nel giugno – luglio 1438 a Ferrara nel quadro del Concilio d'unione. Questa orazione fu pubblicata il 4 giugno 1438 e può essere considerata il documento programmatico dei dibattiti conciliari sul purgatorio, poiché i sette argomenti principali, ai quali Giuliano Cesarini si riferiva, determinarono la struttura e la logica dei discorsi successivi.

Il testo dell'*Oratio* del cardinale Giuliano viene seguito secondo la sua pubblicazione da Louis Petit nel volume XV della *Patrologia orientalis* (1920) e secondo la sua riedizione in *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae* a cura di Georg Hofmann (1969)³.

n.	Contenuto	Parallelismi ⁴
Pref.	<i>La professione di fede dell'imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV).</i>	M I, 1; T, 6.
1	Il primo argomento dei latini a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio: 2Mac 12,46.	M I, 4; B, 6; T, 6; M II, 19.
2	Il secondo argomento: Mt 12,32.	M I, 4; B, 6; T, 6; M II, 19.
3	Il terzo argomento: 1Cor 3,10-15.	M I, 5-6; B, 5-12; T, 7-15; M II, 20-22.
4	La quarta prova: la tradizione della Chiesa delle preghiere per i defunti.	M I, 1-3; B, 2; T, 1; M II, 12; M III, 12.
5	La quinta prova: l'autorità della Chiesa romana.	B 18; T 5.16.
6.I-X	Il sesto argomento: i testi patristici (1 citazione del V Concilio ecumenico; 10 citazioni attribuite agli autori latini; 9 attribuite ai padri greci).	M I,7-12; B, 13-17; T, 4-5.14; M II, 15-18.
7	La settima prova dei latini, alla base della nozione della giustizia divina.	M I, 13; B, 19.

³ Cf. *PO*, XV, 25-38; L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 1-12.

⁴ Nell'appendice sono usate le seguenti abbreviazioni: C = CESARINI, *Oratio*; M I = MARCO, *Oratio I*; B = BESSARIONE, *Responsio*; T = TORQUEMADA, *Oratio*; M II = MARCO, *Oratio II*; M III = MARCO, *Responsio*.

Le cifre dopo l'abbreviazione indicano i numeri della suddivisione del documento.

4. Lo schema della *Sanctissimi metropolitani Ephesii Domini Marci Eugenici confutatio articulorum, quos latini exhibuerant, circa purgatorium ignem (Marci Archiepiscopi Ephesii oratio prima de igne purgatorio)*

L'*Oratio prima* del metropolita Marco d'Efeso fu composta nel periodo fra il 4 e il 14 giugno 1438 per affrontare il discorso del cardinale Cesarini. Nonostante non sia stato trasmesso ai latini, questo discorso di Marco Eugenio fu preso in considerazione alla composizione della risposta ufficiale dei bizantini esposta dal metropolita Bessarione il 14 giugno 1438. Gli undici argomenti dell'Efesino contro la dottrina sul fuoco purgatorio quasi per intero furono inclusi nel discorso di Bessarione di Nicea.

Il testo dell'*Oratio prima* di Marco Eugenio viene analizzato secondo la sua pubblicazione nel XV volume della *Patrologia orientalis*⁵.

n.	Contenuto	Parallelismi
1	La negazione della Professione di fede esposta da Cesarini. Le intercessioni per i defunti servono per mitigare il castigo dei peccatori nell'ade.	C, pref. 4; B,2; T, 1; M II, 12; M III, 12.
2	Prima del giudizio finale le preghiere dei vivi possono scarcerare le anime dall'ade.	C, 4; T, 1; M II, 12; M III,12.
3	La Chiesa prega anche per i santi, perché il loro destino non è ancora compiuto prima della parusia.	C, 4; M II, 12.
4	Il vero significato dei brani 2Mac 12,46 e Mt 12,32 è quello che i peccati possono essere sciolti dopo la morte per mezzo delle preghiere della Chiesa e grazie alla filantropia divina.	C, 1-2; B, 6; T, 6; M II, 19.
5	Nel brano 1Cor 3,10-15 si tratta non del fuoco purgatorio, ma del fuoco eterno e,del giorno dell'ultimo giudizio.	C, 3; B, 7.9.11-12; T, 7.11-15; M II, 21-22.
6	L'esegesi del passo 1Cor 3,10-15 di Giovanni Crisostomo è l'unica giusta. L'apparizione di san Paolo.	C, 3; B, 8; T, 8; M II, 20.
7	La negazione dell'autenticità della citazione del V Concilio ecumenico menzionata da Cesarini tra le prove patristiche.	C, 6.
8-9	Gli argomenti contro gli scritti attribuiti dai latini ad Agostino d'Ippona, Ambrogio di Milano e Gregorio Magno.	C, 6; B, 16; T, 5.
10	Il commento sui testi liturgici attribuiti a Basilio Magno e usati dai latini a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio.	C, 6; B, 13; T, 4.

⁵ Cf. *PO*, XV, 39-60.

11	Gregorio di Nissa insegnò la dottrina dell' <i>apocatastasi</i> e non quella sul purgatorio.	C, 6; B, 14-15; T, 4; M II, 15.
12	Il commento sui testi dello Pseudo-Dionigi, Epifanio di Salamina, (Pseudo-) Giovanni Damasceno e Teodoreto di Ciro citati da Cesarini.	C, 6; B, 13.
13	Riguardo alla settima prova di Cesarini: il perdono dei peccati presuppone la liberazione da ogni pena, la bontà di Dio supera la Sua giustizia.	C, 7; B, 19.
14	Undici argomenti contro la dottrina sul fuoco purgatorio.	B, 19; T, 17; M II, 23.
14.I	L'amore, cioè il desiderio di Dio, purifica e fa gli uomini simili a Dio.	
14.II	È più proprio a Dio di apprezzare il piccolo bene fatto dagli uomini che punire il piccolo male.	B, 19.I; T, 17.I; M II, 23.I.
14.III	Nello stesso modo come c'è il piccolo bene in quelli che piuttosto sono cattivi, c'è anche il piccolo male in quelli che sono piuttosto buoni. Questo piccolo male determina i diversi gradi di beatitudine.	B, 19.II; T, 17.II; M II, 23.II
14.IV	Il premio principale dei giusti è la visione di Dio. Ci sono diversi gradi della visione beatifica, perciò tutti i santi non devono essere purificati ugualmente	B, 19. IV; T, 17.IV; M II, 23. IV.
14.V-VI	Le citazioni delle opere di Gregorio di Nazianzo come prove contro la dottrina sul purgatorio.	B, 19.V-VI; T, 17.V-VI; M II, 23.V-VI.
14.VII	La parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31) rivela che dopo la morte non c'è un terzo luogo.	B,19.VII; T, 17.VII; M II, 23.VII.
14.VIII	Le anime immateriali non possono essere tormentate con il fuoco materiale del purgatorio.	B,19.VIII; T, 17.VIII; M II, 23.VIII.
14.IX	Prima dell'ultimo giudizio l'ade tiene le anime di coloro che hanno commesso peccati lievi, nello stesso modo come tenne le anime dei giusti prima dell'incarnazione di Gesù Cristo.	
14.X	I santi padri non avevano avuto apparizioni e rivelazioni riguardo al purgatorio.	B, 19.IX; T, 17. IX; M II, 23.IX.
14.XI	La dottrina dei latini sul fuoco del purgatorio è simile all'insegnamento di Origene dell' <i>apocatastasi</i> condannato dal V Concilio ecumenico e provoca la negligenza dei fedeli.	B, 4.19.X; T, 3.17.X; M II, 13.23.X.

5. Lo schema della *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio a Bessarione Nicaeno recitata die 14 iunii 1438 (Oratio graeca a Bessarione et Ephesino composita et a Bessarione recita)*

Questo documento rappresenta la risposta ufficiale della delegazione greca al discorso del cardinale Cesarini che fu composta dal metropolita Bessarione di Nicea in funzione dell'*Oratio prima* di Marco d'Efeso ed esposta il 14 giugno 1438.

Il testo del discorso del metropolita Bessarione viene esaminato secondo il XV volume della *Patrologia orientalis* e secondo *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*⁶.

n.	Contenuto	Parallelismi
1	Introduzione: lo scopo dei dibattiti conciliari è non di vincere ma di scoprire la verità e di arrivare all'unione.	T, 1; M II, 1.
2	La tradizione della Chiesa orientale non conosce la dottrina sul fuoco del purgatorio, malgrado che similmente ai latini ritenga la credenza che le preghiere per i defunti possano aiutarli.	C, 2.4; M I, 1; T, 1; M II, 12; M III, 12.
3	La metodologia delle dispute presuppone la risposta su due domande: 1) Quali peccati possono essere sciolti dopo la morte? 2) I peccati di questo genere vengono perdonati grazie alla filantropia divina o per mezzo delle preghiere della Chiesa o per mezzo del castigo?	
4	I greci non hanno ricevuto dai loro dottori la dottrina sul fuoco purgatorio, che è simile all'insegnamento di Origene e può provocare la negligenza dei fedeli.	M I, 14.XI; B, 19.X; T, 3. 17.X; M II, 13.23.X;
5	Bessarione promette di commentare tutti gli argomenti di Cesarini l'uno dopo l'altro.	
6	I brani 2Mac 12,46 e Mt 12,32 non provano la dottrina sul purgatorio ma rilevano che alcuni peccati possono essere sciolti dopo la morte per mezzo dei suffragi della Chiesa.	C, 2.3; M I, 4; T, 6; M II, 19.
7	L'introduzione alla discussione sull'argomento circa 1Cor 3,11-15.	C, 3; T, 7; M II, 20-22.

⁶ Cf. *PO*, XV, 61-79; L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 13-31.

8	La storia della vita di Crisostomo sull'apparizione dell'apostolo Paolo come prova dell'autenticità della sua esegesi del brano 1Cor 3,11-15.	M I, 6; T, 8; M II, 20.
9	Secondo Giovanni Crisostomo in 1Cor 3,11-15 si tratta del fuoco eterno.	M I, 5; T, 11-12; M II, 21-22.
10	I padri greci, che naturalmente conoscevano la lingua greca meglio dei padri latini, interpretarono l'espressione <i>σωθήσεται</i> (1Cor 3,15) come <i>permanere ed essere</i> .	T, 9.14; M II, 21-22.
11	Secondo l'esegesi dei padri greci, in 1Cor 3,11-15 si tratta del giorno del giudizio finale e del fuoco in cui i peccatori saranno conservati eternamente.	M I, 5; T, 13; M II, 21-22.
12	Il commento sull'espressione «né subirà il danno (1Cor 3,15)». Il sommario dell'argomentazione circa 1Cor 3,11-15.	M I, 5; T, 15; M II, 22.
13	I testi di Dionigi Areopagita, di Epifanio di Salamina e di Giovanni Damasceno non parlano del fuoco purgatorio ma solo confermano che i suffragi per i defunti possono aiutarli. La citazione attribuita da Cesarini a Teodoreto di Ciro è sconosciuta ai greci.	C, 6; M I, 10.12; T, 4.
14	Meglio onorare Gregorio di Nissa nel silenzio e non menzionarlo tra i testimoni a favore della posizione dei latini, perché egli condivise la dottrina dell' <i>apocatastasi</i> .	C, 6; M I, 11; T, 4; M II, 15-18.
15	È possibile che i testi di Gregorio di Nissa siano stati falsificati oppure egli sbagliò, esprimendo una sua posizione privata.	C, 6; M I, 11; T, 4; M II, 15-18.
16	I greci conoscono i testi dei padri latini del florilegio cesariniano, non mettono in dubbio la loro autenticità, ma presuppongono che i padri latini insegnarono sul fuoco purgatorio per l'economia salvifica.	C, 6; M I, 8-9; T, 4-5.10.
17	Le espressioni di Gregorio Magno sul fuoco purgatorio bisogna interpretarle in un senso allegorico.	C, 6; T, 5; M II, 23.X;
18	Riguardo alla quinta prova dei latini: si deve evitare di riferirsi all'autorità della propria Chiesa, ma confermare la propria posizione solo con gli argomenti scritturistici e patristici.	C, 5; T, 5.16.

19	Alla settima prova di Cesarini basata sulla nozione di giustizia divina si può contrapporre l'amore di Dio per gli uomini e l'esistenza di diversi gradi di beatitudine. I dieci argomenti contro la dottrina sul fuoco purgatorio.	C, 7; M I, 13.
19.I	È proprio di Dio di apprezzare il piccolo bene fatto dagli uomini piuttosto che punire il piccolo male.	M I, 14.II; T, 17.I; M II, 23.I.
19.II	Nello stesso modo come c'è il piccolo bene in quelli che sono piuttosto cattivi, c'è anche il piccolo male in quelli che sono buoni. Questo piccolo male determina i diversi gradi di beatitudine.	M I, 14.III; T, 17.II; M II, 23.II.
19.III	L'immutabilità della volontà dei defunti esclude la possibilità della purificazione <i>post mortem</i> con il fuoco del purgatorio.	T, 17.III; M II, 23.III.
19.IV	Il premio principale dei giusti è la visione di Dio. Ci sono diversi gradi della visione beatifica, perciò tutti i santi non devono essere purificati nella stessa misura.	M I, 14.IV; T, 17.IV; M II, 23.IV.
19.V-VI	Le citazioni delle opere di Gregorio di Nazianzo come prove contro la dottrina sul purgatorio.	M I, 14.V-VI; T, 17.V-VI; M II, 23.V-VI.
19.VII	La parabola del ricco e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31) rivela che dopo la morte non c'è un terzo luogo.	M I, 14.VII; T, 17.VII; M II, 23.VII.
19.VIII	Le anime immateriali non possono essere tormentate con il fuoco materiale del purgatorio.	M I, 14.VIII; T, 17.VIII; M II, 23.VIII.
19.IX	I santi padri non avevano avuto apparizioni e rivelazioni riguardo al purgatorio.	M I, 14.IX; T, 17.IX; M II, 23.IX.
19.X	La dottrina dei latini sul fuoco del purgatorio è simile all'insegnamento di Origene dell' <i>apocatastasi</i> condannato dal V Concilio ecumenico, provoca la negligenza dei fedeli.	M I, 14.XI; B, 4; T, 3.17.X; M II, 13.23.X.

6. Lo schema della *Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne (Oratio latina a Ioanne de Turrecremata recitata)*

L'*Oratio* di Giovanni di Torquemada, maestro del Sacro Palazzo e portavoce della delegazione latina, presentata il 27 giugno 1438 cercò di negare gli argomenti avanzati nel discorso precedente dei greci e di stimolarli a esporre la loro dottrina sullo stato intermedio dei defunti.

L'analisi viene effettuata sulla base del XV volume della *Patrologia orientalis* e di *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*⁷.

n.	Contenuto	Parallelismi
1	L'orazione di Bessarione mostra che i latini e i greci, da un lato, condividono la fede che le intercessioni della Chiesa aiutano le anime dei defunti, però, dall'altro, divergono riguardo allo stato intermedio dei defunti.	C, 4; B, 1-2; M II, 1.
2	La richiesta ai bizantini di esporre la loro dottrina sulla sorte dei defunti.	M II, 2-3.
3	La dottrina sul fuoco purgatorio non provoca la negligenza dei fedeli e non rassomiglia al pensiero di Origene dell'apocatastasi che sempre era condannato dalla Chiesa romana.	M I, 14.XI; B, 4.19.X; T 17.X; M II, 13.
4	I nuovi argomenti per confermare che i padri greci e Gregorio di Nissa, in particolare, condividevano la dottrina sul fuoco purgatorio.	C, 6; M I, 10-11; B, 13-15; M II, 11.15-18.
5	È impossibile che i greci non conoscano gli scritti di Agostino e di Gregorio Magno. L'autorità della Chiesa romana, che non era mai stata toccata dalle eresie, è stata sempre riconosciuta da tutti.	C, 5-6; M I, 8-9; B, 16-18; T, 16.
6	I nuovi ragionamenti riguardo ai brani 2Mac 12,46 e Mt 12,32 come prove a favore della posizione dei latini. L'esposizione della dottrina scolastica sulla distinzione tra <i>culpa</i> e <i>reatus poenae</i> .	C, 1-2; M I, 4; B, 6; M II, 19.
7	L'introduzione dell'argomento basato sul passo 1Cor 3,11-15.	C, 3; M I, 5; B, 7.
8	L'autorità di Agostino, di Gregorio Magno e di Tommaso d'Aquino non è minore di quella di Giovanni Crisostomo, perciò la loro esegesi di 1Cor 3,11-15 non è meno giusta di quella crisostomiana.	M I, 6; B, 8.

⁷ Cf. *PO*, XV, 80-107; L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 32-59.

9	Agostino d'Ipbona e Gregorio Magno conoscevano il greco molto bene, perciò la loro esegesi non può essere considerata sbagliata a causa dell'ignoranza della lingua greca.	B, 10.
10	È impossibile che i padri latini interpretassero 1Cor 3,11-15 a favore della dottrina sul fuoco purgatorio solo per l'economia, per evitare il male maggiore.	B, 16.
11	La prova di concordare l'esegesi crisostomiana su 1Cor 3,11-15 con l'approccio dei padri latini.	M I, 5; B, 9.
12	I materiali menzionati nel brano 1Cor 3,11-15 simboleggiano i peccati leggeri.	M I, 5; B, 9.
13	1Cor 3,11-15 non parla del giorno del giudizio finale ma del giorno della morte di ogni uomo.	M I, 5; B, 11.
14	L'espressione σωθήσεται (1Cor 3,15) ha la sfumatura della <i>salvezza</i> .	B, 10.
15	L'interpretazione delle parole «né subirà il danno (1Cor 3,15)».	M I, 5; B, 12.
16	L'autorità della Chiesa romana è stata sempre riconosciuta da tutte le altre Chiese. Prima dello scisma i greci non negavano la dottrina sul fuoco del purgatorio.	C,5; B, 18; T, 5.
17	Gli argomenti dei greci contro la dottrina sul fuoco del purgatorio sono discordanti.	M I, 14; B, 19; M II, 23.
17.I	Il primo argomento dei greci è erroneo, perché se qualcuno muore con i peccati gravi, le opere buone fatte durante la vita condizionano il suo castigo che sarà più moderato.	M I, 14.II; B, 19.I; M II, 23.I.
17.II	Contro il secondo argomento dei greci: la diversità del godimento dipende solo dall'intensità dell'amore e non è condizionata dalla presenza delle macchie del male.	M I, 14.III; B, 19.II; M II, 23.II.
17.III	Contro il terzo argomento dei greci: le strutture del bene e del male sono diverse (secondo Aristotele e Dionigi Areopagita), il bene presuppone l'esistenza di un elemento intero. Perciò l'immutabilità della volontà nel bene non è sufficiente per la beatitudine, bisogna essere libero da ogni macchia del peccato.	B, 19.III; M II, 23.III.
17.IV	Contro il quarto argomento dei greci: i diversi gradi della visione beatifica dipendono dalla purezza del cuore e non dall'assenza delle colpe.	M I, 14.IV; B, 19.IV; M II, 23.IV.
17.V-VI	La negazione del quinto e del sesto argomento dei bizantini: le citazioni di Gregorio di Nazianzo trattano la purificazione delle colpe durante la vita e non dopo la morte	M I, 14.V-VI; B, 19.V-VI; M II, 23.V-VI.

17.VII	Contro il settimo argomento dei greci: la parabola del povero Lazzaro e del ricco (Lc 16,19-31) descrive la sorte dei defunti dopo il giudizio finale, perciò non è sorprendente che il terzo luogo non è menzionato.	M I, 14.VII; B, 19.VII; M II, 23.VII.
17.VIII	Contro l'ottavo argomento dei greci: quello che l'anima immateriale viene punita con il fuoco materiale corrisponde all'onnipotenza divina.	M I, 14.VIII; B, 19.VIII; M II, 23.VIII.
17.IX	La negazione del nono argomento dei greci: in realtà i santi padri hanno avuto tante visioni del purgatorio (le storie raccontate da Gregorio Magno e da Giovanni Damasceno).	M I, 14.X; B, 19.IX; M II, 23.IX.
17.X	Contro il decimo argomento dei greci: la dottrina sul fuoco purgatorio non coincide con l'insegnamento dell' <i>apocatastasi</i> , non provoca la negligenza dei fedeli ma, al contrario, li stimola ad essere vigilanti.	M I, 14.XI; B, 4. 19.X; T, 3; M II, 13.23.X.

7. Lo schema della *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altera ad latinus responsio in qua veram ecclesiae graecae doctrinam exponit (Oratio graeca ab Ephesino et conscripta et recitata)*

L'*Oratio altera* di Marco di Efeso composta tra il 27 e il 30 giugno 1438 contiene l'esposizione della dottrina della Chiesa orientale sullo stato intermedio dei defunti e contesta l'argomentazione presentata da Giovanni Torquemada a favore dell'esistenza del fuoco purgatorio.

Il suo testo viene studiato secondo il XV volume della *Patrologia orientalis* e secondo *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*⁸.

n.	Contenuto	Parallelismi
1	L'introduzione. Bisogna cercare la verità e non insistere sulla propria posizione. Eugenio esprime la speranza che la verità sarà trovata e l'unione sarà ristabilita.	B, 1; T, 1.
2	I greci non hanno ancora esposto la loro dottrina.	T, 2.
3	L'esposizione della dottrina sullo stato intermedio dei defunti della Chiesa orientale	T, 2; M III, 1-7.
4	Le <i>Quaestiones ad Antiochum ducem</i> costituiscono la prova principale a favore di questa dottrina sulla dilazione della retribuzione perfetta dei defunti	
4-6	Le prove scritturistiche riguardanti la dottrina sulla dilazione della ricompensa dei morti. Le ragioni principali a favore di questa dottrina: l'essere umano può ottenere la ricompensa perfetta solo nell'unità del suo essere, cioè con l'anima e con il corpo, e soltanto dopo la risurrezione e il giudizio finale.	
7-10	Il riferimento ai testi patristici (di Gregorio di Nazianzo, di Giovanni Crisostomo e di Dionigi Areopagita) per provare che la ricompensa perfetta verrà solo dopo la risurrezione e l'ultimo giudizio.	
11	Il riassunto degli argomenti precedenti sulla dilazione della retribuzione. La descrizione dello stato delle anime dei «medi»	M III, 9-11.

⁸ Cf. *PO*, XV, 108-151; L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 61-103.

12	I suffragi della Chiesa per i defunti possono mitigare le pene dei peccatori, scarcerarli dall'ade e portano alla perfezione i giusti.	C, 4; M I, 1-3; B, 2; M III, 12.
13	La dottrina sul purgatorio invero provoca la negligenza dei fedeli.	M I, 14.XI; B, 4.19.X; T, 3.17.X.
14	L'espressione «refrigerio» della V orazione dell' <i>Ufficio della genuflessione</i> sottintende la mitigazione della pena e non la liberazione dal fuoco purgatorio.	C, 6.V; T, 4.
15	Esprimendo la sua opinione privata, Gregorio di Nissa potette sbagliare come qualsiasi uomo. Anche gli altri padri della Chiesa (Dionigi d'Alessandria, Gregorio il Taumaturgo) talvolta insegnavano cose erranee.	C, 6.V; M I, 11; B, 15; T, 4.
16-17	L'esposizione dei testi di Gregorio di Nissa che confermano il fatto che il loro autore parteggiava per la dottrina sulla salvezza universale. Gregorio di Nissa insegnò la purificazione con il fuoco dopo il giorno del giudizio, mentre i latini professano la purificazione con il fuoco prima del giudizio finale.	C, 6; M I, 11; B, 14; T, 4.15.
18	Può darsi che le opere di Gregorio di Nissa siano state danneggiate. L'esplicazione di Massimo il Confessore dell'insegnamento di Gregorio di Nissa dell' <i>apocatastasi</i> .	C, 6; M I, 11; B, 15; T, 4.
19	Riguardo a 2Mac 12,46 e Mt 12,32. La negazione della dottrina dei latini che distingue <i>culpa</i> e <i>reatus poenae</i> .	C, 1-2; M I, 4; B, 6; T, 6.
20	Il più forte argomento dei latini: il brano 1Cor 3,11-15. I santi spesso commentavano la Sacra Scrittura in modo diverso, però l'esegesi crisostomiana di 1Cor 3,11-15 è più precisa di quella dei padri latini.	C, 3; M I, 5-6; B, 7-9; T, 7-8.
21-22	L'esegesi del passo 1Cor 3,11-15 nel contesto dell'intero primo e terzo capitolo di 1Cor si tratta di un maestro-fornicatore che prese in moglie la sua matrigna; i suoi peccati sono gravi, vengono designati come «legno, fieno, paglia (1Cor 3,12)»; egli resterà per sempre nel castigo, nel fuoco eterno.	C, 3; M I, 5-6; B, 7-12; T, 7.11-15.

23.I-X	Il commentario di Marco di Efeso sulla negazione di Torquemada dei dieci argomenti della delegazione greca contro la dottrina sul fuoco del purgatorio.	M I, 14.II-VIII.X-XI; B, 19.I-X; T, 17.I-X.
23.X	I bizantini e i latini possono arrivare alla concordia, se i latini accetteranno che il fuoco purgatorio menzionato nelle opere dei loro dottori si deve trattare in senso allegorico, ossia esso non ha una natura materiale.	B, 17.

8. Lo schema della *Eiusdem responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis (Responsio quibusdam quaesitis latinis ab Ephesino data)*

Quest'ultimo discorso escatologico di Marco Eugenio al Concilio di Ferrara-Firenze esposto all'inizio del luglio 1438 rappresenta le risposte alle quattordici domande dei latini composte probabilmente dall'arcivescovo Andrea di Rodi per precisare alcuni punti dell'*Oratio altera* dell'Efesino.

L'analisi del testo della *Responsio* viene eseguita sulla base del XV volume della *Patrologia orientalis* e di *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*⁹.

n.	Contenuto	Parallelismi
1	La risposta alla prima domanda dei latini. La dilazione del premio perfetto dei santi è condizionata da tre ragioni: 1) le anime non possono godere la beatitudine perfetta senza i corpi; 2) tutti i giusti devono ottenere la beatitudine perfetta solo insieme; 3) gli ineffabili motivi di Dio.	M II, 3.
2	La risposta alla seconda domanda dei latini. Il cielo è il luogo di Dio, soprasensibile e spirituale. La visione beatifica degli angeli prima della parusia è limitata.	M II, 3.
3	Riguardo alla terza questione dei latini. La divina essenza è invisibile e incomprensibile per le creature. Ci sono diversi gradi della visione di Dio.	M I, 14.IV; B, 19.IV; T, 17.IV; M II, 3.23.IV.
4	La risposta alla quarta domanda dei latini. Il fulgore mandato da Dio, in cui possono partecipare le creature, è l'illuminazione. L'ammonimento di non investigare eccessivamente il mistero divino.	M II, 3.
5	La risposta alla quinta questione dei latini. La spiegazione dei concetti <i>il Regno di Dio</i> e <i>i beni</i> alla base del pensiero di Massimo il Confessore.	M II, 3.
6	La risposta alla sesta domanda dei latini. Prima dell'ultimo giudizio le anime dei peccatori deceduti con i peccati mortali si trovano nell'ade e aspettano il castigo del fuoco eterno.	M II, 3.

⁹ Cf. *PO*, XV, 152-168; L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes*, 104-120.

7	La risposta alla settima domanda dei latini. I giusti prima del giudizio finale non possiedono <i>i beni ineffabili</i> , però hanno la speranza di ottenerli. Le tre virtù teologali corrispondono ai tre stati degli uomini.	M II, 3.
8	La risposta all'ottava domanda dei latini. La privazione della visione di Dio è la pena più dolorosa delle altre.	
9	Riguardo alla nona questione dei latini. I tormenti delle anime dei «medi» sono individuali e corrispondono alle loro colpe.	M II, 11.
10	La risposta alla decima domanda dei latini. L'incertezza del futuro di cui soffrono le anime dei «medi» riguarda il tempo della liberazione dal castigo.	M II, 11.
11	La risposta all'undicesima questione dei latini. Se il pentimento non fosse perfetto durante la vita, le anime soffriranno i rimorsi dopo la morte.	M II, 11.
12	Riguardo alla dodicesima domanda dei latini. Le preghiere della Chiesa per i defunti mitigano le pene delle anime che si trovano nell'ade e possono liberarle completamente.	C, 4; M I, 1-2; B, 2; M II, 12.
13	La risposta alla tredicesima questione dei latini. La descrizione dei peccati veniali. I peccati leggeri vengono sciolti per mezzo della penitenza e non per mezzo dell'amore. Lo stimolo principale della penitenza è la paura.	C, pref.
14	La risposta alla quattordicesima domanda dei latini. La spiegazione dell'Efesino della pratica delle <i>epitimie</i> secondo la tradizione della Chiesa orientale.	

9. Il confronto del testo latino delle definizioni riguardanti la sorte dei defunti della *Professione di fede dell'imperatore del 1274 (di papa Clemente IV del 1267)* e della *Bolla Laetentur caeli (6 luglio 1439)*

Il confronto dell'originale latino evidenzia che la sezione riguardante la dottrina sulle realtà ultime della Bolla d'unione *Laetentur caeli* fu composta in base alla *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV)*, poiché la maggior parte del testo di queste due definizioni coincide alla lettera. La definizione sulla sorte dei defunti della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV)* fu proposta dal cardinale Giuliano Cesarini come possibile formula di concordia già all'inizio delle discussioni sul fuoco purgatorio nel suo discorso del 4 giugno 1438.

<i>Professione di fede dell'imperatore Michele VIII, 6 luglio 1274 (di papa Clemente IV, 4 marzo 1267)</i>	<i>Bolla sull'unione con i greci Laetentur caeli, 6 luglio 1439</i>
<p>Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis (<i>seu catharteriis, sicut nobis frater Ioannes [Paraston OFM] explanavit</i>¹⁰), post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.</p> <p><i>Illorum autem animas, qui post sacram baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt purgatae, mox in caelum recipi.</i></p> <p>Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel <i>cum</i> solo originali decedunt, mox in infernum descendere,</p>	<p>Item, si vere paenitentes in <i>Dei</i> caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenas huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.</p> <p><i>Illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.</i></p> <p>Illorum autem animas, qui in <i>actuali</i> mortali peccato vel solo originali</p>

¹⁰ In corsivo sono segnate le parole che non coincidono.

<p>poenis tamen disparibus puniendas. <i>Eadem (sacro)sancta Ecclesia Romana (firmiter) credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem [cf. Rm 14:10s]</i>¹¹</p>	<p>decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas¹²</p>
---	---

¹¹ Cf. *DH*, 857-858.

¹² Cf. *DH*, 1304-1306; *COD*, 527-528.

10. Il confronto del testo greco dei passi riguardanti la sorte dei defunti della *Professione di fede dell' imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV)* e della *Bolla Laetentur caeli* (6 luglio 1439)

L'analisi del testo greco della *Professione di fede dell'imperatore Michele VIII (di papa Clemente IV)* e della *Bolla Laetentur caeli* rivela l'ovvia non-coincidenza delle parole e la differenza della sintassi, perciò si può concludere che il testo greco del Decreto *Laetentur caeli* rappresenti una traduzione dal latino effettuata senza la conoscenza del testo greco della *Professione di fede* presentata al Concilio di Lione II.

<p><i>Professione di fede di papa Clemente IV, 4 marzo 1267 (dell' imperatore Michele VIII, 6 luglio 1274)</i></p>	<p><i>Bolla sull'unione con i greci Laetentur caeli, 6 luglio 1439</i></p>
<p>ἐὰν δὲ οἱ ἀληθῶς μετανοοῦντες ἐν ἀγάπῃ ἀποχωρήσωσι πρὸ τοῦ ἀξίους καρποῖς μετανοίας περὶ τῶν πλημμεληθέντων τὸ ἴκανόν ποιῆσαι ἢ τῶν ἁμαρτηθέντων, τούτων τὰς ψυχὰς ποιναῖς πουργατωρίου, (ἦτοι καθαρτηρίου, καθὼς ὁ ἀδελφὸς Ἰωάννης ἡμῖν διεσάφησε), μετὰ θάνατον καθαρῖζεσθαι· πρὸς δὲ τὸ τὰς ποινὰς ταύτας ἀνακουφίσεσθαι, ὠφελεῖ αὐτοὺς τῶν ζώντων πιστῶν ἢ συγκρότησις, λειτουργιῶν λέγω ἱεροτελεστίας, προσευχαῖ καὶ ἐλεημοσύνας καὶ ἄλλα εὐσεβείας ἔργα, τὰ παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν γίνεσθαι εἰθισμένα κατὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀποκατάστασιν. τούτων δὲ τὰς ψυχὰς τῶν μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα λαβεῖν εἰς μηδένα ἁμαρτίας μῶμον ἐπιδραμόντων, κάκεινας τὰς μετὰ τὸ ἐφελκῶσαι ἁμαρτίας μῶμον, ἂν ἢ ἐν τοῖς οἰκείους μένουσαι σώμασιν, ἢ μετὰ τὴν τούτων ἀπέκδυσιν, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, καθαρῖσθαι, εἰς τὸν οὐρανὸν αὐτίκα παραδέχεσθαι· ἐκείνων δὲ τὰς ψυχὰς τῶν ἐν θανασίμῳ ἁμαρτίᾳ, ἢ μετὰ μόνης τῆς προποταρικῆς ἀποχωρησάντων, παραντίκα εἰς τὸν ἄδην καταβαίνειν,</p>	<p>Ἔτι ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν τοῖς ἀξίους τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἁμαρτηθέντων ὁμοῦ καὶ ἡμεληθέντων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαῖς καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον· ὥστε δὲ ἀποκουφίσεσθαι αὐτὰς τῶν τοιούτων τιμωριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τὰς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρίας, δηλονότι τὰς ἱεράς θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ ἄλλα τῆς εὐσεβείας ἔργα, ἅτινα παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἶθε γίνεσθαι κατὰ τὰ τῆς ἐκκλησίας διατάγματα. Ἐκείνων δὲ τὰς ψυχὰς, οἵτινες μετὰ τὸ βαπτισθῆναι οὐδεμιᾶ ὅλως τῆς ἁμαρτίας κηλίδι ὑπέπεσον, καὶ ἔτι τὰς μετὰ τὸ ἐφελκῶσαι τὴν τῆς ἁμαρτίας κηλίδα, εἴτε ἐν τοῖς αὐτῶν σώμασιν εἴτε μετὰ τὸ τὰ σώματα ἀποδύσασθαι, ὡς προείρηται, καθαρθεῖσας, εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι καὶ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεόν, καθὼς ἐστίν, ἕτερον μέντοι ἑτέρου τελειώτερον κατὰ τὴν τῶν βεβιωμένων ἀξίαν· ** Τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν τῇ κατ'</p>

<p>ποιναῖς ἀνίσοις τιμωρηθησομένας. Ταῦτα ἡ ἀγία Ἐκκλησία τῆς Ῥώμης πιστεύει καὶ στερρῶς βεβαιῶι καὶ ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως πάντες ἄνθρωποι πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων φανήσονται ἀποδώσοντες περὶ τῶν οἰκείων πράξεων λόγον¹³.</p>	<p>ἐνέργειαν θανασίμῳ ἁμαρτία ἢ καὶ ἐν μόνῃ τῇ προπατορικῇ ἀποβιούντων εὐθέως καταβαίνειν εἰς ἄδην, τιμωρίας ὅμως ἀνίσοις τιμωρηθησομένας¹⁴.</p>
---	---

¹³ Cf. A.L. TÀUTU, ed., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, 119-120.

¹⁴ Cf. *COD*, 527-528; *AG*, 463.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

a.	articolo
<i>AAV</i>	<i>Acta Academiae Velehradensis</i>
ACC	Alcuin Club Collections, London 1899 ss.
ACCS.NT	Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament, Chicago – London – Downers Grove, 1998 ss.
<i>ACO</i>	<i>Acta Conciliorum oecumenicorum</i> , Berlin 1914 ss..
AcSal	Acta Salmanticensia. Biblioteca de pensamiento y sociedad, Salamanca 1978 ss.
<i>AFH</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i>
<i>AFP</i>	<i>Archivum Fratrum Praedicatorum</i>
<i>AG</i>	GILL, J., ed., <i>Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini, I-II, CF B 5.1-2</i> , Rome 1953
<i>AHC</i>	<i>Annuario Historiae Conciliorum</i>
<i>AHDL</i>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge</i>
<i>AHP</i>	<i>Archivum Historiae Pontificiae</i>
<i>AL</i>	ANDREA DI SANTACROCE; <i>Acta latina Concilii Florentini</i> , CF B 6, ed. G. Hofmann, Roma 1955
<i>al.</i>	altri
AMe	<i>Annale Mediavale</i>
AncB	The Anchor Bible, Garden City 1964 ss.
AncYB	The Anchor Yale Bible, New Haven – London 1963 ss.
AnGr	Analecta Gregoriana, Roma 1930 ss.
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1996 ss.
AOC	Archives de l'Orient chrétien, București 1932 ss.
<i>ASEP</i>	<i>Annales de la Société d'études provençales</i>
<i>ASEs</i>	<i>Annali di Storia dell'Esegesi</i>
<i>AT</i>	<i>Annales theologici</i>

- Aug* *Augustinianum. Periodicum quadrimestre collegii internationali Augustiniani*
- AugStud* *Augustinian Studies*
- BBBTS Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano, ed. G. Golubovich, Quaracchi 1906-1927
- BBGG *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*
- BBSS Betel brevi saggi spirituali, Roma 1996 ss.
- BCCT Brill's Companions to the Christian Tradition, Leiden – Boston 2006 ss.
- BCPh Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell 1993 ss.
- BCP.NT La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento, Roma 2003 ss.
- BCR Biblioteca di cultura religiosa, Milano – Roma – Brescia 1923 ss.
- BEFAR Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Rome 1877-1960
- BESSARIONE, *Responsio* BESSARIONE DI NICEA, *Responsio Grecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio recitata die 14 iunii 1438*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 13-31 = *PO*, XV, 61-79
- BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain 1948 ss.
- BH Byzantinisches Handbuch, München 1940 ss.
- BHF Bonner Historische Forschungen, Bonn 1952 ss.
- BHTh Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen 1936 ss.
- BiHBR Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles 1900 ss.
- BIRHT* *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*
- BiSS.NS Biblioteca Storica Sansoni. Nuova Serie, Firenze 1939 ss.
- BiST Biblioteca storica Toscana, Firenze 1923 ss.
- BJRL* *Bulletin of the John Rylands Library*
- BLE* *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*
- BSGRT Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1864 ss.
- BSIH Brill's Studies in Intellectual History, Leiden – New York – Boston 1987 ss.

BSRel	Biblioteca di scienze religiose, Roma – Padova 1968 ss.
BT	Bibliothèque thomiste, Kain – Paris 1921 ss.
BTCon	Biblioteca di teologia contemporanea, Brescia 1969 ss.
BTeol	Biblioteca teologica, Brescia 1970 ss.
<i>BTZ</i>	<i>Baseler Theologische Zeitschrift</i>
ByA	Byzantinisches Archiv, Leipzig 1898 ss.
ByAus	Byzantina Australiensia, Australian Association for Byzantine Studies 1981 ss.
<i>ByF</i>	<i>Byzantinische Forschungen</i>
<i>BySl</i>	<i>Byzantinoslavica. International journal of byzantine studies</i>
<i>ByZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>Byz</i>	<i>Byzantion. Revue internationale des études byzantines</i>
c.	circa
can.	canone
cap.	capitolo
CCat	Collana Catholica per una presenza cristiana nel mondo moderno, ed. A. Nosetti – R. Magnani, Alba 1947 ss.
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>
CCPh	Cambridge companions to philosophy
CCSG	Corpus christianorum. Series graeca, ed. J. Leemans – L. Jocqué, Turnhout 1977 ss.
CCSL	Corpus christianorum. Series latina, ed. J. Leemans – L. Jocqué, Turnhout 1953 ss.
CCT	Corpus christianorum in translation, ed. P. van Deun – al., Turnhout 2010 ss.
CCTB	Corpus Christianorum. La Théologie byzantine, ed. C.G. Conticello, Turnhout 2002 ss.
CEFR	Collection de l'Ecole française de Rome, Rome 1972 ss.
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature, ed. L.T. Stuckenbruck – al., Berlin – New York 2003 ss.
CESARINI, <i>Oratio</i>	GIULIANO CESARINI, <i>Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis</i> , in L. PETIT, – G. HOFMANN, ed., <i>De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae</i> , CF A 8.1, Roma 1969, 1-12 = PO, XV, 25-38
CF	<i>Concilium Florentinum documenta et scriptores editum consilio et impensis Pontificii Institutii</i>

- Orientalium studiorum*, ed. Georgius Hofmann, Rome 1940-1971
- cf. confronta
- CFHB Corpus fontium historiae byzantinae, Washington – Berlin – Bruxelles – Wien 1967 ss.
- CGL Classici greci e latini, ed. A. Mondadori, Milano 1991 ss.
- CGT Contemporary Greek Theologians, Crestwood 1984 ss.
- ChH *Church History. American Society of Church History*
- CHR *The Catholic Historical Review*
- CLCC Cambridge Library Collection - Classics
- CICr I classici cristiani, Siena 1925 ss.
- CleR *The Clergy Review*
- CNRS Centre National de la Recherche Scientifique
- CNST Collana Nuovi saggi teologici, Bologna 1973 ss.
- COD ALBERIGO, G. – al., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002
- CogFi Cogitatio fidei, Paris 1961 ss.
- Cont.Gent TOMMASO D'AQUINO, *Summa contro Gentiles*, I-III, ed. T. Sante Centi, Bologna 2000-2001
- CPNT Commentario Paidea. Nuovo Testamento, Brescia 2001 ss.
- CPPC Collana Patristica e del pensiero cristiano, Alba 1965 ss.
- CPS Corona patrum Salesiana. Sanctorum patrum Graecorum et Latinorum opera selecta, Torino 1935 ss.
- CSp Classici dello Spirito, Padova 1969 ss.
- CStP Col lectània Sant Pacià, ed. Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1983 ss.
- CStRel Collana di studi religiosi, Bologna 1965 ss.
- CStS Variorum reprint Collected studies, Aldershot – London 1970 ss.
- CStT Corso di studi teologici, Leumann 1991 ss.
- CT *Ciencia Tomista*
- CTePa Collana di testi patristici, ed. A. Quacquarelli – C. Moreschini, Roma 1976 ss.
- CTI Commissione teologica internazionale
- CTS Corso di teologia sistematica, Bologna 1987 ss.
- d. distinzione

<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , I-XXX, ed. H. Leclercq – F. Cabrol, Paris 1907-1953
<i>DDC</i>	<i>Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique</i> , I-VII, ed. R. Naz, Paris 1935-1965
<i>DH</i>	DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., <i>Enchiridion symbolorum definitiomm et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Bologna 2003 ⁴
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , ed. A. Baudrillart – A. De Meyer - van E. Cauwenbergh, I-XXXI, Paris 1912-2001
<i>DocS</i>	Documenti e studi, collana diretta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 1972 ss.
<i>DomSt</i>	<i>Dominican Studies</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DOS</i>	Dumbarton Oaks Studies, Harvard University 1950 ss..
<i>DR</i>	<i>The Downside Review. A Quarterly of Catholic Thought and of monastic History</i>
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> , I-XVII, ed. M. Viller – al., Paris 1937-1995
<i>DST</i>	Dabar. Saggi teologici, Casale Monferrato – Genova, 1982 ss.
<i>DT</i>	<i>Divus Thomas</i>
<i>DThC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , I-XV, ed. A. Vacant - E. Mangenot - E. Amann, Paris 1903-1950
<i>EC</i>	<i>Enciclopedia Cattolica</i> , I-XII, ed. P. Paschini – al., Città del Vaticano 1948-1954
<i>ecc.</i>	<i>eccetera, et cetera</i>
<i>ECF</i>	The Early Church Fathers, London – New York 1996 ss.
<i>ECR</i>	<i>Eastern Churches Review</i>
<i>ED</i>	<i>Euntes Docente</i>
<i>ed.</i>	<i>edidit, ediderunt</i> (cioè curatore, curatori)
<i>EDST</i>	Excerpta e dissertationibus in sacra theologia, ed., Universidad de Navarra, Pamplona 1977 ss.
<i>EE</i>	<i>Estudios eclesiásticos</i>
<i>EF</i>	<i>Estudios Franciscanos</i>

- EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, ed. Eduard Schweizer – al., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1969 ss.
- EL *Ephemerides Liturgicae*
- EL.S Bibliotheca Ephemerides liturgicae: Subsidia, Roma 1935 ss.
- EnchOe *Enchiridion œcumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, Bologna 1986 ss.
- EncIt *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ad arti*, I-XXXV, ed. G. Treccani – al., Milano 1929-1937
- EOr *Échos d'Orient*
- EstTrin *Estudios Trinitarios*
- ET *The Expository Times*
- EtLi Etudes liturgiques, Louvain 1952 ss.
- EV *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede. Testo ufficiale e versione italiana*, I-XXVI, ed. E. Lora – al., Bologna 1980-2012
- EvHum L'Évolution de l'humanité. Bibliothèque de synthèse historique, ed. H. Berr – A. Michel, Paris 1920 ss.
- F Fontes
- FC Fontes christiani, Freiburg – Basel – Wien – Turnhout 1988 ss.
- FoiViv Collection Foi Vivante, Paris 1920 ss.
- Fs. Festschrift (o Mélanges, Scritti in onore di ecc.)
- FTS Frankfurter Theologische Studien, Frankfurt am Main 1969 ss.
- FZPhTh *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*
- gdt Giornale di teologia, ed. R. Gibellini, Brescia 1966 ss.
- GLNT *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, ed. F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, Brescia 1965-1992; orig. tedesco, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, ed. G. Kittel – al., Stuttgart 1933-1979
- GNO Gregorii Nysseni Opera, I-X.2, ed. W. Jaeger – H. Langerbeck, Leiden 1952-1996
- GOTR *Greek Orthodox Theological Review*
- GRBS *Greek, Roman and Byzantine Studies*
- GThF Greifswalder Theologische Forschungen, Greifswald 1933 ss.
- HCO Histoire des conciles œcuméniques, I-XIII, ed. G. Dumeige, Paris 1962 ss.

<i>HDSB</i>	<i>Harvard Divinity School Bulletin</i>
<i>Id.</i>	<i>Idem</i> (cioè «lo stesso»)
IPM	Instrumenta patristica et mediaevalia, Turnhout 2000 ss.
IPO	Il Pensiero Occidentale, ed. G. Reale, Milano 2000 ss.
<i>Irén</i>	<i>Irénikon</i>
IS	Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, Roma – Padova 1959 ss.
IThS	Innsbrucker theologische Studien, Innsbruck – Wien 1978 ss.
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JThS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i>
KEK	Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, ed. H.A.W. Meyer – F. Hahn Göttingen 1832 ss.
KHAb	Kölner Historische Abhandlungen, Köln 1959 ss.
KIG	Die Kirche in ihrer Geschichte, Göttingen 1962 ss.
KKS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Paderborn 1959 ss.
Lat.	<i>Lateranum. Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis</i>
LB.NT	I libri biblici. Nuovo Testamento, ed. R. Fabris, Milano 1992 ss.
LCPM	Lecture cristiane del primo millennio, Milano 1987 ss.
LCSM	Lecture cristiane del secondo millennio, Milano 1984 ss.
LHR.NS	Lectures on the History of Religions. New series, New York 1940 ss.
Lib.	Libro
<i>LJECS</i>	<i>Logos: A Journal of Eastern Christian Studies</i>
LO	Lex Orandi. Collection de recherches du Centre de Pastorale Liturgique, Paris 1944 ss.
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , I-XI, ed. M. Buchberger, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1993-2001
MANSI	<i>Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio</i> , ed. J.D. Mansi, I-LIII, Parisiis 1901-1927
MARCO, <i>Argumenta</i>	MARCO DI EFESO, <i>Marci Ephesii argumenta decem adversus ignem purgatorium</i> , in <i>PO</i> , XVII, 422-425
MARCO, <i>Epistola</i>	MARCO DI EFESO, <i>Marci Ephesii Epistola encyclica contra graeco-latinos ac decretum</i>

- synodi florentinae*, in L. PETIT, ed., *Marci Eugenici metropolitanae Ephesi opera anti-unionistica*, CF A 10.1, 141-151 = *PO*, XVII, 449-459
- MARCO, *Oratio I* MARCO DI EFESO, *Sanctissimi metropolitani Ephesii Domini Marci Eugenici confutatio articulorum, quos latini exhibuerant, circa purgatorium ignem*, in *PO*, XV, 39-60
- MARCO, *Oratio II* MARCO DI EFESO, *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altere ad latinos responsio in que veram ecclesiae graecae doctrinam exponit*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 61-103 = *PO*, XV, 108-151
- MARCO, *Responsio* MARCO DI EFESO, *Eiusdem responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis*, in L. PETIT – G., HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 104-120 = *PO*, XV, 152-168
- MD *La Maison-Dieu*
- MDom *Memorie Domenicane. Rivista di religione, storia, arte*
- MEFR *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen. Âge-Temps Modernes*
- MHP *Miscellanea Historiae Pontificiae*, ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1939 ss.
- MI Il mistero di Israele, Verrua Savoia 1996 ss.
- MM *Miscellanea mediaevalia*, Köln – Berlin – New York 1962 ss.
- MoMe.I Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, Bologna 1974 ss.
- MT *Meditazioni teologiche*, Brescia 1965 ss.
- MySal *Mysterium salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, I-XI, ed. J. Feiner – M. Löhrer – T. Federici, Brescia 1967-1978; orig. tedesco, *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I-V, ed. J. Feiner M. Löhrer, Einsiedeln 1965-1976
- n. numero
- NCBCom *The New Cambridge Bible Commentary*, ed. B. Witherington III – al., Cambridge 2003 ss.

NCE	<i>The New Catholic Encyclopedia</i> , I-XV, ed. L. Berard – al., Detroit – Washington ecc. 2003 ²
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean studies, Leiden 1971 ss.
Nic	<i>Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica</i>
NIC	The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids – Cambridge 1956 ss.
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids Cambridge – Exeter 1978-2005
NKZ	<i>Neue Kirchliche Zeitschrift</i>
NMS	<i>Nottingham Medieval Studies</i>
no.	nota, note
NRS	<i>Nuova Rivista Storica</i>
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NST	Nuovi saggi teologici, Bologna 1973 ss.
NTest	Collana Nuovo Testamento, Brescia 1970 ss.
NTLi	The New Testament Library, London 1963 ss.
NTS	<i>New Testament Studies. An International Journal published under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas</i>
NT.S	Supplements to Novum Testamentum, Leiden – New York 1958 ss.
OrChr	<i>Orientalia Christiana</i>
OCA	Orientalia christiana analecta, ed. Pontificio Istituto Orientale, Roma 1935 ss.
ÖC.NF	Das östliche Christentum. Neue Folge, Würzburg 1937 ss.
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , I-III, ed. A. P. Kazhdan – al., New York – Oxford 1991
OECS	Oxford Early Christian Studies, Oxford 1990 ss.
OGM	Opere di Gregorio Magno, ed. P. Siniscalco – al., Roma 1992-2011
OHCC	Oxford History of the Christian Church, Oxford 1977 ss.
OO	Opere di Origene, ed. M. Simonetti – al., Roma 2001 ss.
OOSA	Opera omnia di sant’Ambrogio = Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera, ed. Biblioteca Ambrosiana, Milano – Roma 1977 ss.
ÖR.B	<i>Beiheft zur Ökumenischen Rundschau</i>
OrChr	<i>Oriens Christianus</i>
orig.	originale

- OS *Ostkirchliche Studien*
- OSA Opere di sant'Agostino. Nuova biblioteca agostiniana, Roma 1965 ss.
- OSHT Oxford Studies in Historical Theology, Oxford – New York 1994 ss.
- OTM Oxford Theological Monographs, Oxford 1958 ss.
- OV Orientalia venetiana, Firenze 1984 ss.
- PANTALEONE, *Tractatus* PANTALEONE DIACONO, *Tractatus contra errores Graecorum, de processione Spiritus Sancti. De animabus defunctorum. De azymis et fermentato, de obedientia Romanae Ecclesiae*, in PG, CXL, 483-574
- Par. Paradosis: Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Fribourg 1947 ss.
- PatSor Patristica Sorbonensia, Paris 1957 ss.
- PBR *Patristic and Byzantine Review. Paterikē – Byzantinē epistheoresis*
- PFPP Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, Milano 1992 ss.
- PG *Patrologia Graeca*, I-CLXI, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857-1866
- PIA *Proceedings of the Royal Irish Academy*
- PL *Patrologia Latina*, I-CCXVII, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844-1855
- PMSt Papers in mediaeval studies, Toronto 1981 ss.
- PO *Patrologia Orientalis*, I-XLI, ed. R. Graffin – F. Nau, Parisiis 1904-1984
- POC *Le Proche-Orient chrétien*
- Pref. prefazione
- PSBF.Mi Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor, Gerusalemme 1961 ss.
- PTHi Popes through history, Westminster 1961 ss.
- PTS Patristische Texte und Studien, ed. E. Mühlberg – H. C. Brennecke, Berlin 1963 ss.
- PULL Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris 1956 ss.
- q. questione
- QD Quaestiones Disputatae, Freiburg – Basel – Wien 1958 ss.
- QFG Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Paderborn 1892 ss.
- QLP *Questions liturgiques et paroissiales*

QNP	Quaderni di Νέα 'Ρώμη, Roma 2008 ss.
<i>QuLi</i>	<i>Questions liturgiques</i>
RAfTh	Recherches africaines de théologie, Louvain – Paris – Kinshasa 1971 ss.
RB	<i>Revue biblique</i>
RCatT	<i>Revista Catalana de Teologia</i>
REByz	<i>Revue des Études Byzantines</i>
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses. Faculté Catholique de Théologie</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
RICathP	<i>Revue de l'Institut Catholique de Paris</i>
RITh	<i>Revue Internationale de Théologie</i>
RivAC	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
RivBib	<i>Rivista biblica</i>
RLSE	<i>Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica</i>
ROC	<i>Revue de l'Orient Chretien</i>
RPA	<i>Revue pratique d'Apologétique</i>
RQ	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
RSBN	<i>Rivista di Studi bizantini e neoellenici</i>
RSCI	<i>Rivista di Storia della Chiesa in Italia</i>
RSEc	<i>Rivista di Studi Ecumenici</i>
RSPhTh	<i>Revue des sciences philosophique et theologique</i>
RSSR	<i>Ricerche di Storia Sociale e Religiosa</i>
RdT	<i>Rassegna di teologia. Pontificia Facoltà Theologica dell'Italia Meridionale</i>
RThAM	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>
RThom	<i>Revue Thomiste</i>
RTHP	Recueil de travaux d'histoire et de philologie, Louvain 1940 ss.
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
RTPM.B	Recherches de Theologie et Philosophie Medievales – Bibliotheca, Leuven – Paris – Walpole 1998 ss.
S	Series
<i>SacDo</i>	<i>Sacra doctrina. Quaderni periodici de teologia e di filosofia dello Studio Generale Dominicano di Bologna</i>
SagC	Sagesses chrétiennes, Paris 1984 ss.
SagTA	L'Abside: Saggi di teologia, Cinisello Balsamo 1988 ss.
<i>Salm.</i>	<i>Salmanticensis. Commentarius de sacris disciplinis cūra Facultatum Pontificiae Universitatis Ecclesiasticae Salmanticensis</i>

SapFi	Sapientia Fidei. Biblioteca de autores cristianos. Manuales. Madrid 1997 ss.
SB	<i>Studi Bizantini</i>
SC	Sources Chrétiennes, Paris 1942 ss.
ScCatt	<i>La Scuola Cattolica: rivista di scienze religiose</i>
SCH(L)	Studies in Church History. Ecclesiastical History Society, London – Oxford 1964 ss.
ScrinTeol	Scrinium theologicum, Torino 1953-1962
SE	<i>Sacris Erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen</i>
Sent.	TOMMASO D'AQUINO, <i>Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo</i> , I-X, ed. I. Biffi – R. Coggi, Bologna 1999-2001
SETIt	Société des études italiennes, Paris 1940 ss.
SHG	Subsidia hagiographica, ed. Société des Bollandistes, Bruxelles 1886 ss.
SM	<i>Sacramentum mundi</i> , I-VIII, ed. K. Rahner, Brescia 1974-1977; orig. tedesco, <i>Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis</i> , I-IV, ed. K. Rahner, Freiburg 1967-1969
SMSR	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i>
SNTe	Saggi per il nostro tempo, ed. Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano – Roma 2005 ss.
SPAA	Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Roma 1938 ss.
SPB	Studia patristica et byzantina, Ettal 1953-1965
SpicBon	Spicilegium Bonaventurianum, Quaracchi 1963 ss.
SPMed	Studia patristica Mediolanensia, Milano 1974 ss.
SP.S	Sacra pagina series, Collegeville 1991-2009
SR(N)	Collana Saggi e ricerche, Napoli 1995
SR.IISF	Istituto italiano per gli studi filosofici. Saggi e ricerche, Napoli 1994 ss.
SROC	<i>Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano</i>
ss.	seguenti
SS	<i>Studi Storici</i>
SSAM	Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1953 ss.
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et Documents, Louvain 1922 ss.
SST	Studies in Sacred Theology. The Catholic University of America, Washington 1947 ss.
StAnsSA	Studia Anselmiana. Philosophica et theologica Pont. Ateneo di S. Anselmo, Roma 1933 ss.

STAOO	Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Roma 1882 ss.
<i>StC</i>	<i>Studia Catholica</i>
STF	Studi e testi francescani, Roma 1951 ss.
<i>StTh</i>	TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa Theologiae, cum commentariis Caietani</i> , STAOO IV-XII, 1888-1906
<i>StMed</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>StMor</i>	<i>Studia moralia</i>
<i>StPat</i>	<i>Studia pataviana. Rivista di filosofia e teologia</i>
<i>StPatr</i>	<i>Studia patristica. Papers presented to the International Conference on Patristic studies</i>
<i>StRo</i>	<i>Studi romani</i>
StT	Studi e Testi. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1900 ss.
<i>StTeol</i>	<i>Studii Teologici</i>
SuPa	Sussidi patristici, Roma 1981 ss.
Suppl.	Supplemento
SVigChr	Supplements to Vigiliae christianae, Leiden – Boston – Köln, 1981 ss.
<i>SVSQ</i>	<i>St. Vladimir's Seminary Quartely</i>
<i>SVTQ</i>	<i>St. Vladimir's Theological Quartely</i>
SYROPOULOS	V. LAURENT, ed., <i>Le «Mémoires» du grand Evêque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)</i> , CF B 9, Roma 1971
T	Tomus
TaS	Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, Cambridge 1891 ss.
TET	Textes et études théologiques, Brugge – Paris 1956 ss.
<i>TheolSt</i>	<i>Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States</i>
ThH	Théologie historique, Paris 1963 ss.
TORQUEMADA, <i>Oratio</i>	GIOVANNI DI TORQUEMADA, <i>Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne</i> , in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., <i>De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae</i> , CF A 8.1, Roma 1969, 32-59 = PO, XV, 80-107
<i>ThPh</i>	<i>Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift</i>
trad.	traduzione
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , I-XXXVI, ed. G. Müller – al., Berlin – New York 1977-2004

TRSR.NS	Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna – Firenze – Genova 1964 ss.
TTH	Translated Texts for Historians, Liverpool 1986 ss.
TThSt	Trierer Theologische Studien, Trier 1941 ss.
UBHJ	<i>University of Birmingham Historical Journal</i>
UnChr	<i>Unité Chretienne. Pages documentaires. Unitas</i>
V	Volume
VigChr	<i>Vigiliae Christianae. Review of Early Christian Life and Language</i>
VKAMAG	Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Konstanz – Stuttgart 1952 ss.
VV	<i>Vizantijskij Vremennik. Byzantine chronika</i>
WBS	Wiener Byzantinistische Studien, Wien 1964 ss.
WBTh	Wiener Beiträge zur Theologie, Wien 1963 ss.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 1955 ss.
ZKTh	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ABλ	Ανάλεκτα Βλατάδων
BKM	Βυζαντινά κείμενα καὶ μελέται
EΠE	Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας
ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμάς

Le citazioni bibliche seguono *Nuovo Testamento. Greco – Latino – Italiano*, ed. P. Beretta, Cinisello Balsamo 2010 e *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. F. Vattioni – al., Bologna 2000, con relative abbreviazioni.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

1. I documenti della Chiesa

ALBERIGO, G. – al., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002.

BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi*, in *EV* 24 (2007), Bologna 2009, nn.1439-1488, 1044-1143.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1992.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *EV* 13 (1991-1993), Bologna 1995, nn.448-572, 262-351.

———, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, in *EV* 24 (2007), Bologna 2009, nn.345-451, 344-405.

COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il Mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del Mistero della Santissima Trinità (Monaco di Baviera, 6 luglio 1982)*, in *EnchOe* 1 (1931-1984), Bologna 1986, nn. 2183-2197, 1028-1039.

COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA, *«Documento di Ravenna», Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa – Comunione ecclesiale, Conciliarità e Autorità (Ravenna, 13 ottobre 2007)* [accesso: 19.06.2014], www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_it.html.

COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA-VECCHIACATTOLICA, *Dichiarazioni comuni sulla dottrina sacramentale, sull'escatologia e sulla comunione ecclesiale*, in *EnchOe* 3 (1985-1994), Bologna 1995, nn. 2728-2804, 1168-1170.

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, in *EV* (1977-1979), Bologna 1993, nn.1528-1549, 1034-1043.
- CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, Città del Vaticano 1996.
- DARROUZES, J., ed., *Les Regestes des actes du Patriarchat de Constantinople*, I.5, *Les actes des patriarches. Les Regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977.
- , *Les Regestes des actes du Patriarchat de Constantinople*, I.7, *Les actes des patriarches. Les Regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991.
- DELORME, F.M. – TAUTU, A.L., ed., *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276-1304) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt*, F S III V5 T2, Citas Vaticana 1954.
- DENIFLE, H. – CHATELAIN, A., ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis 1889.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., ed., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995. 2003⁴.
- DI DOMENICO, P.G. – VALENZIANO, C., ed., *Atti del Concilio Niceno secondo Ecumenico settimo*, III, Vaticano 2004.
- GUIRAUD, M.J., ed., *Les Registres de Grégoire X (1272-1276), recueil des bulles de ce pape*, Paris 1892-1960.
- HALUSCYSKYJ, T.T. – WOJNAR, M.M., ed., *Acta Innocentii pp. IV (1243-1254) e regestis vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt*, F S III V4 T1, Romae 1962.
- HARDOUIN, J., ed., *Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*, VII, Parisiis 1714.
- I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni – Decreti – Dichiarazioni*, Torino 1987.
- Il Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, Torino – Leumann 1969; orig. oland., *De Nieuwe Katechismus – Geloofsverkundiging voor volwassenen*, Hilversum – Antwerpen 1966.
- KARMIRIS, I., *Tà dogmatiká kai συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, I-II, Atene 1952-1953.
- KIMMEL, E.J., ed., *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Jena 1843.
- PAOLO VI, «La lettera affidata al cardinale G. Villebrands», *OR* 24.10 (1974) 1.
- PRICE, R., ed., *The Acts of the Council of Constantinople of 553. With related texts on the Three Chapters Controversy*, I-II, TTH 51, Liverpool 2009.

- RIEDINGER, R., ed., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, S.II.II.1-2. *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, Berolini 1990-1992.
- SCHWARTZ, E., ed., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, III. *Collectio Sabbaitica contra acephalos et origeniastas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536*, Berolini 1940.
- STRAUB, J., ed., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, IV.1. *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, Berolini 1971.
- TÀUTU, A.L., ed., *Acta Benedicti XII (1334-1342) e registis vaticanis aliisque fontibus collegit*, F S III V8, Citas Vaticana 1958.
- , *Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241) e registis vaticanis aliisque fontibus collegit*, F S III V3, Citas Vaticana 1950.
- , *Acta Ioannis XXII (1317-1334) e registis vaticanis aliisque fontibus collegit*, F S III V7 T2, Citas Vaticana 1952.
- , *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276) e registis vaticanis aliisque fontibus collegit*, F S III V5 T1, Citas Vaticana 1953.
- THEINER, A. – MIKLOSICH, F., ed., *Monumenta spectantia ad Unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae*, Vindobonae 1872.
- TOMASSETTI, G., ed., *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum Tauriensis*, IV, Torino 1859.

2. I materiali riguardanti il Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze

- ANDREA DI ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*, CF B 4.1, ed. E. Candal, Madrid – Roma 1952.
- ANDREA DI RODI, «De divina essentia et operatione ad sanctissimum Dominum Bessarionem, Metropolitam Nicaeae, ex commentariis beatissimi Thomae apodictica explicatio», *OCP* 4 (1938) 344-371.
- ANDREA DI SANTACROCE, *Acta latina Concilii Florentini*, CF B 6, ed. G. Hofmann, Roma 1955.
- BECKMANN, G., ed., *Relatio dominorum ambassiatorum Concilii Basiliensis ad Graeciam destinatorum videlicet Visensis et Lausanensis episcoporum*, in *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, V, Basel 1904, 175-361.
- BESSARIONE DI NICEA, *Apologia inscriptionum Vecci contra Palamam*, in *PG*, CLXI, 243-310.
- , *Orazione dogmatica sull'unione dei Greci e dei Latini*, ed. G. Lusini, Napoli 2001
- , *Responsio Grecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio recitata die 14 iunii 1438*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De*

- Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 13-31 = *PO*, XV, 61-79.
- CANDAL, E., ed., *Tractatus Ioannis Lei O.P. «De visione beatifica»*, StT 228, Città del Vaticano 1963.
- CECCONI, E., *Studi storici sul Concilio di Firenze. Con documenti inediti o nuovamente dati alla luce sui manoscritti di Firenze o di Roma*, I. *Antecedenti del Concilio*, Firenze 1869.
- FANTINO VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, CF B 2.2, ed. B. Schultze, Roma 1944.
- GILL, J., ed., *Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini*, I-II, CF B 5.1-2, Rome 1953.
- GIOVANNI EUGENICO, *Antirrheticus adversus Concilii Florentini definitionem*, in E. ROSSIDOU-KOUTSOU, *An annotated critical edition of John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence*, London 2003, 6-159.
- GIOVANNI DI RAGUSA, *De modo quo Graeci reducendi erant ad Ecclesiam per Concilium Basiliense*, in J. HALLER, ed., *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, I, Basel 1896, n.40, 331-364.
- , *Relatio de missione Constantinopolitana*, in E. CECCONI, *Studi storici sul Concilio di Firenze. Con documenti inediti o nuovamente dati alla luce sui manoscritti di Firenze o di Roma*, I. *Antecedenti del Concilio*, Firenze 1869, n.CLXXVIII, CCCCLXXXVII-DXXII.
- GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, ed. E. Birk – R. Beer, in *Monumenta Conciliorum Generalium saeculi decimi quinti*, II-III, Vindobonae 1873-1886.
- GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus super decretum florentinum unionis graecorum*, CF B 2.1, ed. E. Candal, Roma 1942.
- , *Responsio in contrarium a schismaticis latinis ad graecos data circa purgatorium igne*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 32-59 = *PO*, XV, 80-107.
- , *Synodalis oratio de Primatu*, CF B 4.2, ed. M. Candal, Roma 1954.
- GIULIANO CESARINI, *Latinorum ad graecorum capita circa purgatorium ignem, in scriptis data horum deputatis*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 1-12 = *PO*, XV, 25-38.
- GREGORIO MAMME, *Responsio ad epistolam Marci Ephesii*, in *PG*, CLX, 111-204.
- HALLER, J., ed., *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, I. *Studien und Dokumente 1431-1437*, Basel 1896-1936.

- HOFMANN, G., ed., *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, CF A 1.1-3, Roma 1940-1944.
- , *Orientalium documenta minora*, CF A 3.3, Roma 1953.
- LAURENT, V., ed., *Le «Mémoires» du grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, CF B 9, Roma 1971.
- MARCO DI EFESO, *Marci Ephesii argumenta decem adversus ignem purgatorium*, in *PO*, XVII, 422-425.
- , *Eiusdem responsio ad difficultates et questiones sibi super dictis orationibus propositas a cardinalibus et ceteris doctoribus latinis*, in L. PETIT – G., HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 104-120 = *PO*, XV, 152-168.
- , *Marci Ephesii Epistola encyclica contra graeco-latinos ac decretum synodi florentinae*, in L. PETIT, ed., *Marci Eugenici metropolitae Ephesi opera anti-unionistica*, CF A 10.1, 141-151 = *PO*, XVII, 449-459.
- , *Sanctissimi metropolitani Ephesii Domini Marci Eugenici confutatio articulorum, quos latini exhibuerant, circa purgatorium ignem*, in *PO*, XV, 39-60.
- , *Sapientissimi ac doctissimi archiepiscopi Ephesii Marci Eugenici altere ad latinos responsio in que veram ecclesiae graecae doctrinam exponit*, in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, 61-103 = *PO*, XV, 108-151.
- , *Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργείας – περὶ τοῦ θείου φωτός – περὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων*, in W. GASS, ed., *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas «Vom Leben in Christo»*, Greifswald 1849, 217-232.
- PETIT, L., ed., *Documents relatifs au Concile de Florence. I. La question du purgatoire à Ferrare. Documents I-VI. Textes édités et traduites*, in *PO*, XV, 5-168.
- , *Documents relatifs au Concile de Florence. II. Œuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse*, in *PO*, XVII, 307-524.
- PETIT, L. – HOFMANN, G., ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969.
- WILL, C., ed., *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI composite exsunt*, Leipzig – Marburg 1861.

3. Le opere patristiche e agiografiche

- AGOSTINO, *Contro Giuliano*, in AGOSTINO, *Polemica con Giuliano I*, OSA 18, ed. N. Cipriani – E. Cristini – I. Volpi, Roma 1985, 399-981.
- , *Discorso 14*, in AGOSTINO, *Discorsi I (1-50). Sul Vecchio Testamento*, OSA 29, ed. M. Pellegrino – al., Roma 1979, 242-253.
- , *Discorso 33/A*, in AGOSTINO, *Discorsi I (1-50). Sul Vecchio Testamento*, OSA 29, ed. M. Pellegrino – al., Roma 1979, 612-621.
- , *Discorso 41*, in AGOSTINO, *Discorsi I (1-50). Sul Vecchio Testamento*, OSA 29, ed. M. Pellegrino – al., Roma 1979, 724-743.
- , *Discorso 172*, in AGOSTINO, *Discorsi III/2. (151-183). Sul Nuovo Testamento*, OSA 31.2, ed. M. Recchia – F. Monteverde, Roma 1990, 828-833.
- , *Discorso 299/E*, in AGOSTINO, *Discorsi V (273-340/A). Su i santi*, OSA 33, ed. A. Quacquarelli – M. Recchia, Roma 1986, 426-439.
- , *Discorso 367*, in AGOSTINO, *Discorsi VI (341-400). Su argomenti vari*, OSA 34, ed. V. Paronetto – A.M. Quartiroli – F. Monteverde, Roma 1989, 464-467.
- , *La città di Dio*, III. (*Libri XIX-XXII*), OSA 5.3, ed. D. Gentili, Roma 1991.
- , *La fede e le opere*, in AGOSTINO, *La vera religione*, OSA 6.2, ed. G. Ceriotti – L. Alici – A. Pieretti, Roma 1995, 691-777.
- , *Le Confessioni*, OSA 1, ed. A. Trapè – F. Monteverde – C. Carena, Roma 1965.
- , *Manuale sulla fede, speranza e carità*, in AGOSTINO, *La vera religione*, OSA 6.2, ed. G. Ceriotti – L. Alici – A. Pieretti, Roma 1995, 470-623.
- , *Soliloquiorum animae ad Deum*, in *PL*, XL, 863-898.
- , *Sulla cura dovuta ai morti*, in AGOSTINO, *Morale e ascetismo cristiano*, OSA 7.2, ed. C. Carena – al., Roma 2001, 607-661.
- , *La Trinità*, OSA 4, ed. A. Trapè – M. F. Sciacca – G. Beschin, Roma 1973.
- AMBROGIO DI MILANO, *Opere esegetiche IX/II. Esposizione del Vangelo secondo Luca*, OOSA 12, ed. G. Coppa, Milano – Roma 1978.
- AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Corinthios primam*, in *PL*, XVII, 193-290.
- ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, CCSG 59, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.
- ANDREA DI CESAREA, *Commentarius in Apocalypsin*, in *PG*, CVI, 215-458.
- , *Ἐκ τῆς θεραπευτικῆς αὐτοῦ δευτέρας βίβλου*, in F. DIEKAMP, ed., *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischcen Patristik*, OCA 171, Roma 1938, 165-178.

- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, in *PG*, XXVIII, 597-699.
- ATENAGORA, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, SC 379, ed. B. Pouderon, Paris 1992.
- BASILIO DI CESAREA, *Contre Eunome suivi de Eunome apologie*, I, SC 299, ed. B. Sesbouë – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, Paris 1982; trad. italiana, *Contro Eunomio*, CTePa 192, ed. D. Ciarlo, Roma 2007.
- , *Homilia VII. In divites*, in *PG*, XXXI, 277-304.
- , *Sur le Saint-Esprit*, SC 17, ed. B. Pruche, Paris 1968.
- , *Homilia in Psalmum XXVIII*, in *PG*, XXIX, 279-306.
- CESARIO DI ARLES, *Sermones*, II, CCSL 104.1, ed. G. Morin, Turnhout 1953.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Explanatio in Lucae Evangelium*, in *PG*, LXXII, 475-950.
- , *Homilia XIV. De exitu animae et de secundo adventu*, in *PG*, LXXVII, 1073-1076.
- COLGRAVE, B., ed., *The Earliest Life of Gregory the Great. By an Anonymous monk of Whitby*, Lawrence 1968, Cambridge 1985.
- DOROTEO DI GAZA, *Œuvres spirituelles*, SC 92, ed. I. Regnault – J. de Préville, Paris 1963.
- EPIFANIO DI COSTANZA, *Adversus octoginta haereses. Panarium sive Arcula*, in *PG*, XLII, Parisiis 1863, 9-832.
- FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistola XIII. Encyclica epistola ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*, in *PG*, CII, 721-742.
- , *Epistulae et Amphiloquia*, IV. *Amphilochiorum pars prima*, ed. L.G. Westerink, BSGRT, Leipzig 1986.
- GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, in *PG*, LXXXVIII, 631-1164.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homélies sur Ozias (In illud, Vidi Dominum)*, SC 277, ed. J. Dumortier, Paris 1981; trad. italiana, *Commento a Isaia. Omelie su Ozia*, CTePa 162, Roma 2001.
- , *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthos*, in *PG*, LXI, 11-382; trad. italiana, *Commento alle Lettere di S. Paolo ai Corinti. Lettera prima – Omelie I-XXII*, ClCr 4, ed. C. Tirone, Siena 1962.
- , *Homiliae de Lazaro*, in *PG*, XLVIII, 968-1054.
- , *Homiliae XXI de statuis ad populum antiochenum habitae*, in *PG*, XLIX, 15-222.
- , *Adversus Judaeos*, in *PG*, XLVIII, 843-942.
- , *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, in *PG*, LXIII, 9-236; trad. italiana, *Omelie sull'Epistola agli Ebrei*, CPPC 22, ed. B. Borghini, Alba 1967.
- , *Commentarius in Sanctum Mattaeum evangelistam*, in *PG*, LVII, 13-472.

- , *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28, ed. F. Cavallera – J. Daniélou – R. Flacelière, Paris 1951.
- GIOVANNI DAMASCENO, *De iis qui in fide dormierunt. Quomodo missis et eleemosynis et beneficentiis, quae pro illis fiunt, adjuventur*, in PG, XCV, 247-278.
- , *La foi orthodoxe*, SC 535, ed. P. Ledrux, Paris 2010; trad. italiana, *La fede ortodossa*, CTepa 142, ed. A. Fazzo, Roma 1998.
- GASQUET, F. A., ed., *A life of Pope St. Gregory the Great, written by a monk of the Monastery of Whitby (probably about A.D.713)*, Westminster 1904.
- GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, in PG, VI, 471-800.
- GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, OGM IV, ed. B. Calati – A. Stendardi, Roma 2000.
- , *Lettere (IV-VII)*, OGM V.2, ed. V. Recchia, Roma 1996.
- , *Omelia XL*, in GREGORIO MAGNO, *Omelie sui Vangeli*, OGM II, ed. G. Gremascoli, Roma 1994, 562-585.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio VII. Funeris in laudem Caesaris fratris*, in PG, XXXV, 755-788; trad. italiana, *Orazione 7. Discorso funebre per suo fratello Cesario*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, IPO, ed. C. Moreschini, Milano 2002, 250-277.
- , *Oratio XVI. In patrem tacentem propter plagam grandinis*, in PG, XXXV, 933-964; trad. italiana, *Orazione 16. Sul silenzio di suo padre per la piaga della grandine*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, IPO, ed. C. Moreschini, Milano 2002, 392-415.
- , *Oratio XXI. In laudem Athanasii*, in PG, XXXV, 1081-1128; trad. italiana, *Orazione 21. In onore di Atanasio, vescovo di Alessandria*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, IPO, ed. C. Moreschini, Milano 2002, 508-545.
- , *Oratio XL. In Sanctum Baptisma*, in PG, XXXVI, 359-426; trad. italiana, *Orazione 40. Sul battesimo*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, IPO, ed. C. Moreschini, Milano 2002, 922-979.
- , *Oratio XLV. In sanctum Pascha*, in PG, XXXVI, 623-664; trad. italiana, *Orazione 45. Per la santa Pasqua*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, IPO, ed. C. Moreschini, Milano 2002, 1134-1169.
- GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, in PG, XLVI, 11-160; trad. italiana, *Sull'anima e la resurrezione. Testo greco a fronte*, IPO, ed. I. Ramelli, Milano 2007.
- , *De beatitudinibus*, in *De beatitudinibus, De oratione dominica*, GNO 7.2., ed. J.F. Callahan, Leiden - New York - Köln 1992, 77-170.

- , *De infantibus praemature abreptis*, in *Gregorii. Nysseni Opera dogmatica minora*, GNO 3.2., ed. J.K. Downing – J.A. McDonough – H. Hörner, Leiden – New York – Kibenhann 1987, 65-97.
- , *De mortuis*, in *Sermones*, I, GNO 9, ed. G. Heil – al., Leiden 1967, 28-70; trad. italiana, *Discorso sui defunti*, CPS 13, ed. G. Lozza, Torino 1991.
- , *Discours Catéchétique*, SC 453, ed. R. Winling, Paris 2000; trad. italiana, *La grande catechesi*, CTepa 34, ed. M. Naldini, Roma 1982.
- HALKIN, F., ed., *Bibliotheca hagiographica graeca*, I, SHG 8, Bruxelles 1957.
- IPPOLITO, *Liber adversus Graecos. Adversus Platonem, de causa universi*, in *PG*, X, 795-802.
- IRENEO DI LIONE, *Contre les hérésies. Livre V*, II, SC 153, ed. A. Rouseau – L. Doutreleau – C. Mercier, Paris 1969.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita quinquies centena*, in *PG*, XC, 1177-1392.
- , *Capita theologiae et oeconomiae*, in *PG*, XC, 1083-1174.
- , *Opuscula theologica et polemica*, in *PG*, XCI, 9-286.
- , *Quaestiones et dubia*, CCSG 10, ed. J.H. Declerck, Turnhout – Leuven 1982.
- ORIGENE, *Homélie sur saint Luc*, SC 87, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Paris 1962.
- , *Sulla Prima Lettera ai Corinzi*, in ORIGENE, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, OO 14.4, ed. F. Pieri – R. Penna, Roma 2009, 52-217.
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchiae*, in *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, PTS 67, ed. H. Heil – A.M. Ritter, Berlin – Boston 2012, 7-59; trad. italiana, *Gerarchia celeste*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, ed. P. Scazzoso – E. Bellini, IPO, Milano 2009, 82-173.
- , *De divinis nominibus*, in *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus*, PTS 33, ed. B.R. Suchla, Berlin - New York 1990; trad. italiana, *Nomi divini*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, ed. P. Scazzoso – E. Bellini, IPO, Milano 2009, 353-529.
- , *De ecclesiastica hierarchia*, in *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, PTS 67, ed. H. Heil – A.M. Ritter, Berlin – Boston 2012, 61-132; trad. italiana, *Gerarchia ecclesiastica*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, ed. P. Scazzoso – E. Bellini, IPO, Milano 2009, 189-313.
- SS. *Macariorum Aegyptii et Alexandrii Apophthegmata*, in *PG*, XXXIV, 235-264.

- TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios*, in PG, LXXXII, 225-376.
- TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Trois livres a Autolyucus*, SC 20, ed. G. Bardy – J. Sender, Paris 1948.
- TERTULLIANO, *Contre Marcion*, IV, SC 456, ed. C. Moreschini – R. Braun, Paris 2001.
- , *De resurrectione carnis*, in PL, II, 791-886.
- The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, DOS XLV, ed. D.F. Sullivan – A.-M. Talbot – S. McGrath, Washington 2014.
- VON TISCHENDORF, C., ed., *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1851.
- Vita et conversatio S. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani*, in PG, CXIV, 1045-1210.

4. I testi teologici medievali

- ALBERTO MAGNO, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, in ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, XXIX, Parisiis 1894.
- ALESSANDRO DI HALES, *Universae theologiae summa: in quatuor partes ab ipsomet authore distributa*, IV, Venetiis 1575.
- ANSELMO D'AOSTA, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91, ed. R. Roques, Paris 1963; trad. italiana, *Perché un Dio uomo*, CPPC 6, Alba 1966.
- BARLAAM DI SEMINARA, *Oratio pro unione. Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo*, in PG, CLI, 1331-1342.
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In festa omnium sanctorum*, in H. LECLERCQ – M. ROCHAIS, ed., *Sancti Bernardi Opera*, V, Romae 1968, 327-370.
- BONAVENTURA, *Comentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, IV, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1889.
- GENNADIO (GIORGIO) SCOLARIO, *Oeuvres complètes*, I, ed. L. Petit – X.A. Sideridès – M. Jugie, Paris 1928.
- GIORGIO BARDANE, *Περὶ τοῦ πρὸς καθαρτηρίου*, in M. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolitte de Corfou et Barthélemy de l'ordre frasciscain*, STF 4, Rome 1953, 56-71.
- GILL, J., ed., «An unpublished Letter of Germanus, Patriarch of Constantinople (1222-1240)», *Byz* 44 (1974) 138-151.
- GIOVANNI XXII, *Sermo in festivitate Annuntiatio (anno Domini MCCCXXXII aut MCCCXXXIII)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 153-159.

- , *Sermo in festivitate Ascensio (anno Domini MCCCXXXIV)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 160-161.
- , *Sermo in festivitate Candelaria (anno Domini MCCCXXXII)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 149-152.
- , *Sermo in festivitate Omnium Sanctorum (anno Domini MCCCXXXI)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 85-99.
- , *Sermo in tertia dominica de Adventu (anno Domini MCCCXXXI)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 100-143.
- , *Sermo in vigilia de Epiphania (anno Domini MCCCXXXII)*, in M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, MHP 34, Rome 1973, 144-148.
- GIOVANNI BECCOS, *De injustitia qua affectus est, a proprio throno ejectus*, in PG, CXXI, 949-970.
- GIOVANNI DI NAPOLI, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, Ridgewood 1966.
- GIUSEPPE BRIENNIO, *Τά εὐρεθέντα*, I-II, ed. E. Boulgaris, Leipsia 1768.
- GREGORIO PALAMAS, *Ἀπαντα τὰ ἔργα*, 10. *Ομιλίαι (KA'-MB')*, ed. B.D. Fanourgakês – E.G. Meretakês – P. Chrêstou, EΠE 76, Thessalonikê 2008.
- , *Discorsi in difesa dei santi esicasti*, in GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici. Testo greco a fronte*, IPO, ed. E. Perrella, Milano 2003, 269-927.
- , *Omelia XXV. Pronunciata nella domenica di tutti i santi*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie. Testo greco a fronte*, IPO, ed. E. Perrella, Milano 2006, 1261-1268.
- , *Omelia XXXV. Sulla stessa trasfigurazione del Signore*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie. Testo greco a fronte*, IPO, ed. E. Perrella, Milano 2006, 1347-1356.
- , *One Hundred and Fifty Chapters*, ed. R.E. Sinkiewicz, Toronto 1988.
- MANUELE CALECA, *Adversus Bryennium*, in G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, StT 56, Città del Vaticano 1931, 454-473.
- , *Contra Graecorum errores libri quatuor*, in PG, CLII, 11-258.
- , *De essentia et operatione*, in PG, CLII, 283-428.
- MICHELE CERULARIO, *Edictum Synodale*, in PG, CXX, 736-748.

- , *Epistola III. Ad Petrum Antiochenum*, in PG, CXX, 781-796.
- MICHELE GLICA, *Capitibus de sacrae Scripturae difficultatibus*, I-II, ed. S. Eustratiades, Athens – Alexandria 1906-1912.
- NICEFORO BLEMMIDA, *Œuvres théologiques*, I, SC 517, ed. M. Stavrou, Paris 2007.
- NICOLA CABASILA, *Liturgiae expositio*, in PG, CL, 367-492.
- NICOLA DI CROTONE, *Liber de Fide trinitatis ex diversis autoribus sanctorum graecorum confectus contra Grecos*, in TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam*, STAOO 40, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1967, 107-151.
- PANTALEONE DIACONO, *Tractatus contra errores Graecorum, de processione Spiritus Sancti. De animabus defunctorum. De azymis et fermentato, de obedientia Romanae Ecclesiae*, in PG, CXL, 483-574.
- PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris distinctae*, I-II, SpicBon 4-5, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971-1981.
- SIMEONE DI TESSALONICA, *De fine et exitu nostro e vita*, in PG, CLV, 669-696.
- , *De sacra liturgia*, in PG, CLV, Parisiis 1866, 253-304.
- , *De sacramentis*, in PG, CLV, 176-696.
- , *Dialogus in Christo adversus omnes haereses*, in PG, CLV, 33-176.
- , *Expositio de divino templo*, in PG, CLV, 697-750.
- , *Expositio divini et sacri symboli rectae ac sinceræ fidei nostræ*, in PG, CLV, 751-818.
- , *Politico-Historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/1417 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary by David Balfour*, WBS 13, ed. D. Balfour, Vienna 1979.
- , *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, in PG, CLV, 829-952.
- , *Ἔργα Θεολογικά*, ABλ 34, ed. D. Balfour, Thessaloniki 1981.
- THOMAS WALEYS, *Sermo*, in T. KAEPPELI, *Le Procès contre Thomas Wales O.P. Études et documents*, Romae 1936, 93-108.
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, I-X, Bologna 1999-2001.
- , *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam*, STAOO XL A, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1967.
- , *De rationibus fidei. De forma absolutionis*, STAOO XL B-C, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1968; trad. italiana, *Contra Saracenos: gli errori dell'Islam*, ed. A. Bigio, Firenze 2008.
- , *Quaestiones disputatae de malo*, STAOO XXIII, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris 1982; trad. italiana, *Il male. Testo latino a fronte*, ed. F. Fiorentino, Milano 2002.

- , *Summa contra Gentiles, lib.3-4 cum commentariis Ferrariensis*, STAOO XIV-XV, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1926-1930; trad. italiana, *La Somma contro i Gentili*, III. *Libro Quarto*, Bologna 2001.
- , *Summa Theologiae, cum commentariis Caietani*, STAOO IV-XII, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1888-1906; trad. italiana, *La Somma Teologica*, I-XXXV, ed. I Domenicani italiani, Bologna 1984-1985.
- UCCELLI, P.A., ed., *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, inters psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus Trinitate expositiones, accedit anonymi liber de fede ss. Trinitatis a sancto Thoma examinatus in opuscolo contra errores Graecorum, una cum ipso opuscolo et altero contra Graecos, Armenos, et Saracenos*, Romae 1880.
- UMBERTO DI ROMANS, *Opus tripartitum*, in MANSI, XXIV, 109-132.

5. I testi liturgici

- Antologhion di tutto l'anno*, I-IV, ed. M.B. Artioli, Roma 1999-2000.
- GOAR, I., ed., *Ἐβχολόγιον sive Rituale graecorum*, Lutetiae Parisiorum 1647.
- La Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo. Testo greco e italiano*, Grottaferrata 1960.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002.
- PARENTI, S. – VELKOVSKA, E., ed., *L'Euclologio Barberini gr. 336*, Roma 1995.
- Ἀνθολόγιον τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ*, A' - Δ', Roma 1967.
- Ἐβχολόγιον το μέγα*, Roma 1875.
- Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη*, 1885.
- Πεντηκοστάριον*, Roma 1883.
- Τριψῆδιον κατασκευτικόν*, Roma 1879.

6. I documenti storici

- BARONIO, C. – RINALDI, O. – LADERCHI, G., ed., *Annales Ecclesiastici denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti*, I-XXVII, Barri – Ducis, 1864-1883.
- DUCA, *Historia Byzantina*, ed. I. Bekkerus, Bonnae 1884.
- GIORGIO PACHIMERE, *Relations Historiques*, I-V, CFHB 24.1-5, ed. A. Failler – V. Laurent, Paris 1984 – 2000.
- GOLUBOVICH, G., ed., «Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia; 1234», *AFH* 12 (1919) 418-470.

LAURENT, V. – DARROUZES, J., ed., *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, AOC 16, Paris 1976.

NICEFORO GREGORA, *Byzantina Historia*, I, ed. L. Schopen, Bonn 1829.

II: STUDI

7. Gli studi riguardanti l'escatologia della Chiesa orientale e la controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente

ALEXANDRE, M., «Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse», *StPatr* 10.1 (1970) 35-43.

———, «L'interprétation de Luc 16,19-31 chez Grégoire de Nysse», in J. FONTAINE – C. KANNENGISSER, ed., *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Fs. J. Daniélou, Paris 1972, 425-441.

———, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse», in U. BIANCHI – H. CROUZEL, ed., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio. Milano, 17-19 maggio 1979*, SPMed 12, Milano 1981, 122-159.

ALLACCI, L., *De utriusque Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in dogmate de Purgatorio perpetua consensione*, in J.-P. MIGNE, *Theologiae cursus completus*, XVIII, Parisiis 1841, 365-460.

ARCUDIO, P., *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Roma 1637.

ARRANZ, M., «Les prières presbyterales de la "Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la "Panikhida des defunts», *OCP* 40 (1974) 314-43; 41 (1975) 119-39.

BAGHOS, M., «Reconsidering *Apokatastasis* in St Gregory of Nyssa's *On the Soul and the Resurrection* and the *Catechetical Oration*», *Phronema* 27 (2012) 125-162.

BARDY, G., «Les pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer», in M. CARROUGES, ed., *L'Enfer, FoiViv*, Paris 1950, 147-239.

BARROIS, G., «The Alleged Origenism of St. Gregory of Nyssa», *SVTQ* 30 (1986) 7-17.

BATHRELLOS, D., «Love, Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara – Florence», *JThS* 65 (2014) 78-121.

BAUN, J., *Tales from another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge – New York 2007.

BENDINELLI, G., «L'escatologia origeniana», *SacDo* 43 (1998) 7-27.

- BERNSTEIN, A.E., «Heaven, Hell and Purgatory: 1100-1500», in M. RUBIN – W. SIMONS, ed., *The Cambridge History of Christianity*, IV. *Christianity in Western Europe c.1100-c.1500*, Cambridge 2009, 200-216.
- BIGHAM, S., «Death and Orthodox Iconography», *SVTQ* 29.2 (1985) 325-341.
- BOTTE, B., «Les plus anciennes formules de prière pour les mort», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie: Conférences Saint-Serge, XXI^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1974*, EL.S 1, Paris 1975, 83-99.
- BOVEE, C., «De Eschatologie op het Concilie te Ferrara-Florence», *StC* 24 (1949) 172-188.
- BRUBAKER, L., «Byzantine visions of the End», in P. CLARKE – T. CLAYDON, ed., *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, SCH(L) 45, Woodbridge 2009, 97-119.
- BRUNI, V., *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli ecologi manoscritti di lingua greca*, PSBF.Mi 14, Jerusalem 1972.
- BULGAKOV, S.N., *Apokalipsis Ioanna: opyt dogmaticčeskogo istolkovanija*, Paris 1948.
- , *La luce senza tramonto*, Roma 2002; orig. russo, *Svet nevechernij*, Moskva 1917.
- , *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, CStRel, Bologna 1991; orig. russo, *Nevesta Agnisa*, Paris 1945.
- , *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Église*, Paris 1932, Lausanne 1980².
- BULOVIC, I., *Τό μυστήριον τῆς ἐν τῇ ἀγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, ABλ 39, Thessaloniki 1983.
- BYNUM, C.W., *Resurrection of the Body in the Western Christianity 200-1336*, LHR.NS 15, New York 1995.
- CANDAL, E., «Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino», *OCP* 19 (1953) 303-340.
- CIPRIANI, S., «Insegna I. Cor. 3,10-15 la dottrina del Purgatorio?», *RivBib* 7 (1959) 25-43.
- CONGAR, Y., «Che sappiamo del purgatorio? Per un purgatorio del purgatorio», in Y. CONGAR, *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della Salvezza*, Roma 1963, 99-109; orig. francese, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959.
- , «Il purgatorio», in *Il mistero della morte*, CCat 16, Alba 1958, 224-272; orig. francese, «Le purgatoire», in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Paris 1951, 279-336.

- CONSTAS, N., «Death and Dying in Byzantium», in D. KRUEGER, ed., *Byzantine Christianity: A People's History of Christianity*, III, Minneapolis 2006, 124-145.
- , «Mark Eugenikos», in C.G. CONTICELLO – V. CONTICELLO, ed., *La théologie byzantine et sa tradition*, II. XIIIe-XIXe siècle, CCTB 2, Turnhout 2002, 411-464.
- , «“To Sleep, Perchance to Dream”: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature», *DOP* 55 (2001) 91-124.
- CORNELIS, H., «Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène», *RSPTh* 43 (1959) 32-80.201-27.
- CROUZEL, H., «L'apocatastase chez Origène», in L. LIES, ed., *Origeniana Quarta: Die Refenate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985)*, IThS 19, Innsbruck – Wien 1987, 282-90.
- , «Les condamnations subies par Origène et sa doctrine», in W.A. BIENERT – U. KÜHNEWEG, ed., *Origeniana Septima: Origenes in Den Auseinandersetzungen Des 4. Jahrhunderts*, BETL 137, Leuven 1999, 311-316.
- , *Les fines dernière selon Origène*, CStS 320, Aldershot 1990.
- , «L'Hades et la Géhenne selon Origène», *Greg* 59 (1978) 291-331.
- , «Origène e l'Origenismo. Le condanne di Origène», *Aug* 26 (1986) 295-303.
- DAGRON, G., «La perception d'une différence: Les debuts de la “Querelle du Purgatoire”», in *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines, Athènes Septembre 1976*, Athènes 1980, 84-92.
- , «Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie», in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles: Paris 9-12 mars 1981*, Colloques internationaux du CNRS 604, Paris 1984, 419-430.
- D'ALES, A., «La question du Purgatoire au concile de Florene en 1438», *Greg* 3 (1922) 9-50.
- DALEY, B.E., «Apokatastasis and “Honorable silence” in the Eschatology of Maximus the Confessor», in F. HEINZER – C. SCHÖNBORN, ed., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourgs 2-5 Septembre 1980*, Par. 27, Fribourg 1982, 309-339.
- , *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, New York 2003.
- DANIELOU, J., «L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse», *RevSR* 30 (1940) 328-347.

- DIEKAMP, F., «Andreas von Caesarea», in F. DIEKAMP, ed., *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischcen Patristik*, OCA 171, Roma 1938, 161-172.
- , *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899.
- , «Johannes von Damaskus “Ueber die in Glauben Entschlafenen»», *RQ* 17 (1903) 371-382.
- DYKMANS, M., «De Jean XXII au Concile de Florence ou les avatars d'une hérésie gréco-latine», *RHE* 68 (1973) 29-66.
- EVDOKIMOV, P. *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980.1989²; orig. francese, *La femme et la salut du monde*, Paris 1978.
- , *La novità dello Spirito. Saggi di spiritualità*, Milano 1979.1997³; orig. francese, *La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité*, Abbaye de Bellefontaine 1977.
- , *L'amore folle di Dio*, Roma 1983; orig. francese, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973.
- , *L'Ortodossia*, CStRel, Bologna 1965.1981³; orig. francese, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel – Paris 1959.
- , *L'uomo icona di Cristo. Saggi di spiritualità*, Milano 1982.2003²; orig. francese, *Le buisson ardent*, Paris 1981.
- EVERY, G., «Toll Gates on the Air Way», *ECR* 8 (1976) 139-151.
- FEDWICK, P.J., «Death and Dying in Byzantine Liturgical Tradition», *ECR* 8 (1976) 152-161.
- FLOROVSKY, G., «The “Immortality” of Soul», in G. FLOROVSKY, *Collected Works*, III. *Creation and Redemption*, Belmont 1976, 213-240 = *HDSB* 8 (1952) 5-26.
- , «The Last Things and the Last Events», in G. FLOROVSKY, *Collected Works*, III. *Creation and Redemption*, Belmont 1976, 243-265 = C.W. KEGLEY, ed., *The Theology of Emil Brunner*, New York 1962, 207-224.
- , «The Patristic Age and Eschatology: An Introduction», in G. FLOROVSKY, *Collected Works*, IV. *Aspects of Church History*, Belmont 1975, 63-78 = *StPatr* 2 (1956) 235-250.
- , «The Valley of the Shadow Death. “O Ye Dry Bones” ... Ezekiel 37», in G. FLOROVSKY, *Collected Works*, III. *Creation and Redemption*, Belmont 1976, 11-18 = *SVSQ* 3-4 (1953) 4-8.
- GALADZA, P., «The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century», *OCP* 70 (2004) 225-257.
- GIANAZZA, P.G., *Temi di Teologia Orientale*, II, NST 93, Bologna 2012.

- GILL, J., «Introductio», in L. PETIT – G. HOFMANN, ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, CF A 8.1, Roma 1969, VII-XII.
- GNILKA, J., *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.
- GRUMEL, V., «Marc d'Ephèse. Vie. – Ecrits. – Doctrine», *EstFr* 36 (1925) 425-448.
- DE HALLEUX, A., «Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 251-301.
- HARISSIADIS, C., «L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *Eschatologie et liturgie: Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 juin 1984*, EL.S 35, Roma 1985, 101-113.
- HILL, C.E., *Regnum caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*, OECS, Oxford 1992.
- HOFMANN, G., «Concilium Florentinum I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer. Text mit Einführung», *OrChr* 16 (1929) 258-301.
- , «Concilium Florentinum II. Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer», *OrChr* 17 (1930) 184-244.
- , «Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis», *Greg* 18 (1937) 337-360.
- JORGENSON, J., «The Debate Over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-Florence, 1438», *SVTQ* 30 (1986) 309-334.
- JUGIE, M., «La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe», *EOr* 17 (1914) 5-22.209-228.402-421.
- , «La question du Purgatoire au Concile de Ferrare-Florence», *EOr* 20 (1921) 269-282.
- , «La peine temporelle due au péché, d'après les théologiens orthodoxes», *EOr* 9 (1906) 321-330.
- , «Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le Concile de Florence», in *DThC*, XIII.1, 1326-1352.
- , *Tractatus de Novissimis*, in *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, IV, Paris 1931, 9-202.
- KNIAZEFF, A., «La mort du prêtre d'après le "Trebnik slave"», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie:*

- Conférences Saint-Serge, XXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1974*, EL.S 1, Paris 1975, 155-192.
- KONTOUMA, V., «Enfer et paradis à Byzance», in I. ILLIEV, ed., *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies (Sofia, 22-27 August 2011)*, I, Sofia 2011, 473-484.
- KOVALEVSKY, P., «Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension», in A. M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie: Conférences Saint-Serge, XXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1974*, EL.S 1, Paris 1975, 141-153.
- LANNE, E., «L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire», *Iren* 54 (1991) 205-228.
- , «Le jugement dernier dans l'art», *Istina* (1956) 153-182.
- LARCHET, J.-C., *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris 2001.
- LE GOFF, J., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996; orig. francese, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
- LOCH, V., *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Regensburg 1842.
- LOSSKY, V., *La visione di Dio*, in V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 1990, 245-400; orig. francese, *Vision de Dieu*, BO, Nuchatel 1962.
- , «Le problème de la "Vision face à face" e la tradition patristique de Bysance», *StPatr* 2 (1957) 512-537.
- LOZZA, G., «Introduzione», in GREGORIO DI NISSA, *Discorso sui defunti*, CPS 13, ed. G. Lozza, Torino 1991, 5-24.
- LUDLOW, M., *Universal Salvation. Escatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, OTM, Oxford 2009.
- , «Universalism in the History of Christianity», in A.R. PARRY – C.H. PARTRIDGE, ed., *Universal Salvation? The Current Debate*, Grand Rapids – Cambridge 2003.
- MASI, G., *Origene o Della riconciliazione universale*, Bologna 1997.
- MASPERO, G., «Apocatastasis», in L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO, ed., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 91-100; orig. spagnolo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo 2006.
- , «Lo schema dell'exitus-reditus e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa», *AT* 18 (2004) 85-111.
- MATEO-SECO, L.F., «Purificazione ultraterrena», in L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO, ed., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 479-481; orig. spagnolo, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo 2006.

- MATSOUKAS, N. A., *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, II, Roma 1996; orig. greco, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, Β'. Έκθεσης της ορθόδοξης πίστης, Thessaloniki 1985.
- MATURI, G., «Apokatastasis e anastasis in Gregorio di Nissa», *SMSR* 24 (2000) 227-240.
- MEHAT, A., «Apocatastase: Origène, Clement, Act 3.21», *VigChr* 10 (1956) 196-214.
- MICHAUD, E., «Saint Grégoire de Nysse et Apocatastase», *RITH* 10 (1902) 37-52.
- MICHEL, A., «Feu de Purgatoire», in *DThC*, V.2, 2246-2261.
- , «La Question du Purgatoire chez les Grecs à propos d'une récente publication», *RPA* 32 (1921) 385-404.
- , «Mitigation des pains de la vie future», in *DThC*, X.2, 1997-2009.
- , «Purgatoire», in *DThC*, XIII.1, 1163-1326.
- MIRȘANU, D.-G., «Dawning Awareness of the Theology of Purgatory in the East: A Review of the Thirteenth Century», *StTeol* 4 (2008) 179-193.
- MOORE, E., *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*, Boca Raton 2005.
- MOSSHAMMER, A.A., «Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa», *StPatr* 27 (1991) 70-93.
- MÜLLER, G.L., «Fegfeuer. IV. Systematisch-theologisch», in *LThK*, III, 1207-1208.
- , «Origenes und die Apokatastasis», *BTZ* 14 (1958) 304-313.
- NEDILOW, A., «Rite des funérailles des enfants», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie : Conférences Saint-Serge, XXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1974*, EL.S 1, Paris 1975, 229-242.
- NIECHAJ, M., *Oratio liturgica pro defunctis in Ecclesia Russa orthodoxa*, Lublin 1933.
- NORRIS, F.W., «Universal Salvation in Origen and Maximus», in N.M. DE S. CAMERON, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell. Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1991*, Carlisle – Grand Rapids 1992, 35-72.
- OMBRES, R., «Images of Healing: The Making of the Traditions concerning Purgatory», *ECR* 9 (1976) 128-138.
- , «Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439», *JEH* 35 (1984) 1-14.
- PALMIERI, A., «Le divergenze dogmatiche, disciplinari e liturgiche tra le due Chiese di Oriente e Occidente», *Bessarione* 27 (1910-1911) 1-12.161-178.297-311.

- PAPADOGIANNAKIS, Y., «Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-century Byzantium», in P. CLARKE – T. CLAYDON, *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, SCH(L) 45, Woodbridge, 2009, 130-142.
- PARIS, G. B., «La légende de Trajan», in *Mélanges publiés par la Section historique et philologique de l'École des hautes études pour le dixième anniversaire de sa fondation*, Paris 1878, 261-298.
- PATLAGEAN, E., «Byzance et son autre monde», in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV s.*, CEFR 51, Roma 1981, 201-221.
- PIETRAS, H., *L'Escatologia della Chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, SuPa 13, Roma 2006.
- PETIT, L., «Introduction», in L. PETIT, ed., *Documents relatifs au Concile de Florence, I. La question du purgatoire a Ferrare*, in *PO*, XV, 5-24.
- PIOLANTI, A., «I destini dell'uomo nella vita futura», in A. PIOLANTI, ed., *L'al di là*, Torino 1960.
- , «Il dogma del purgatorio», *ED* 6 (1953) 287-311.
- PODSKALSKY, G., «Tod und Auferstehung in der byzantinischen Theologie», *ZKTh* 122 (2000) 14-33.
- POGODIN, A., *Svjatoj Mark Efessky i Florentijsky Sobor*, Jordanville 1963.
- PRESTIGE, L., «Hades in the Greek Fathers», *JThS* 24 (1923) 476-485.
- PRINZIVALLI, E., «Apocatastasi», in A. MONACI CASTAGNO, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 24-29.
- RABINOWITZ, C.E., «Personal and cosmic salvation in Origen», *VigChr* 38 (1984) 319-329.
- RAMELLI, I., «La dottrina dell'apocatastasi eredità origeniana nel pensiero escatologico del Nissen», in GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la resurrezione*, IPO, ed. I. Ramelli, Milano 2007, 735-958.
- , «Saggio introduttivo. Il dialogo cristiano *Sull'Anima e la resurrezione* nell'eredità filosofica platonica e origeniana», in GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la resurrezione*, IPO, ed. I. Ramelli, Milano 2007, 5-341.
- , *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, SVigChr 120, Leiden – Boston 2013.
- , «Αἰώνιος and Αἰών in Origen and in Gregory of Nissa», *StPatr* 47 (2010) 57-62.
- RAMONAS, A., *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, Mursia 2001.
- RIGO, A., «L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario», in G. RUGGIERI, ed., *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, TRSR.NS 7, Genova 1992, 151-185.

- RIUS-CAMPS, J., «La hipótesis origeniana sobre el fin último. Intento de valoración», in U. BIANCHI, ed., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979*, SPMed 12, Milano 1981, 58-121.
- RIVIERE, J., «Rôle du démon au jugement particulier», *RevScRel* 4 (1924) 43-64.
- RONCAGLIA, M., *Georges Bardanès métropolitaine de Corfou et Barthélemy de l'ordre fraticain*, STF 4, Rome 1953.
- RORDORF, W., «La prière de Sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance œcuménique», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *Eschatologie et liturgie: Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 juin 1984*, EL.S 35, Roma 1985, 249-259.
- ROSE, S., *The Soul after Death. Contemporary "After Death" Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife*, Platina 1993.
- ROSELL DE ALMEDA, C., *La escatología ortodoxa. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2007.
- ROWELL, G., *The Liturgy of Christian Burial. An Introductory Survey of the Historical Development of Christian Burial Rites*, ACC 59, London 1977.
- SACHS, J.R., «Apocatastasis in Patristic Theology», *TheolSt* 54 (1993) 617-640.
- SALMONA, B., «Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi», *Aug* 18 (1978) 383-388.
- SCHMEMANN, A., «Une oeuvre inédite de St. Marc d'Éphèse *Περί Ἀναστάσεως*», *Theologia* 22 (1951) 51-64.
- SIMONETTI, M., «La controversia origeniana: Caratteri e significato», *Aug* 26 (1986) 7-31.
- STAWROWSKY, A., «Le purgatoire. Le point de vue d'un théologien orthodoxe», *EuntDoc* 28 (1975) 183.
- ŠPIDLÍK, T., «*Maranathà*». *La vita dopo la morte*, BBSS 21, Roma 2007.
- TAFT, R.F., «Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions/ Commemorations in the Anaphora», in M. SCHNEIDER – W. BERSCHIN, ed., *Ab Oriente et Occidente (Mt 8, 11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, Fs. W. Nyssen, St. Ottilien 1996, 439-455.
- TARANTO, S., «Tra filosofia e fede: una proposta per una ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno», *ASEs* 17 (2002) 557-582.
- TENACE, M., «La speranza inseparabile dalla comunione. Una tappa teologica nell'incontro fra Oriente e Occidente», in R. FABRIS – al., *Salvati*

- nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Milano 2008, 95-120.
- TREMBELAS, P.N., *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, III, TET, Chevetogne 1968; orig. greco, *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, Γ', Atene 1961.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R.M., «A propos de l'eschatologie d'Origène», *StPatr* 16 (1985) 264-270.
- TRIACCA, A.M. – PISTOIA, A., ed., *Eschatologie et liturgie: Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 juin 1984*, EL.S 35, Roma 1985.
- , *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie: Conférences Saint-Serge, XXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 1-4 juillet 1974*, EL.S 1, Paris 1975.
- TRUMBOWER, J.A., *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, OSHT, Oxford 2001.
- TSIRPANLIS, C.N., «Mark Eugenicus on Purgatorium», *BySl* 37 (1976) 194-200 = C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of his Personality*, BKM 14, Thessaloniki 1974, 75-84.
- , «The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa», *StPatr* 17.3 (1982) 1131-1141.
- TZAMALIKOS, P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, SVigChr 85, Leiden-Boston 2007.
- VALLEE, S., «The Journey after Death and the Toll-house Myth: A Comparative Study of the Theology of After-Life in East and West», *LJECS* 46 (2005) 125-148.
- VASSILIADIS, N. P., *The Mystery of Death*, Athens 1997; orig.greco, *Το μυστήριο του θανάτου*, Atene 1996.
- VELKOVSKA, E., «Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources», *DOP* 55 (2001) 21-45.
- , «Funerali. In Oriente», in A.J. CHUPUNCO, ed., *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, IV. *Sacramenti a sacramentali*, Casale Monferrato 1998, 353-363.
- VLACHOS, H., *La vie après la mort*, Lausanne 2002; orig. greco, *Η ζωή μετά τον θάνατο*, Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου 1994.
- WAINWRIGHT, G., «La prière eucharistique, lieu escatologique», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *Eschatologie et liturgie: Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 juin 1984*, EL.S 35, Roma 1985, 313-329.
- WALTER, C., «Death in Bizantine Iconography», *ECR* 9 (1976) 113-127.

WORTLEY, J., «Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine “Beneficial Tales”», *DOP* 55 (2001) 53-69.

8. Altri testi

1274. *Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977.

ALBERIGO, G., ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989*, BETL 47, Leuven 1991.

———, «Ecumenismo cristiano nel XIII Secolo?», *NRS* 60 (1976) 25-44.

———, «The Unity of Christians. 550 Years after the Council of Ferrara-Florence Tensions, Disappointments and Perspectives», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 1-19.

ALEXAKIS, A., «Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274)», *AHC* 39 (2007) 99-124.

ANASTOS, M.V., «Constantinople and Rome: A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches», in M.V. ANASTOS, *Aspects of the Mind of Byzantium. Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, ed. S. Vryonis – N. Goodhue, CSStS 717, Aldershot – Burlington – Sydney 2001, 1-119.

ANDREEVA, M.A., «Zur Reise Manuele II. Palaiologos nach Westeuropa», *ByZ* 34 (1934) 37-47.

ANGOLD, M., «Byzantium in exile», in D. ABULAFIA, ed., *The New Cambridge Medieval History*, V, Cambridge 2006, 543-568.

———, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995.

———, «The Greek Rump and the Recovery of Byzantium», in J. SHEPARD, ed., *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, Cambridge 2008, 731-758.

ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, CLCC, ed. I. Bywater, Oxford 1890, Cambridge – New York 2010.

ARRANZ, M., «Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989*, BETL 47, Leuven 1991, 407-427.

———, «Il Concilio di Ferrara-Firenze», *OCP* 56 (1990) 193-196.

AUXENTIOS BISHOP, «St Mark of Ephesus. His Person and his Liturgical and Theological Expertise», *PBR* 10 (1991) 159-166.

BALFOUR, D., «Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality», *GOTR* 28 (1983) 55-72.

- , «St. Symeon of Thessalonica: a Polemical Hesychast», *Sobornost* 4 (1982) 6-21.
- VON BALTHASAR, H.U., *Breve discorso sull'Inferno*, MT 73, Brescia 1988; orig. tedesco, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.
- , *I novissimi nella teologia contemporanea*, gdt 13, Brescia 1967; orig. tedesco, *Eschatologie*, Einsiedeln 1957.
- , *Sperare per tutti*, Milano 1989; orig. tedesco, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- BARCLAY, J.M.G., «Believers and the “Last Judgment” in Paul: Rethinking Grace and Recompense», in H.-J. ECKSTEIN – C. LANDMESSER – H. LICHTENBERGER, ed., *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham – Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009)*, WUNT 272, Tübingen 2011, 195-208.
- BARDY, G., «La littérature patristique des “*Questiones et responsiones*” sur l'Écriture sainte», *RB* 41 (1932) 210-236.341-362.515-537; 42 (1933) 14-30.211-229.328-352.
- BAREILLE, G., «Ange. II. Angéologie d'après les Pères», in *DThC*, I.1, 1192-1222.
- BARKER, J.M., *Manuel II Plaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick – New Jersey 1969.
- BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962.1978²; orig. tedesco, *Der Römerbrief*, Zürich 1922.
- BASILEIADES, N.B., *Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἔνωσις τῶν ἐκκλησιῶν*, Atene 1983.
- BATHRELLOS, D., «St. Symeon Thessalonica: His Dogmatic Theology», in *XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы*, Москва 2007, 118-123.
- BAUDRILLART, A., «Bale (Concile de)», in *DThC*, II.1, 113-129.
- BAZINI, H., «Une première édition des œuvres de Joseph Bryennios: les Traités adressés aux Crètois», *REByz* 62 (2004) 83-132.
- BECK, H.-G., «Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus», in T. MAYER, ed., *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils: Reichenau-Vorträge im Herbst 1964*, VKAMAG 9, Konstanz – Stuttgart 1965, 135-148.
- , *Geschichte der orthodoxen Kirche im bizantinischen Reich*, KIG 1, Göttingen 1980.
- , *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich*, BH II.1, München 1959.
- BECKER, P., *Giuliano Cesarini*, Kallmünz 1935.

- BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada», *AFP* 30 (1960) 53-148.
- BERNARD, P., «Ciel», in *DThC*, II.2, 2474-2511.
- BIANCA, C., «I cardinali al Concilio di Firenze», in P. VITI, ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, I, BST 29, Firenze 1994, 145-173.
- , «Una nuova testimonianza sul nome di battesimo del Bessarione», *RSCI* 38 (1984) 428-436.
- BIEDERMANN, H.M., «Das Konzil von Florenz und die Einheit der Kirchen», *OrChr* 48 (1964) 23-43.
- BIGIO, A., «Introduzione: Perché leggere Tommaso?», in Tommaso d'Aquino, *Contra Saracenos: gli errori dell'Islam*, ed. A. Bigio, Firenze 2008, 7-14.
- BILDERBACK, L., «Eugene IV and the First Dissolution of the Council of Basle», *ChH* 36 (1967) 243-253.
- BINDER, K., «Il Magistero del Sacro Palazzo Apostolica del cardinale di Torquemada», *MDom* 71 (1954) 3-24.
- , *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada, O.P.*, WBTh 49, Wien 1976.
- , *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, O.P.*, Innsbruck – Wien – München, 1955.
- BLANCATO, F., «Lo stato intermedio. *Status quaestionis*», *SacDo* 47 (2002) 5-80.
- BLANCHET, M.-H., «Georges Gennadios Scholarios a-t-il été trois fois patriarche de Constantinople?», *Byz* 71 (2001) 60-72.
- , «Georges Gennadios Scholarios et la question de l'addition au Symbole», in A. RIGO – P. ERMILOV, ed., *Byzantine Theologians. The Systematization of Their Own Doctrine and Their Perception of Foreign Doctrines*, QNP 3, Roma 2009, 181-192.
- , *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, AOC 20, Paris 2008.
- , «L'Église byzantine à la suite de l'Unione de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission», *ByF* 29 (2007) 79-123.
- BOFF, L., *La nostra risurrezione nella morte*, Assisi 1975; orig. portugese, *A ressurreiçao de Cristo – A nossa ressurreiçao na morte*, Petrópolis 1972.
- , *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi 1974; orig. portugese, *Vida para além da morte*, Petrópolis 1973.
- BOOJAMRA, J.L., «The Transformation of Consiliar Theory in the last Century of Byzantium», *SVTQ* 31 (1987) 215-235.

- BORDONI, M. – CIOLA, N., *Gesù nostra speranza: saggio di escatologia*, CTS 10, Bologna 1988.
- BOROS, L., *Esistenza redenta*, MT 1, Brescia 1965; orig. tedesco, *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965.
- , «Ha un senso la vita?», *Concilium* 10 (1970) 23-34.
- , *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, gdt 37, Brescia 1969.1979³; orig. tedesco, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten – Freiburg 1962.
- BOSCH, U.V., *Kaiser Andronikos III. Palaiologos. Versuch einer Darstellung der byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321-1341*, Amsterdam 1965.
- BOTTE, B. – MAROT, H. – CAMELOT, P.T., *Il concilio e i concili: contributo alla storia dalla vita conciliare della Chiesa*, BCR 15, Roma 1962, 263-277; orig. francese, *Le concile et les conciles*, Chevetogne 1960.
- BOULARAND, E., «La primauté du pape au concile de Florence», *BLE* 3 (1960) 161-203.
- BOVON, F., *Vangelo di Luca*, II. *Commento a 9,51-19,27*, CPNT 3.2, Brescia 2007; orig. tedesco, *Das Evangelium nach Lukas*, III. *Lk 15,1-19,27*, EKK 3, Zürich – Neukirchen – Vluyn 2001.
- BOX, G.H., «IV Ezra. General Introduction», in R.H. CHARLES, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II. *Pseudepigrapha*, Oxford 1913, 1964, 542-560.
- BRADSHAW, D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, 221-262.
- , «The Divine Glory and the Divine Energies», *FP* 23 (2006) 279-298.
- BRAY, G., ed., *1-2 Corinthians*, ACCS. NT VII, Chicago – London 1999.
- BRÉHIER, L., «Attempts at reunion of the Greek and Latin Churches», in J.R. TANNER – C.W. PREVITÉ-ORTON – Z.N. BROOKE, ed., *The Cambridge Medieval History*, IV. *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, New York 1923, 594-629.
- , «Bessarion», in *DHGE*, VIII, 1181-99.
- , «Joseph Bryennios», in *DHGE*, X, 993-996.
- , *Le Monde byzantin*, I. *Vie et mort de Byzance*, EvHum 32, Paris 1947, 1969.
- , *Le Monde byzantin*, II. *Les institutions de l'Empire byzantin*, EvHum 32, Paris 1949.
- CAMMELLI, G., «Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio», *Bessarione* 24 (1920) 77-108.
- CANART, P., «Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)», *OCP* 25 (1959) 310-325.

- CANDAL, E., «Andrés de Escobar, Obispo de Megara, firmante del Decreto Florentino "pro Graecis"», *OCP* 14 (1948) 80-104.
- , «Andreae Rhodiensis, O.P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione)», *OCP* 4 (1938) 329-371.
- , «Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino», *OCP* 6 (1940) 417-466.
- , «Introductio», in ANDREA DI ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*, CF B 4.1, ed. E. Candal, Madrid – Roma 1952, XVII-CXXVI.
- , «Introductio», in GIOVANNI DI TORQUEMADA, *Apparatus super decretum florentinum unionis graecorum*, CF B 2.1, ed. E. Candal, Roma 1942, V-LXI.
- CAPIZZI, C., «Il II Concilio di Lione e l'Unione del 1274. Saggio bibliografico», *OCP* 51 (1985) 87-122.
- CARCIONE, F., «La politica religiosa di Giustiniano nella fase conclusiva della "seconda controversia origeniana" (543-553). Gli intrecci con la controversia sui Tre Capitoli», *SROC* 9 (1982) 131-147.
- CAROZZI, C., «Humbert de Romans et l'union avec les grecs», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 491-494.
- CARPIN, A., «Il limbo nella teologia medievale», *SacDo* 51 (2006) 7-181.
- CASTELLUCCI, E., «Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana», *SacDo* 43 (1998) 1-316.
- CASTELLUCCIO, G., *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari 1992.
- CAYRE, F., «Germain II», in *DThC*, VI.1, 1309-1310.
- CELORA, G., *Evdokimov. Voce dell'ortodossia nell'Occidente*, NST 34, Bologna 1996.
- CHADWICK, H., *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, OHCC, Oxford 2003.
- CHARLES, R.H., ed., *Apocrypha of the Old Testament*, I, Bellingham 2004.
- CHENU, M.-D., «Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle», in *Mélanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer*, Fs. A. Pelzer, RTHP 3.26, Louvain 1947, 139-157.
- CHIARONI, P.V., *Lo scisma greco e il Concilio di Firenze (Pro Oriente Cristiano)*, Firenze 1938.
- CHITARIN, L., *Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)*, Bologna 2002.
- CHRETIEN, A., «Le pape Eugène (1431-1447)», *RITH* 9 (1901) 150-170.352-367.
- CHRISTIANSON, G., *Cesarini: the Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431-1438*, St. Ottilien 1979.

- CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, T.M. – BELLITTO, C.M., ed., *The Church, the Council and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington 2008.
- CLARAMUNT, F., *El primado del Romano Pontifice en Juan de Torquemada: estudio del libro II de la Summa de Ecclesia*, EDST 006.4, Pamplona 1982.
- CLARK, E.A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- CLEMENT, O., «Byzance et le concile de Lyon», *UnChr* 37 (1975) 59-74.
- COCCIA, A., «Vita e opere del Bessarione», in *Il cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972). Conferenze di studio 7-18 nov. 1972 tenute nella «Sala dell'Immacolata» del Convento dei SS. XII Apostoli in Roma*, Roma 1974, 23-51.
- COLLINS, R.F., *First Corinthians*, SP.S 7, Collegeville 1999.
- COLUCCIA, G.L., *Basilio Bessarione: Lo spirito greco e l'Occidente*, Firenze 2009.
- COLZANI, G., «L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni», in G. CANOBBIO – M. FINI, ed., *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995, 81-120.
- CONGAR, Y., «Les enjeux du Concile», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 437-448.
- CONGOURDEAU, M.-H., «Syméon de Thessalonique», in *DSP*, XIV, 1401-1407.
- CONTENSON, P.-M., «La théologie de la vision de Dieu au début du XIIIe siècle», *RSPHTh* 46 (1962) 409-444.
- CONTICELLO, C.G. – CONTICELLO, V., ed., *La théologie byzantine et sa tradition, II. XIIIe-XIXe siècle*, CCTB 2, Turnhout 2002.
- CONTOS, L.C., «The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation», *GOTR* 12 (1967) 283-294.
- CORSANEGO, C., «Il Cardinale Bessarione e l'unione dei Cristiani», *StRo* 11 (1963) 280-287.
- COSTANZO, A., *Il trattato De vera et falsa poenitentia verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, StAnsSA 154, Roma 2011.
- COULON, R., «André de Rhodes», in *DHGE*, II, 1696-1700.
- COURTNEY, F. «Torquemada, Juan de», in *NCE*, XIV, 112-113.
- CREMASCOLI, G., *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, MoMe.I 6, Bologna 1979.
- CROUZEL, H., *Origene*, Roma 1986, 345-357; org. francese, *Origène*, Paris – Namur 1985.

- CULLMANN, O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, BCR 17, Brescia 1968; orig. francese, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel – Paris 1956.
- DAGRON, G., «Byzance et l'Union», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 191-202.
- , «Holy Images and Likeness», *DOP* 45 (1991) 23-33.
- , «Introduction», in G. DAGRON, ed., *Vie et miracles de Sainte Thècle*, SHG 62, Bruxelles 1978, 13-166.
- , «L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle», *DOP* 46 (1992) 59-68.
- DALMAIS, I.-H., «Le sacrement de pénitence chez les Orientaux», *MD* 14 (1958) 22-29.
- DAMASKINOS, P., «Via synodica», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 375-387.
- DANCZAK, A., *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*, Pelplin 2008
- DANIÉLOU, J., *Origène*, Paris 1948, 327-342; trad. italiana, *Origene. Il geno del cristianesimo*, Roma 1991.
- DARROUZÈS, J., «Giovanni Beccos, il Conciliatore», *Communio* 85 (1986) 83-89.
- , «Les documents grecs concernant le Concile de Lyon», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 167-178.
- , «Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins», *REByz* 21 (1963) 50-100.
- D'ASCIA, L., «Bessarione al Concilio di Firenze: umanesimo ed ecumenismo», in G. FIACCADORI, ed., *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della Mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27 Aprile - 31 Maggio 1994)*, SR.IISF 1, Napoli 1995, 67-77.
- DAVIS, S.J., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, OECS, Oxford 2001.
- DE BRUYNE, L., «Refrigerium interim», *RivAC* 34 (1958) 87-118.
- DECALUWE, M., *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431-1449*, BiHBR 59, Brussel – Roma 2009.
- DECARREAU, J., *Les grecs au Concile de l'union. Ferrare-Florence 1438-1439*, SETIt 6, Paris 1970.

- , «L'Union des Églises au Concile de Ferrare-Florence (1438-1439)», *Irén* 1-2 (1966) 46-72.177-220.
- , «Un grec contestataire au Concile de Florence (1439) Sylvestre Syropoulos en ses Mémoires», in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Fs. A. Chiari, I, Brescia 1973, 365-379.
- DEIANA, G., «L'Inferno: She'ol, Geena, Ade: il castigo dell'Inferno», in G. BORTONE, ed., *I Novissimi nella Bibbia (Morte – Giudizio – Inferno – Paradiso)*, L'Aquila 1999, 93-120.
- DEKKERS, E., «Les traductions grecques des écrits patristiques latins», *SE* 5 (1953) 193-233.
- DELACROIX-BESNIER, C., *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, CEFR 237, Rome 1997.
- DEMACOPOULOS, G.E., «The Popular Reception of the Council of Florence in Constantinople 1439-1453», *SVTQ* 43 (1999) 37-53.
- DEMAN, T., «Péché», in *DThC*, XII.1, 140-275.
- DEMETRACOPOULOS, J.A., «Palamas Transformed. Palamite Interpretation of the Distinction between God's "Essence" and "Energies" in Late Byzantium», in M. HINTERBERGER – C. SCHABEL, ed., *Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500*, RTPM.B 11, Leuven – Paris – Walpole 2011, 263-372.
- DENDRINOS, C., «Manuel II Palaeologus in Paris (1400-1402): Theology, Diplomacy, and Politics», in M. HINTERBERGER – C. SCHABEL, *Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500*, RTPM.B 11, Leuven – Paris – Walpole 2011, 397-422.
- , «Reflections on the failure of the Union of Florence», *AHC* 39 (2007) 135-152.
- DENNIS, G.T., «The Late Byzantine Metropolitans of Thessalonike», *DOP* 57 (2003) 255-264.
- DERRETT, J.D., «Fresh Light on St. Luke XVI. II. Dives and Lazarus and The Preceding Sayings», *NTS* 7 (1960-1961) 364-380.
- DIAMANTOPOULOS, A.N., *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντία σύνοδος*, Atene 1893.
- , «Σίλβεστρος Συρόπουλος καὶ τὰ Ὑπομνημονεύματα αὐτοῦ τῆς ἐν Φλωρεντία συνόδου», *Νέα Σιών* 18 (1923) 241-277.337-353.434-440.475-491.528-546.578-597.
- DIENER, H. – SCHWARZ, B., «Das Itinerar Papst Eugens IV. (1431-1447)», *QFIAB* 82 (2002) 193-230.
- VAN DIETEN, J.-L., «Sylvester Syropoulos und die Vorgeschichte von Ferrara-Florenz», *AHC* 9 (1977) 154-179.

- , «Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Silvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen», *AHC* 11 (1979) 367-396.
- DONDAINE, A., «“Contra Graecos” premiers écrits polémiques des dominicains d’Orient», *AFP* 21 (1951) 320-446.
- , «Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum de Saint Thomas», *DT* 28 (1950) 313-340.
- DONDAINE, H.-F., «Préface», in TOMMASO D’AQUINO, *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam*, STAOO XL A, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1967, 5-68.
- , «Préface», in TOMMASO D’AQUINO, *De rationibus fidei. De forma absolutionis*, STAOO XL B-C, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1968, 5-48.
- DOUIE, D., «John XXII and the Beatific Vision», *DomSt* 3 (1950) 154-174.
- DRAGAS, G.D., ed., *On the Priesthood and on the Holy Eucharist according to St. Symeon of Thessalonica, Patriarch Kallinikos of Constantinople, and St. Mark Eugenikos of Ephesus*, Rollinsford 2004.
- DRÄSEKE, J., «Johannes Bekkos und seine theologischen Zeitgenossen», *NKZ* 18 (1907) 877-894.
- , «Markus Eugenicus von Ephesus», *ZKG* 12 (1890) 91-106.
- DUJČEV, I., «A propos de la biographie de Joseph II Patriarche de Constantinople», *REByz* 20 (1961) 333-39.
- DUNOUCH, A., «Le dogme proclamé per Benoît XII dans la constitution Benedictus Deus», in C. TROTTMANN – A. DUNOUCH, *Benoît XII. La vision béatifique*, Paris 2009, 119-149.
- DUPONT, J., «Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte», in P. HOFFMANN – N. Brox – W. Pesch, ed., *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker: für Josef Schmid*, Fs. J. Schmid, Freiburg – Basel – Wien 1973, 37-47.
- , «L’après-mort dans l’oeuvre de Luc», *RTL* 3 (1972) 3-21.
- DVORNIK, F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964.
- , «Emperors, Popes and General Council», *DOP* 6 (1951) 1-23.
- , *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, 1970.
- DYER, G.J., *Limbo. Unsettled Question*, Sheed and Ward – New York 1964.
- DYKMANS, M., *Les sermons de Jean XXII sur la Vision Béatifique*, MHP 34, Roma 1973.
- , *Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, StT 274, Città del Vaticano 1975.
- EFTHIMIOU, M.B., «Greeks and Latins on Thirteenth Century Cyprus», *GOTR* 20 (1975) 35-52.

- EGER, H., *Die Eschatologie Augustins*, GThF 1, Greifswald 1933.
- ELLIS, E.E., «La fonction de l'eschatologie dans l'évangile de Luc», in F. NEIRYNCK, ed., *L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke. Revised and enlarged edition of L'Évangile de Luc, problèmes littéraires et théologiques*, BETL 32, Leuven 1989, 51-65.
- ENGLEZAKIS, B., «Cyprus as a Stepping-stone between West and East in the Age of Crusades: the Two Churches», in B. ENGLEZAKIS, *Studies on the History of the Church of Cyprus. 4th-20th Centuries*, ed. S. Ioannou – M. Ioannou, Aldershot 1995, 213-220.
- ERICKSON, J.H., «Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition», *SVTQ* 21 (1977) 191-206.
- EVANS, G.R., «The Council of Florence and the problem of ecclesial identity», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 177-185.
- EVERSON, S., «Psychology», in J. BARNES, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle*, CCP, Cambridge 1999, 169-194.
- EVERT-KAPPESOVA/ ŁODZ, H., «La société byzantine et l'Union de Lyon», *BySl* 10 (1949) 28-41.
- , «La tiare ou le turban», *BySl* 14 (1953) 245-257.
- , «Une page de l'histoire des relations byzantino-latines. Le clergé byzantin et l'Union de Lyon (1274-1282)», *BySl* 13 (1952-1953) 68-92.
- , «Une page de l'histoire des relations byzantino-latines. II. La fin de l'Union de Lyon», *BySl* 17 (1956) 1-18.
- , «Une page des relations byzantino-latines. I. Byzance et le St. Siège à l'époque de l'Union de Lyon», *BySl* 16 (1955) 297-317.
- FABRIS, R., *Prima Lettera ai Corinzi*, LB.NT 7, Milano 1999.
- FABRIS, R. – al., *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Milano 2008.
- FAILLER, A., «Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère», *REByz* 39 (1981) 145-249.
- FEDALTO, G., «Un papa veneziano e la Chiesa orientali: Eugenio IV (1431-1447)», *StPat* 35 (1988) 235-240.
- FECHNER, H., *Giuliano Cesarini (1398-1444) bis zu seiner Ankunft in Basel am 9. September 1431*, Berlin 1908.
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, NIC, Grand Rapids 1991.
- FEINER, J. – LÖHNER, M., ed., *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, I-XII, Brescia 1968-1978.
- FERET, H.M. – ROSSANO, P., «La morte nella tradizione biblica», in *Il mistero della morte*, CCat 16, Alba 1958, 13-107; orig. francese, «La mort

- dans la tradition biblique», in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Paris 1951, 13-133.
- FINK, K.A., «Eugene IV and the Council of Basel-Ferrara-Florence», in H. JEDIN, ed., *Handbook of Church History*, IV. *From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation*, New York 1970, 473-487.
- FITZMYER, J.A., *First Corinthians. A New translation with Introduction and Commentary*, AncYB, Yale 2008.
- , *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, AncB 28A, Garden City – New York 1985.
- FLOREZ, G., *Penitencia y unción de enfermos*, SapFi 2, Madrid 1993.
- FLOROVSKY, G., «Grégoire Palamas et la patristique», *Istina* 8 (1961-1962) 115-125.
- FOERSTER, W. – FOHRER, G.G., «σῶζω, σωτηρία», in *GLNT*, XIII, 445-608.
- FRANCHI, A., *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*, STF 33, Roma 1965.
- , «Il problema orientale al Concilio di Lione (1274)», *O Theologos* 5 (1975) 5-110.
- , «Il settimo centenario del Concilio di Lione II», *Oikoumenikon* 14 (1974) 428-444.
- , *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II. Studio critico sulle fonti*, SPAA 21, Roma 1981.
- FRAYER-GRIGGS, D., «Neither Proof Text nor Proverb: The Instrumental Sense of δῦα and the Soteriological Function of Fire in 1 Corinthians 3.15», *NTS* 59(2013)513-534.
- FROMMANN, T., *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle 1872.
- FYRIGOS, A., «Barlaam Calabro e la Rinascenza italiana», *Il Veltro* 31 (1987) 395-403.
- , «Considerazioni per la datazione delle discussioni teologiche di Costantinopoli del 1334(-35)», *BBGG* 47 (1993) 103-112.
- , «Nota per la datazione delle orazioni *Ad synodum* e *De concordia* di Barlaam Calabro», *BBGG* 36 (1982) 23-42.
- , «Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)?», *RSDN* 17-19 (1980-1982) 247-265.
- GAHBAUER, F.H., *Die Pentarchie-theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, FTS 42, Frankfurt am Main 1993.
- GALLAGHER, C., «The Two Churches», in E. JEFFREYS – J. HALDON – A. CORMACK, ed., *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, 593-598.
- GALTIER, P., «Satisfaction», in *DThC*, XIV.1, 1129-1210.

- GARIJO-GUEMBA, M.M., «La reconciliación en la Iglesia: reflexiones a la luz de la tradición de la Iglesia preferentemente oriental», *EstTrin* 28 (1994) 123-152.
- GARRIGUES, J.-M., «L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur», *Istina* 3 (1974) 272-296.
- GAUDEL, A., «Limbes», in *DThC*, IX.1, 760-772.
- GAY, J., *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Paris 1904.
- GEANAKOPOLOS, D.J., «A New Reading of the *Acta*, Especially Syropoulos», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 325-351.
- , «An Orthodox View of the Council of Basel (1431-1449) and of Florence (1438-1439) as Paradigm for the Study of Modern Ecumenical Councils», in D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison – London 1989, 255-278.
- , *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford 1966.
- , *Byzantium. Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago – London 1984.
- , *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison – London 1989.
- , *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge 1959.
- , «Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274)», *HThRev* 46 (1953) 79-89.
- , «The Council of Florence (1438-39) and the Problem of Union between the Byzantine and Latin Churches», in D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison – London 1989, 224-254.
- , «The Greco-Byzantine Colony in Venice and its Significance in the Renaissance», in D.J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford 1966, 112-137.
- GEREST, R.-C., «I Concili ecumenici d'unione», in *Il Concilio ecumenico*, Milano 1960, 125-161; org. francese, *Le Concile oecuménique*, Société «Lumière et Vie» 1959.
- GETCHA, J., «The Treatise on the Priesthood by Symeon of Thessalonica», *StPatr* 42 (2006) 305-312.

- GIANNELLI, C., «Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese», in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III. *Letteratura e storia bizantina*, Fs. G. Mercati, StT 123, Città del Vaticano 1946, 154-208.
- GIL I RIBAS, J., «El debat medieval sobre la visió beatífica. Noves aportacions», *RCatT* 27 (2002) 295-351; 28 (2003) 135-196.325-351.
- , *La benaurança del cel i l'ordre establert. Aproximació a la escatologia de la Benedictus Deus*, CStP 30, Barcelona 1984.
- , «La cuestión de la visión beatífica, ¿Una cuestión política?», in *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 2002, 555-565.
- GILBERT, P., «Not an Anthologist: John Bekkos as a Reader of the Fathers», *Communio* 36 (2009) 259-294.
- GILL, J., «A New Manuscript of the Council of Florence», *OCP* 30 (1964) 526-533.
- , «Bessarion», in *TRE*, V, 725-730.
- , *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick 1979.
- , «Cardinal Bessarion», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 45-54.
- , «Cardinal Giuliano Cesarini (†1444)», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 95-103.
- , *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, CStS 91, London 1979.
- , *Constance et Bâle-Florence*, HCO 9, Paris 1965.
- , «Chrysoberges, Andrew», in *NCE*, III, 572.
- , «Eleven Emperors of Byzantium Seek Union with the Church of Rome», *ECR* 9 (1977) 72-84.
- , *Eugenius IV, Pope of Christian Union*, PTHi 1, Westminster 1961.
- , «Florence, Council of», in *NCE*, V, 770-772.
- , «Greek and Latins in a Common Council», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 233-253.
- , *Il Concilio di Firenze*, BiSS.NS XLV, Firenze 1967; orig. inglese, *The Council of Florence*, Cambridge 1959.
- , «Introduction», in J. GILL, ed., *Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini*, CF B 5.1-2, Rome 1953, I-XCI.
- , «John Beccus, Patriarch of Constantinople 1275-1282», *Bizantina* 7 (1975) 253-266.
- , «John V Palaeologus at the court of Louis I of Hungary (1366)», *BySl* 38 (1977) 31-38.
- , «John VIII Paleologus. A Character Study», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 104-124.

- , «Joseph II, Patriarch of Constantinople», *OCP* 21 (1955) 79-101.
- , «L'accordo greco-latino nel Concilio di Firenze», in B. BOTTE – H. MAROT – P.T. CAMELOT, ed, *Il concilio e i concili: contributo alla storia dalla vita conciliare della Chiesa*, BCR 15, Roma 1962, 263-277; orig. francese, *Le concile et les conciles*, Chevetogne 1960.
- , «Mark Eugenicus, Metropolitan of Ephesus», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 55-64.
- , *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964.
- , «Pope Eugenius IV», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 35-44.
- , «Pope Urban V (1362-1370) and the Greeks of Crete», *OCP* 39 (1973) 461-468.
- , «The 'Acta' and the Memories of Syropoulus as History», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 144-177.
- , «The Church Union of the Council of Lyons (1274) portrayed in the Greek Documents», *OCP* 40 (1974) 5-45.
- , «The Condemnation of the Council of Florence by Three Oriental Patriarchs in 1443», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 213-221.
- , «The Cost of the Council of Florence», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 186-203.
- , «The Council of Florence. A Success that Failed», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 1-14.
- , «The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 264-286.
- , «The Freedom of the Greeks in the Council of Florence», *UBHJ* 12 (1971) 226-236.
- , «The Printed Editions of the Practica of the Council of Florence», *OCP* 13 (1947) 486-494.
- , «The Second Council of Lyons (7 May – 14 July 1274)», *CleR* 59 (1974) 742-749.
- , «The Sincerity of Bessarion the Unionist», *JThS* 26 (1975) 377-392.
- , «The Sources of 'Acta' of the Council of Florence», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 131-143.
- , «The Tribulations of the Greek Church in Cyprus 1196-1280», in *Byzantinische Forschungen*, V, Amsterdam 1977, 73-93.
- , «The Year of the Death of Mark Eugenius», *ByZ* 52 (1959) 23-31.

- , «Two Prejudices Dispelled», in J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964, 287-292.
- , «Was Bessarion a Conciliarist or a Unionist before the Council of Florence?», in *Collectanea byzantina*, OCA 204, Rome 1977, 201-219.
- GOLDSTEIN, J.A., *II Maccabees: A New Translation With Introduction and Commentary*, AncB, New Haven – London 2008.
- GOLITZIN, A., «Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas», *SVTQ* 46 (2002) 163-190.
- GOLUBOVICH, G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, I, Quaracchi 1906.
- , «Cenni storici su Fra Giovanni Paraston, minorita greco di Costantinopoli, legato dell'imperatore greco al papa, interprete al Concilio di Lione ecc. (1272-1275)», *Bessarione* 10 (1906) 295-304.
- GOULLARD, J., «Calécas, Manuel», in *DHGE*, XI, 380-384.
- , «Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas», *EOr* 37 (1938) 36-52.
- , «Michael VIII et Jean Beccos devant l'Union», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 179-190.
- GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, CSfT, Leumann 1993.
- GREEN, J.B., *The Gospel of Luke*, NIC, Grand Rapids – Cambridge 1997.
- GREGORY, T.E., «Origen», in *ODB*, 1534.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- , *Breve trattato sui novissimi*, Brescia 1978; orig. tedesco, *Stärker als der Tod. Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegfeuer*, Mainz 1976; la notevolmente rivista edizione, *Vita – più forte della morte. Sulla speranza Cristiana*, Brescia 2009; orig. tedesco, *Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung*, Wien 2008.
- , «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht», in G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, QD 71, Freiburg – Basel – Wien 1975.1982⁴, 82-120.
- GRIFFITHS, J.G., «Cross-cultural Eschatology with Dives and Lazarus», *ET* 105 (1993-1994) 7-12.

- GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, II.2. *La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, BTeol 25, Brescia 1999; orig. tedesco, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II.2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1989.
- GRONDIJS, L.H., «Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God», *StPatr* 5 (1962) 323-328.
- GRUMEL, V., «En Orient après le II Concile de Lyon. Brève notes d'histoire et de chronologie», *EOr* 24 (1925) 321-325.
- , «Le II Concile de Lyon et la Réunion de l'Église greque», in *DThC*, IX.1, 1391-1410.
- , «Les ambassades pontificales à Byzance», *EOr* 23 (1924) 437-447.
- , «Nicéphore Blemmyde», in *DThC*, XI.1, 441-445.
- , «Nicéphore Blemmidès et la procession du Saint-Esprit», *RSPht* 8 (1931) 344-366.
- , «Pantaléon», in *DThC*, XI.2, 1855.
- , «Un ouvrage récent sur Jean Beccos, patriarche de Constantinople», *EOr* 24 (1925) 26-32.
- GUILLAND, R., «Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453)», *BySl* 14 (1953) 226-244.
- GUILLAUMONT, A., *Les «Kephalaï Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, PatSor 5, Paris 1962.
- GUINOT, J.-N., *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, ThH 100, Paris 1995.
- GY, P.-M., «Histoire liturgique du sacrement de la Pénitence», *MD* 56 (1958) 5-21.
- HABRA, G., «The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies», *ECQ* 12 (1957-1958) 244-52.294-303.338-47.
- HACKETT, J., *A History of the Orthodox Church of Cyprus from the coming of the apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (A.D.45-A.D.1878) together with some account of the Latin and other Churches existing in the island*, London 1901.
- HALECKI, O., «Rome et Byzance au temps du Grand schisme d'Occident», in O. HALECKI, *Un Empereur de Byzance à Rome*, London 1972, 477-532.
- , «Un Empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Eglises et pour la défense de l'empire d'Orient 1355-1375», in O. HALECKI, *Un Empereur de Byzance à Rome*, London 1972, 2-418.
- DE HALLEUX A., «Bessarion et le palamisme au concile de Florence», *Irén* 62 (1989) 307-332.
- , «Palamisme et Scolastique», *RTL* 4 (1973) 409-442.
- , «Palamisme et Tradition», *Irén* 48 (1975) 479-493.

- , *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, BETL 43, Leuven 1990.
- HARAKAS, S.S., «A Theology of the Sacrament of Holy Confession», *GOTR* 19 (1974) 177-201.
- HAUFE, G., «Individuelle Eschatologie des Neuen Testaments», *ZThK* 83 (1986) 436-463.
- HAWKES-TEEPLES, S., «Introduction», in SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, ed. S. Hawkes-Teeple, Toronto 2011, 15-56.
- HEALY, N.J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being As Communion*, OTM, Oxford 2005.
- HEEN, E.M. – KREY, P.D., ed., *Hebrews*, ACCS.NT X, Downers Grove 2005.
- HEFELE, C.-J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, I-IX, Paris 1907-1931; orig. tedesco, *Conciliengeschichte nach den Quellen*, I-VIII, Freiburg 1873-1890.
- HEINZER, F. – SCHÖNBORN, C., ed., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourgs 2-5 Septembre 1980*, Par. 27, Fribourg 1982.
- HELMRATH, J., *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, KHAb 32, Köln – Wien 1987.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, R., «El poder en Juan de Torquemada», *CT* 122 (1995) 43-83.
- HINTERBERGER, M. – SCHABEL, C., *Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500*, RTPM.B 11, Leuven – Paris – Walpole 2011.
- VON HOECK, J.M., «Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung», *OCP* 17 (1951) 5-60.
- VON HOECK, J.-M. – LOENERTZ, R.-G., *Nikolaos-Nectarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der Ost-westlichen Bezielungen unter Innocenz III und Friedrich II*, SPB 11, Ettal 1965.
- HOFMANN, G., «Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz», *OCP* 16 (1950) 358-376.
- , «Die Konzilsarbeit in Ferrara. 8. Jan. 1438 bis 9. Jan. 1439», *OCP* 3 (1937) 110-140.403-455.
- , «Die Konzilsarbeit in Florenz. 26. Febr. 1439 – 26 Febr.1443», *OCP* 4 (1938) 157-188.372-422.
- , «Introductio», in ANDREA DI SANTACROCE, *Acta latina Concilii Florentini*, CF B 6; ed. G. Hofmann, Roma 1955, V-LIII.
- , «L'idée du Concile œcuménique comme moyen d'union dans les tractations entre Rome et Byzance», *Unitas* 5 (1950) 25-33.
- , «Notae historicae de terminologia theologica Concilii Florentini», *Greg* 20 (1939) 257-263.

- , *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439). Teologi e deliberazioni del Concilio di Firenze*, Roma 1940.
- , «Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur», *OCP* 11 (1945) 141-164.
- , «Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte», *OrChr* 32 (1933) 5-39.
- , «Quomodo formula definitionis Concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit», *AAV* 14 (1938) 138-148.
- HOLLANDER, H.W., «The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3.10-15», *NTS* 40 (1994) 89-104.
- HORST, U., «Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliäre Elemente in der Ekklesiologie des Juan Torquemada», *FZPhTh* 19 (1972) 361-388.
- HOUDRET, J.-P., «Palamas et les Cappadociens», *Istina* 3 (1974) 260-271.
- HUSSEY, J.M., ed., *The Cambridge Medieval History, IV. The Byzantine Empire*, Cambridge 1966.
- , *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, OHCC, Oxford 1990.
- Il mistero della morte*, CCat 16, Alba 1958; orig. francese, *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Paris 1951.
- IOANNIDIS, N., *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος, Βίος – ἔργο – διδασκαλία*, Atene 1985.
- IRMSCHER, J., «Ἡ ἔκθεσις τοῦ Μαρκοῦ Εὐγενικοῦ γιὰ τὴν Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας», *PBR* 12 (1993) 47-53.
- VON IVÁNKA, E., «Le fondement patristique de la doctrine palamite», in S. KYRIAKIDÈS – A. XYGOPOULOS – P. ZÉPOS, ed., *Πρακτικὰ τοῦ Θ' διεθνοῦς βυζαντινολογικοῦ συνεδρίου Θεσσαλονίκης, 12-19 Ἀπριλίου 1953*, II, Atene 1956, 127-132.
- , «Palamismus and Vätertradition», in *L'Église et les Églises, 1054-1954: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: études et travaux sur l'unité chrétienne efforts à Dom Lambert Beauduin*, Fs. L. Beauduin, II, Chévetogne 1955, 29-46.
- , *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, PFP 1, Milano 1992; orig. tedesco, *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- IZBICKI, T.M., *Protector of the faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the defense of the institutional Church*, Washington 1981.
- , «The Council of Ferrara-Florence and Dominican Papalism», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 429-443.
- JACOB, E.F., «Giuliano Cesarini», *BJRL* 51 (1968) 104-121.

- JAITNER-HAHNER, U., «Da Firenze in Grecia: appunti sul lavoro postconciliare», in P. VITI, ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, II, BST 29, Firenze 1994, 901-919.
- JAMES, M.R., «Introduction», in R.L. BENSLEY, ed., *The Fourth Book of Ezra*, Cambridge 1895, XI-XC.
- JANIN, R., «Grégoire Mammas», in *DThC*, VI, 1863-1864.
- JANSSENS, J., *Vita e morte del Cristiano negli epitaffi di Roma anteriore al sec. VII*, AnGr 223, Roma 1981.
- JAY, P., «Le purgatoire dans la prédication de saint Césaire d'Arles», *RThAM* 24 (1957) 5-14.
- JEDIN, H., «Juan de Torquemada und das Imperium», *AFP* 12 (1942) 247-278.
- JEFFREYS, E. – HALDON, J. – CORMACK, A., ed., *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008.
- JEREMIAS, J., «ἄδης», in *GLNT*, I, 393-400.
- , «γέεννα», in *GLNT*, II, 375-380.
- , *The Parables of Jesus*, NTLi, London 1963; orig. tedesco, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962.
- JORDAN, M.D., «Theological Exegesis and Aquinas's Treatise "against the Greek"», *ChH* 56 (1987) 445-456.
- JOURNET, C., «La peine temporelle du péché», *RThom* 32 (1927) 20-39.89-103.
- JUGIE, M., «Barlaam de Seminara», in *DHGE*, VI, 817-834.
- , «Jean Damascène (Saint)», in *DThC*, VIII.1, 693-751.
- , *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941.
- , «Le voyage de l'Empereur Manuel Paléologue en Occident», *EOr* 15 (1912) 322-332.
- , «Nicéphore Calliste Xanthopoulos», in *DThC*, XI.1, 446-452.
- , «Note sur "l'histoire du concile de Florence" de Sylvestre Syropoulos», *EOr* 38 (1939) 70-71.
- , «Palamas Grégoire», in *DThC*, XI.2, 1735-1776.
- , «Schisme byzantin», in *DThC*, XIV.1, 1312-1468.
- , «Scholarios Georges», in *DThC*, XIV.2, 1521-1570.
- , «Syméon de Thessalonique», in *DThC*, XIV.2, 2976-2984.
- , *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, I-V, Paris 1926-1935.
- , *Tractatus de Deo Uno*, in *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, II, Paris 1933, 29-219.

- KAEPPELI, T., *Le Procès contre Thomas Wales O.P. Études et documents*, Roma 1936.
- , «Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli», *AFP* 10 (1940) 48-76.
- KALLIS, A., «Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 573-591.
- KALOGERAS, N., «Markos Eugenikos und der Kardinal Bessarion als politische Führer des griechischen Volkes vor dem Richterstuhl der Geschichte zur Rechenschaft gezogen», *RITH* 1 (1893) 565-589.
- , *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις*, Atene 1893.
- KARAYIANNIS, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, ThH 93, Paris 1993.
- KAY, R., «The Conciliar *Ordo* of Eugenius IV», *OCP* 31 (1965) 295-304.
- KECK, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York – Oxford 1998.
- KEENER, C.S., *1-2 Corinthians*, NCBCCom, Cambridge 2005.
- KERN, C., «Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas», *Iren* 20 (1947) 6-33.164-193.
- KOCH, R., «L'eschatologie dans la théologie catholique contemporaine. Son importance pour la théologie morale», *StMor* 7 (1970) 271-317.
- KOLBABA, T.M., «Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy: Introduction, Edition and Translation», *REByz* 53 (1995) 41-115.
- KONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen 1969.1981².
- KOROLEVSKIJ, C., «L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin», *Stoudion* 2 (1925) 36-45.97-110.129-136.
- KREITZER, L., «Luke 16:19-31», *ET* 103 (1991-1992) 139-142.
- KREMER, J., *Essi vivranno. Sei capitoli su morte, risurrezione, vita nuova*, Brescia 1978; orig. tedesco, *Denn sie werdenleben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung, neues Leben*, Stuttgart 1972.
- KRETMANN N. – STUMP, E., ed., *The Cambridge Companion to Aquinas*, CCPh, Cambridge 1999.
- KUCK, D.W., *Judgment and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:5*, NT.S 66, Leiden – New York 1992.
- KUHLMANN, J., *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, ÖC.NF 21, Würzburg 1968.
- , *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer: theologiegeschichtlicher Vergleich*, Würzburg 1968.

- KUNZLER, M., «Die Florentiner Diskussion über das Filioque vom 14. März 1439 im Licht des Palamismus», *AHC* 21 (1989) 334-352.
- , *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (†1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, TThSt 47, Trier 1989.
- KURTZ, E., «Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra», *ByZ* 15 (1906) 603-614.
- LABOWSKY, L. «Bessarion», in *DBI*, IX, 686-696.
- LACKNER, F., «Zur Eschatologie bei Johann XXII», *ZKTh* 72 (1950) 326-332.
- LADARIA, L.F., *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÜÉ, ed., *Storia dei dogmi*, II. *L'uomo e la sua salvezza. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Casale Monferrato 1997, 361-417; orig. francese, *Histoire des dogmes*, II, Paris 1995.
- , «Les grandes lignes actuelles de la théologie des "eschata"», *RICathP* 45 (1993) 21-41.
- LAIYOU, A.E., *Constantinople and Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1281-1328*, Cambridge 1972.
- , «The Byzantine Empire in the Fourteenth Century», in M. JONES, ed., *The New Cambridge Medieval History*, VI, Cambridge 2006, 795-824.
- , «The Palaiologoi and the World around them (1261-1400)», in J. SHEPARD, ed., *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, Cambridge 2008, 803-833.
- LANNE, E., «Uniformité et pluralisme. Les ecclésiologies en présence», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 353-373.
- LARCHET, J.-C., *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*, CogFi 272, Paris 2010.
- LAURENT, V., «A propos de Dorothee Métropolitaine de Milytène (c. 1444)», *REByz* 9 (1951) 163-169.
- , «A propos des *Mémoires* du grand ecclésiarque Sylvestre Syropoulos», *REByz* 23 (1965) 140-147.
- , «Eugénicos (Jean)», *DHGE*, XV, 1371-1375.
- , «Introduction», in V. LAURENT, ed., *Le «Mémoires» du grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, CF B 9, Roma 1971, 3-96.
- , «L'activité d'André Chrysobergès O.P. sous le pontificat de Martin V (1418-31)», *EOr* 34 (1935) 414-38.
- , «La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII s. (1208-1309)», *REByz* 27 (1969) 129-150.

- , «La nouvelle édition des Actes du concile de Florence», *REByz* 12 (1954) 198-209.
- , «L'édition princeps des Actes du Concile de Florence (1577)», *OCP* 21 (1955) 165-189.
- , «Le serment antilatin du patriarche Joseph I (Juin 1273)», *EOr* 26 (1927) 396-408.
- , «Le vrai surnom du patriarche Grégoire Mammas», *REByz* 14 (1956) 201-205.
- , «Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1320-1382», *REByz* 13 (1955) 5-31.
- , «Les origines princières du patriarche de Constantinople Joseph II († 1439)», *REByz* 13 (1955) 131-134.
- , «Les préliminaires du Concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (Octobre 1422)», *REByz* 20 (1962) 5-60.
- , «Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454-1476)», *REByz* 26 (1968) 229-263.
- , «L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale», *REByz* 23 (1965) 7-41.
- LAURITZEN, F., «Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5», *GRBS* 52 (2012) 226-239.
- LE BACHELET, X., «Benoit XII», in *DThC*, II, 653-696.
- LECLERCQ, H., «Âme», in *DACL*, I, 1538-1541.
- , «Défunts (Commémoration des)», in *DACL*, IV.1, 427-456.
- , «Refrigerium», *DACL*, XIV.2, 2179-2190.
- LEDERER, S., *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada: sein Leben und seine Schriften*, Fribourg 1879.
- LEHMANN, M., «Das II. Konzil von Lyon und die Ostkirche», *OS* 12 (1963) 132-156.
- LEHTIPUU, O., *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, NT.S 123, Leiden – Boston 2007.
- LE GUILLOU, M.-J., «Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation», *Istina* 3 (1974) 329-338.
- , «Remarques sur la notion macarienne de "subtilité"», *Istina* 3 (1974) 339-342.
- LEIDL, A., *Die Einheit der Kirchen auf den spatmittelalterlichen Konzilien: Von Konstanz bis Florenz*, KKTS 17, Paderborn 1966.
- , «Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchie-theorie», *AHC* 7 (1975) 272-289.

- LEONTIADES, I.G., «Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze», *AHC* 21 (1989) 353-369.
- LEVY, A., *Le créé et l'incrédé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*, BT LVIX, Paris 2006.
- LIGIER, L., «*Il sacramento della Penitenza secondo la tradizione orientale*», in *La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Torino – Leumann 1967, 145-175; orig. francese, «Le sacrement de la pénitence selon la tradition orientale», *NRTh* 89 (1967) 940-967.
- , «Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites», *OCP* 29 (1963) 5-78.
- LIKOUDIS, J., *Ending the Byzantine Greek Schism*, New Rochelle 1992.
- LOENERTZ, R.-J., «Ambassadeurs grecs auprès du Pape Clément VI (1348)», *OCP* 19 (1953) 178-196.
- , «Autour du traité de Fr. Bartélemy de Constantinople contre les Grecs», *AFP* 6 (1936) 361-371.
- , «Bessarione», in *EC*, II, 1492-1498.
- , *Correspondance de Manuel Calécas*, StT 152, Città del Vaticano 1950.
- , «Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'uninon des Eglises grecque et latine de 1415 à 1430», *AFP* 9 (1939) 5-61.
- , «Les établissements dominicains de Péra-Costantinople», *EOr* 34 (1935) 332-349.
- , «Manuel Calécas, sa vie et ses oeuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites», *AFP* 17 (1947) 195-207.
- , «Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicolas III. 1278. printemps-été», *OCP* 31 (1965) 374-408.
- , «Pour la biographie du cardinal Bessarion», *OCP* 10 (1944) 116-149.
- , «Pour la chronologie des œuvres de Joseph Bryennios», *REByz* 7 (1949) 12-32.
- VAN DER LOF, L.J., «Abraham's Bosom in the Writings of Irenaeus, Tertullian and Augustine», *AugStud* 26 (1995) 109-112.
- LONGO, A. A., «Giuseppe II patriarca di Costantinopoli», in P. VITI, ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, II, BST 29, Firenze 1994, 861-871.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «El cardenal Torquemada y la unidad de la Iglesia», *Burgense* 1 (1960) 45-71.
- LUNN-ROCKLIFFE, S., *Ambrosiaster's Political Theology*, OECS, Oxford 2007.
- LUSINI, G., «Recenti studi sul Concilio di Firenze e il cardinale Bessarione», *SS* 37 (1996) 667-684.

- MACÉ, C., «Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question», in M. BUSSIERES, ed., *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, IPM 64, Turnhout 2013, 121-150.
- MADOZ, J., «El Argumento Patrístico según Bessarión en Florencia», *Greg* 15 (1934) 215-241.
- MAGGIO, S., «Il mistero della morte e dell'immortalità nell'archeologia cristiana», in S. FELICI, ed., *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma, 16-18 marzo 1984*, BSRel 66, Roma 1985, 197-256.
- MAGOULIAS, H.J., «A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360», *GOTR* 10 (1964) 75-106.
- MAIER, A., «Eine unbeachtete Questio aus dem Visio-Streit unter Johann XII», *AFH* 63 (1970) 280-318.
- , «Schriften, Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII», *AHP* 9 (1971) 143-186.
- , «Zu einigen Disputationen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII», *AFP* 39 (1969) 97-126.
- , «Zur Textüberlieferung einiger Gutachten des Joannes de Napoli», *AFP* 10 (1970) 5-27.
- MAMONE, K., «Μάρκος ὁ Εὐγενικός. Βίος καὶ ἔργον. Μελέτη γραμματολογικὴ», *Θεολογία* 25 (1954) 377-404.521-575.
- MANDONNET, P., «André de Constantinople, dit aussi de Péra, archevêque de Colosses-Rhodes», in *DThC*, I.1, 1181-1182.
- MANNA, S.S., «L'autorità del Papa negli interventi del domenicano Giovanni di Montenero», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 445-469.
- MANTZARIDES, G.I., *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, CGT 2, New York 1984; orig. greco, «Προϋποθέσεις καὶ παράγοντες τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ», in *Παλαμικά*, Thessaloniki 1973, 149-292.
- , «Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas», *ECR* 9 (1977) 1-18.
- MARELLA, M., «Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive», *Nic* 4 (1976) 99-138.

- MAROT, D.H., «Note sur la Pentarchie», *Irén* 32 (1959) 436-442.
- MARSHALL, I.H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 3, Exeter 1978.
- MASSI, P., *Magisterio infalibile del papa nella teologia di Giovanni de Torquemada*, *ScrInTheol* 8, Torino 1957.
- MATTILL, A.J., *Luke and the Last Things. A Perspective for Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro 1979.
- MAZZA, E., «La celebrazione della penitenza nella liturgia bizantina e in Occidente: due concezioni a confronto», *EL* 115 (2001) 385-440.
- MCCLAIN, J.P., *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, SST 95, Washington 1956.
- MEERSSEMAN, G., «Les dominicains présents au Concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les grecs (6 juillet 1439)», *AFP* 9 (1939) 62-75.
- , «Les œuvres de Jean Ley O. P. Se rapportant au Concile de Ferrare-Florence», *AFP* 9 (1939) 76-85.
- DE MEESTER, P., *Liturgia Bizantina. Studio di rito bizantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia*, II.6. *Rituale-Benedizionale Byzantino*, Roma 1930, 73-148.
- MERCATI, A., «Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano», *OCP* 11 (1945) 5-44.
- MERCATI, G., «Bessarione, Cardinale», in *EncIt*, VI, 811-812.
- , *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, *StT* 56, Città del Vaticano 1931.
- VON MERKLE, S., «Antonio Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum», *RQu* 35 (1927) 209-246.
- METZGER, B.M., ed., «The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.). With New Translation and Introduction», in J.H. CHARLESWORTH, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, I. *Apocalyptic literature and Testaments*, Garden City 1983, 516-559.
- MEUTHEN, E., «Eugen IV., Ferrara-Florenz und der lateinische Westen», *AHC* 22 (1990) 219-233.
- MEYENDORFF, J., *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, London 1974.
- , *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, *PatSor* 3, Paris 1959.
- , *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, DST 9, Casale Monferrato 1984; orig. inglese, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.

- , «La teologia nel XIII secolo. Contrasti metodologici», in J. MEYENDORFF, *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano 2005, 99-115; orig. inglese, «Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts», in A.D. CARATZAS, ed., *Major Papers of the Seventeenth International Byzantine Congress*, New Rochelle 1986, 669-682.
- , *Living Tradition*, New York 1978.
- , *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965.
- , «Projets de concile œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul», *DOP* 14 (1960) 149-177.
- , «Un mauvais théologien de l'unité au XIVe siècle: Barlaam de Calabrais», in *L'Église et les Églises, 1054-1954: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: études et travaux sur l'unité chrétienne efforts à Dom Lambert Beauduin*, Fs. L. Beauduin, II, Chévetogne 1955, 47-64.
- , «Was there an Encounter between East and West at Florence?», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 153-175.
- , «What is an Ecumenical Council?», *SVTQ* 17 (1973) 259-273.
- MEYER, P., «Des Joseph Briennios's Schriften, Leben und Bildung», *ByZ* 5 (1896) 74-111.
- MICHAUD, E., «Saint Grégoire de Nysse et Apocatastase», *RITh* 10 (1902) 37-52.
- MICHEL, A., «La Pénitence de la Réforme a nos jours», in *DThC*, XII.1, 1050-1127.
- , «Pénitence du IV^e Concile du Latran à la Réforme», in *DThC*, XII.1, 948-1050.
- , «Torquemada (Jean de)», in *DThC*, XV.1, 1235-1239.
- , «Tradition», in *DThC*, XV.1, 1252-1350.
- MICHL, J., «Angels. 2. Theology of», in *NCE*, I, 509-514.
- MILIKOWSKY, C., «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *NTS* 34 (1988) 238-249.
- MOHLER, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, I. *Darstellung*, QFG 20, Paderborn 1923.
- , «Zwei unedierte griechische Briefe über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz», *OrChr* 6 (1916) 213-222.
- MOHRMANN, C., «Locus refrigerii», in B. BOTTE – C. MOHRMANN, ed., *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études*, EtLi 2, Paris – Louvain 1953.
- , «Locus refrigerii lucis et pacis», *QLP* 39 (1958) 196-214.
- MOIOLI, G., «Dal "De novissimis" all'escatologia», *ScCatt* 101 (1973) 553-576.

- , «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», in E. QUARELLO, ed., *Il mistero dell'aldilà*, BSRel 29, Roma 1979, 25-35.
- MOLLAT, G., «Jean XXII pape», in *DThC*, VIII, 633-641.
- MOLLAT DU JOURDIN, M., «Il Concilio di Lione (1274)», in, M. MOLLAT DU JOURDIN, – A. VAUHET, ed., *Storia del Cristianesimo. Religione – Politica – Cultura*, VI. *Un Tempo di prove (1274-1449)*, Roma 1998, 17-26.
- MOLS, R., «Cesarini (Julien)», in *DHGE*, XII, 220-249.
- MOLTMANN, J., *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, BTCon 100, Brescia 1998; orig. tedesco, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München 1995.
- , *Nella fine – l'inizio: una piccola teologia della speranza*, gdt 306, Brescia 2004; orig. tedesco, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003.
- , *Teologia della speranza: ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, BTCon 6, Brescia 1970, 1976⁵; orig. tedesco, *Theologie der Hoffnung*, München 1964.
- MONCELLE, P., «Eugène IV», in *DThC*, V.2, 1492-1496.
- MONGIANO, E., «Felice V (antipapa)», in P. LEVILLAIN, ed., *Dizionario storico del papato*, I, Milano 1996, 592-593.
- MOREIRA, I., *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford 2010.
- MOUTSOULAS, E. D., «“Essence” et “Énergies” de Dieu selon St. Grégoire de Nysse», *StPatr* 18 (1983) 517-528.
- MÖSL, S., *Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-1445)*, Innsbruck 1974.
- MUGNIER, M., «L'expédition du Concile de Bâle à Constantinople pour l'union de l'Eglise grecque à l'Eglise latine (1437-1438)», in *Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques. Section d'Histoire et de Philologie*, Paris 1882, 335-350.
- MUNITIZ, J.A., «Introduction», in ANASTASIOS OF SINAI, *Questions and Answers*, CCT 7, ed., J.A. Munitiz, Turnhout 2011, 9-25.
- , «Introduction», in ANASTASIO IL SINAITA, *Questiones et responsiones*, CCSG 59, ed. M. Richard, – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006, XVII-LXI.
- MURPHY, F.X., «Bessarion, Cardinal», in *NCE*, II, 340-341.
- NADAL, J.S., «La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas», *Istina* 3 (1974) 297-328.
- NECIPOĞLU, N., *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009.
- NEDUNGATT, G., «The Council in Trullo Revisited: Ecumenism and the Canon of the Councils», *TheolSt* 71 (2010) 651-676.

- NICHOLS, A., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992.
- , «The Council of Florence and the Stumbling-Block of Rome», in A. NICHOLS, *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992, 263-281.
- , «The Second Council of Lyons and the Notion of Purgatory», in A. NICHOLS, *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992, 247-262.
- NICOL, D.M., «A Byzantine Emperor in England: Manuel's visit to London 1400-1401», *UBHJ* 12 (1969-1970) 204-225.
- , «Byzantine Request for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century», *AHC* 1 (1969) 69-95.
- , «Popular Religious Roots of the Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons», in C. RYAN, ed., *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, PMSI 8, Toronto 1989, 321-339.
- , «The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274», in G.J. CUMING – D. BAKER, ed., *Studies in Church History*, VII, Cambridge 1971, 113-146.
- , «The Greeks and the Union of the Churches: The Preliminaries to the Second Council of Lyons», in J.A. WATT – J.B. MORRALL, ed., *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn, S.J.*, Fs. A. Gwynn, Dublin 1961, 454-480.
- , «The Greeks and the Union of the Churches. The Report of Ogerius, Protonotarius of Michael VIII Palaiologos, in 1280», *PIA* 63 (1962-1964) 1-16.
- , *The Immortal Emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of Romans*, Cambridge 1992.
- , *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, London 1972.
- NICOZISIN, G., *Mark Eugenicus Metropolitan Bishop of Ephesus. A Study of a Late Medieval Orthodox Theologian*, Rochester 1969-1970.
- NIKOLASCH, F., «La liturgia penitenziale nelle Chiese orientali e suo significato», *Concilium* 7 (1971) 102-103.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, I-II, SagTA 28-29, Cinisello Balsamo 2001.2010.
- NTEDIKA, J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e S.)*, RAfTh 2, Louvain – Paris 1971.
- , *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, PULL 20, Paris 1966.

- OAKLEY, F., *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford 2008.
- OHME, H., ed., *Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum*, FC 82, Turnhout 2006.
- OMBRES, R., «The Doctrine of Purgatory according to St. Thomas Aquinas», *DR* 99 (1981) 279-287.
- OSTROGORSKY, G., *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993; orig. tedesco, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963.
- OSTROUMOFF, I.N., *The History of the Council of Florence*, Boston 1971; orig. russo, *Istorija Florentijskogo Sobora*, Moskva 1847.
- PAGANI, M.P., «Simeone di Tessalonica, lo spettatore scettico», *RSSR* 32 (2003) 39-62.
- PALMIERI, A., «Bessarion (Cardinal)», in *DThC*, II.1, 801-807.
- , «Bryennios Joseph», in *DThC*, XII.1, 1156-1161.
- PANNENBERG, W., *Teologia sistematica*, III, BTCon 89, Brescia 1996; orig. tedesco, *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993.
- PAPADAKIS, A., «Ecumenism in the Thirteenth Century», *SVTQ* 27 (1983) 207-217.
- , *Crisis in Byzantium: The Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York 1997.
- , «Gennadius II and Mehmet the Conqueror», *Byz* 42 (1972) 88-106.
- , «Lyons, Second Council of», in *ODB*, 1259.
- PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A., «Μάρκος ὁ Εὐγενικός ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας», *ByZ* 11 (1902) 50-69.
- PAPAROZZI, M., «Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i Latini», in *La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. - 4 magg. 1969)*, III, IS 22, Padova 1973, 1331-1359.
- PARROT, A., *Le «Refrigerium» dans l'au delà*, Paris 1937.
- PASKIN, N.G., *Vizantija v evropejskoj politike pervoj poloviny XV v. (1402-1438)*, Ekaterinburg 2007.
- PASQUATO, O., «Le celebrazioni liturgiche orientali nei concili ecumenici del II millennio», in *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-88. Testi e studi*, Città del Vaticano 1990, 881-926.
- PASTOR, L., *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages. Drawn from the Secret Archives of the Vatican and other Original Sources*, I, London 1899; orig. tedesco, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, I, Fribourg-en-Brisgau 1886.
- PATACSI, G., «Joseph Bryennios et les discussions sur un Concile d'union 1414-1431», *Kleronomia* 5 (1973) 73-94. .

- PATLAGEAN, E., «La cristianità greca: la crisi dell'Impero e la dominazione latina (1204-1274)», in A. VAUHET, ed., *Storia del Cristianesimo. Religione – Politica – Cultura*, V. *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, Roma 1997, 636-670.
- VAN DE PAVERD, F., «La pénitence dans le rite byzantine», *QuLi* 3 (1973) 191-203.
- PEARS, E., «The Ottoman Turks to the Fall of Constantinople», in J.R. TANNER – C.W. PREVITÉ-ORTON – Z.N. BROOKE, ed., *The Cambridge Medieval History*, IV. *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, New York 1923; 653-705.
- de la PEÑA, J.L.R., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, RT, Roma 1988; orig. spagnolo, *La oltra dimension. Escatologia cristiana*, Madrid 1975.
- PERI, V., «C'è un concilio ecumenico ottavo?», *AHC* 8 (1976) 62-69.
- , «Il concilio di Firenze: un appuntamento ecclesiale mancato», *Il Velcro* 27 (1983) 197-215.
- , «Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna», *Aevum* 37 (1963) 472-484.
- , «La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica», in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. 3-9 aprile 1986*, I, SSAM XXXIV, Spoleto 1988, 209-311.
- , *Recherche sull'Editio princeps degli Atti graeci del Concilio di Firenze*, StT 275, Città del Vaticano 1975.
- PESCE, L., «Cristoforo Garatone Trevigiano, nunzio di Eugenio IV», *RSCI* 28 (1974) 23-93.
- PETIT, L., «Acolouthie de Marc Eugénicos archeveque d'Ephèse», *SB* 2 (1927) 195-242.
- , «Arsène Autorianos et arsénistes», in *DThC*, I.2, 1992-1994.
- , «Jean Beccos ou Jean XI», in *DThC*, VIII.1, 656-660.
- , «Joseph le Galésiotte», in *DThC*, VIII.2, 1541-1542.
- , «Les évêques de Thessalonique», *EOr* 5 (1902) 90-97.
- , «Marc Eugénicos», in *DThC*, IX.2, 1968-1986.
- , «Note sur l'exil de Marc d'Ephèse a Lemnos», *ROC* 23 (1922-1923) 414-415.
- PETRÀ, B., «Kata to phronêma tôn paterôn: La coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze», in P. VITI, ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, II, BST 29, Firenze 1994, 873-900.
- , *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, NST 70, Bologna 2005.

- PETRI, S. – TAPONETTO, G., ed., *Luca*, BCP.NT 3, Roma 2006; org. inglese, A.A. JUST, ed., *Luke*, ACCS.NT III, Downers Grove 2003.
- PETRIDES, S., «La mort de Marc d'Ephèse», *EOr* 13 (1910) 19-21.
 ———, «Le synaxaire de Marc d'Ephèse», *ROC* 15 (1910) 97-107.
- PHAN, P.C., «Current Theology. Contemporary Context and Issues in Eschatology», *TheolSt* 55 (1994) 507-536.
 ———, *Eternity in Time. A Study of Karl Rahner's Eschatology*, Seligrove – London – Toronto 1988.
- PHIDAS, V., «Herméneutique et Patristique au Concile de Florence», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 303-323.
- PHILIPPIDES, M. – HANAK, W.K., *The Siege and Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography and Military Studies*, Farnham 2011.
- PIETROBELLI, M., «Stato intermedio o risurrezione in morte?», *Asprenas* 43 (1996) 27-42.
- PODSKALSKY, G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, ByA 15, München 1977.
- POLANSKY, R., *Aristotle's De anima: A Critical Commentary*, Cambridge 2007.
- PRADOS, M., *El Papa Juan XXII y las controversias sobre la visión beatífica*, Granada 1959.
- PROAÑO GIL, V., «Doctrina de Juan de Torquemada sobre el Concilio», *Burgense* 1 (1960) 73-96.
- PROCH, U., *Tenere primatum. Tò πρωτεύειν κατέχειν. Il senso del primato delvescovo di Roma nelle discussioni fra Latini e Greci al Concilio di Ferrara-Firenze, 1438-1439*, Trento 1986.
- QUASTEN, J., *Patrologia*, I-V, Casale 2000; orig. inglese, *Patrology*, I-V, Utrecht 1950-1953.
- RAHNER, K., «A proposito dello "stato intermedio"», in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, VI. *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Roma 1978, 557-570; orig. tedesco, «Über den "Zwischenzustand"», in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XII. *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln 1975, 455-466.
- , *Corso fondamentale sulla fede: introduzione al concetto di Cristianesimo*, Alba 1977, Cinisello Balsamo 1990⁵; orig. tedesco, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.
- , «Inferno», in *SM*, IV, 552-557.
- , «Pricipi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, 399-

- 440; orig. tedesco, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, 401-428.
- , «Purgatorio», in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, VIII. *Sollecitudine per la Chiesa*, Roma 1982, 523-541; orig. tedesco, «Fegfeuer», in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XIV. *In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980, 435-449.
- RATZINGER, J. (BENEDETTO XVI), *Escatologia, morte e vita eterna*, Assisi 2008; orig. tedesco, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977.
- , «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, DocS 5, Città del Vaticano 2000, 9-17.
- RENGSTORF, K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, NTTest 3, Brescia 1980; orig. tedesco, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1969.
- RICHARD, M., «Enfer», in *DThC*, V.1, 28-120.
- , «Les véritables “Questions et Réponses” d’Anastase le Sinaïte», *BIRHT* 14 (1967-1969) 39-56.
- RICHARDSON, C.M., *Reclaiming Rome. Cardinals in the Fifteenth Century*, BSIH 173, Leiden – Boston 2009.
- RIGO, A., «Bessarione tra Costantinopoli e Roma», in BESSARIONE DI NICEA, *Orazione dogmatica sull’unione dei Greci dei Latini*, ed. G. Lusini, Napoli 2001, 19-68.
- , ed., *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, OV 16, Firenze 2004.
- , «La refutazione di Bessarione delle Antepigraphai di Gregorio Palamas», in M. CORTESI – C. LEONARDI, ed., *Tradizioni patristiche nell’Umanesimo. Atti del Convegno (6-8 febbraio 1997)*, Firenze 1999, 283-294.
- ROBERG, B., «Das “Orientalische Problem” auf dem Lugdunense II», *AHC* 9 (1977) 43-66.
- , *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, BHF 24, Bonn 1964.
- RODRÍGUEZ, F., «Las actas del Concilio de Florencia en las discusiones dogmáticas», *Burgense* 11 (1970) 231-274.
- , «Reuniones de confronto de actas y entrega de textos en el concilio de Florencia», *EE* 30 (1956) 439-458.
- RONCAGLIA, M., *Les freres mineurs et l’Eglise Grecque Orthodoxe au XIIIe siècle (1231-1274)*, BBBTS 4.2, Caire 1954.
- RONDET, H., «Esquisse d’une histoire du sacrement de la pénitence», *NRTh* 80 (1958) 561-584.

- ROQUES, R., «Introduction», in ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91, ed. R. Roques, Paris 1963, 9-192.
- ROSSÉ, G., *Il Vangelo secondo Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 2001.
- ROSSIDOU-KOUTSOU, E., *An annotated critical edition of John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence*, London 2003, Nicosia 2006.
- VAN ROSSUM, J., *Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought*, New York 1985.
- ROUILLARD, G., «La Politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères», *REByz* 1 (1943) 73-84.
- ROULLARD, P., *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris 1999.
- RUBIO NAVARRO, J.F., «Refrigerium», in A. DI BERARDINO, ed., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (P-Z)*, Roma 2008, 4477-4479.
- RÜCKER, A., «Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten», in I. HERWEGEN, ed., *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes*, Münster 1938, 193-211.
- RUINI, C., «Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi», *RdT* 21 (1980) 102-115.189-206.
- RUNCIMAN, S., *The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures*, Cincinatti 1973, Cambridge 1977.
- , *The Eastern Schism. A study of the Papacy and the Eastern Church during the XIth and XIIth centuries*, Oxford 1956.
- RUSSEL, N., «Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?», *SVTQ* 50 (2006) 357-379.
- , *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, OPCS, Oxford 2004.
- RUSSELL, E., «Nicholas Kavasilas Chamaëtos (c.1322-c.1390), a unique voice amongst his contemporaries», *NMS* 54 (2010) 123-37.
- , «Symeon of Thessalonica and his message of personal redemption», in E. RUSSELL, ed., *Spirituality in Late Byzantium. Essays Presenting New Research by International Scholars*, Newcastle-upon-Tyne 2009, 33-43.
- RUSSO, A., «L'attività del cardinale Giuliano Cesarini nel concilio di Basilea», *RLSE* 4 (1972) 260-279.

- RYAN, M.A., «Byzantium, Islam and the Great Western Schism», in J. ROLLO-KOSTER – T.M. IZBICKI, ed., *A Companion to the great Western Schism (1378-1417)*, BCCT 17, Leiden – Boston 2009, 197-238.
- SACCHI, P., «L'escatologia negli scritti giudaici apocrifi fra IV sec. a.C. e I sec. d.C.», in S.A. PANIMOLLE, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 16. *Escatologia*, Roma 1997, 62-83.
- SADOV, A.I., *Vissarion Nikejskij: ego dejatel'nost' na Ferraro-Florentijskom sobore, bogoslovskie sočinenija i značenie v istorii gumanizma*, Sankt-Peterburg 1883.
- SALAVILLE, S., «Eugenius Jean», *DThC*, V.2, 1495-1497.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J., «Causas y remedios del cisma griego según los latinos, antes de la unión de Lyon (1274)», *Salm* 2 (1955) 350-401.
- SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, J., *La eclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443): estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia*, Madrid 1995.
- SARTORI, A., *La visione beatifica. La dottrina e la controversia nella storia*, Torino – Roma 1927.
- SCAZZOSO, P., *La teologia di S. Gregorio Palamas (1296-1359). (In rapporto alle fonti nel suo significato odierno)*, Milano 1970.
- SCHABEL, C.D., «Martyrs and heretics, intolerance of intolerance: the execution of thirteen monks in Cyprus in 1231», in C.D. SCHABEL, *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, Ashgate 2010, 1-33.
- , «The myth of Queen Alice and the subjugation of the Greek clergy on Cyprus», in C.D. SCHABEL, *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, Ashgate 2010, 257-277.
- , «The status of the Greek clergy in early Frankish Cyprus», in C.D. SCHABEL, *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, Ashgate 2010, 165-207.
- SCHMEMANN, A., «St. Mark of Ephesus and the Theological Conflicts in Byzantium», *SVSQ* 1 (1957) 11-24.
- , «'Ο ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός», *ΓΠ* 34 (1951) 34-43.230-241.
- SCHMIDT, M.A. «The Problem of Papal Primacy at the Council of Florence», *ChH* 30 (1961) 35-49.
- SCHOONENBERG, P., «Credo nella vita eterna», *Concilium* 5 (1969) 112-127.
- SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, I, EKK VII.1, Zürich 1991.
- SCHULTZE, B., «Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen», *OCP* 25 (1959) 289-309.
- , «Introductio», in FANTINO VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, CF B 2.2, ed. B. Schultze, Roma 1944, V-LXIV.
- SCHÜTZ, C., «Fondazione generale dell'escatologia», *MySal*, XI, 9-190.

- SCHWARTZ, D.L., *2 Maccabees*, CEJL, Berlin – New York 2008.
- SCOURTIS GADDIS, C., *The Failure of Reconciliation: The Byzantine Experience at the Council of Ferrara-Florence, 1438-1439*, Los Angeles 2004.
- SHEPARD, J., ed., *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, Cambridge 2008.
- SHIELDS, C., «The Aristotelian *Psychê*», in G. ANAGNOSTOPOULOS, ed., *A Companion to Aristotle*, BCPH 42, Malden – Oxford – Chichester 2009, 292-308.
- SIBILIO, V., «Il Concilio di Firenze. Tra speranze e delusioni. L'ecumenismo tra Roma e Bisanzio alla fine del Medioevo», *Nic* 33 (2006) 207-229.
- SIEBEN, H.J., «Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.-17. Jhd.)», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 23-56.
- , «Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche», *ThPh* 64 (1989) 518-556.
- , «Torquemada (Jean de)», in *DSp*, XV, 1048-1054.
- SINKEWICZ, R.E., «A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas», *JThS* 31 (1980) 489-500.
- SOTOMAYOR, M., «El patriarca Becos, según Jorge Paquimeres (semblanza histórica)», *EE* 3 (1957) 327-358.
- SOUARN, R., «Tentatives d'union avec Rome. Un patriarche grec catholique au XIIIe siècle», *EOr* 3 (1899-1900) 229-237.351-361.
- SOUTER, A., *A Study of Ambrosiaster*, TaS 7, Cambridge 1905.
- , *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927.
- SPITERIS, Y., *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos: e la sua sintesi teologica*, Roma 1996.
- , «Giovanni Beccos: un convinto sostenitore dell'unità tra la Chiesa greca e quella latina», *RSEc* 16 (1998) 459-491.
- , «Il patriarca Giovanni Beccos: un uomo 'ecumenista' (1297). Demetrio Cidone: un teologo bizantino 'tomista' (1398)», *Lat* 65 (1999) 41-80.
- , «La teologia bizantina nei secoli XIII e XIV», in G. D'ONOFRIO, ed., *Storia della teologia nel Medioevo*, III. *La teologia delle scuole*, Casale Monferrato 1996, 773-840.
- , *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel cristianesimo Orientale*, Città del Vaticano 2004.
- , *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1998.

- , *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2000.
- SPITERIS, Y. – CONTICELLO, C.G., «Nicola Cabasilas Chamaetos», in C.G. CONTICELLO – V. CONTICELLO, ed., *La théologie byzantine et sa tradition*, II. XIIIe-XIXe siècle, CCTB 2, Turnhout 2002, 315-410.
- STAVROU, M., «Introduction générale», in NICEPHORE BLEMMEYDES, *Œuvres théologiques*, I, SC 517, ed. M. Stavrou, Paris 2007, 12-171.
- , «Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197-v.1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones», *OCP* 74 (2008) 165-179.
- STELLA, P.T., «Giovanni Regina di Napoli, O.P., e la tesi di Giovanni XXII circa la visione beatifica», *Salesianum* 1 (1973) 53-99.
- STIEBER, J. W., «Christian Unity from the perspective of the Council Fathers at Basel and that of Eugenius IV», in G. ALBERIGO, ed., *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, BETL 47, Leuven 1991, 57-73.
- , *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire: The Conflict Over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden 1978.
- STIERNON, D., «Bulletin sur le palamisme», *REByz* 30 (1972) 231-337.
- , *Chiese separate d'Oriente*, in A. PIOLANTI, ed., *L'al di là*, Torino 1960.
- , «Joseph Bryennios», in *DSp*, VIII, 1323-1330.
- , «Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance: de Germain II a Joseph I (1232-1273)», in *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon – Paris 30 septembre - 5 octobre 1974*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, 139-166.
- , «L'unione greco-latina al Concilio di Firenze ed il problema ecumenico nel prossimo Concilio», *Divinitas* 5 (1961) 311-323.
- , «Marc Eugénicos», in *DSp*, X, 267-272.
- STOCKMANN, J. F., *Joannis de Turrecremata O.P., vitam eiusque doctrinam Corpore Christi mystico*, Bologne 1951.
- STONE, M.E., *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990.
- STORMON, E.J., «Bessarion before the Council of Florence. A survey of his early writings (1423-1437)», in E. JEFFREYS – M. JEFFREYS – A. MOFFATT, ed., *Byzantine Papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 May 1978*, ByAus 1, Canberra 1981, 128-156.
- STRAND, A.A. – WALSH, K., «Cesarini, Giuliano», in *DBI*, XXIV, Rome 1980, 188-195.

- STRIKA, Z., *Johannes von Ragusa (1398-1443): Kirchen – und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussitern und Eugen IV*, Augsburg 2000.
- STUIBER, A., *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Theophaneia 11, Bonn 1957.
- SUDMANN, S., *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Frankfurt am Main 2005.
- TABARRONI, A., «Visio beatifica e Regnum Christi nell'escatologia di Giovanni XXII», in G. RUGGIERI, ed., *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, TRSR.NS 7, Genova 1992, 123-149.
- TADIN, M., «Juan de Turrecremata», in *DDC*, VI, 122-127.
- TALBOT, A.-M., «Andronikos II Palaiologos», in *ODB*, 94-95.
- , «Andronikos III Palaiologos», in *ODB*, 95.
- , «Bryennios, Joseph», in *ODB*, 330.
- , «Eugenikos John», *ODB*, 741-742.
- , «Germanos II», in *ODB*, 847.
- , «Symeon, archbishop of Thessalonike», in *ODB*, 1981-1982.
- TANGHE, D.A., «L'Eucharistie pour la rémission des péchés», *Iren* 34 (1961) 165-181.
- TANNER, J.R. – PREVITÉ-ORTON, C.W. – BROOKE, Z.N., ed., *The Cambridge Medieval History, IV. The Eastern Roman Empire (717-1453)*, New York 1923.
- THEODOROU, A., «Μάρκος Ἐφέσου ὁ Εὐγενικός ἀκέωτο σύμβολο Ὁρθοδοξίας», *PBR* 10 (1991) 133-158.
- THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids – Cambridge 2000.
- TINNEFELD, F., «Georgios Gennadios Scholarios», in C.G. CONTICELLO, – V. CONTICELLO, ed., *La théologie byzantine et sa tradition, II. XIIIe-XIXe siècle*, CCTB 2, Turnhout 2002, 477-541.
- TOCANEL, P., «Il cardinale Bessarione al Concilio di Ferrara-Firenze», in *Il cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972). Conferenze di studio 7-18 nov. 1972 tenute nella «Sala dell'Immacolata» del Convento dei SS. XII Apostoli in Roma*, Roma 1974, 52-71.
- TOLLEFSEN, T.T., *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, OECS, Oxford 2012.
- TORRANCE, A., «Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers», *VigChr* 63 (2009) 47-70.
- TOURNEBIZE, F., «Les cent dix-sept accusations présentées à Benoît XII contre les Arméniens», *ROC* 11 (1906) 163-181.274-300.352-370.

- TREADGOLD, W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- TRIGG, J.W., *Origen*, ECF, London – New York 2002.
- TROTTMANN, C., «À propos de la querelle avignonnaise de la vision béatifique: une réponse dominicaine au chancelier John Lutterell», *AHDL* 61 (1994) 263-301.
- , «Apports à la réflexion sur les fins dernières lors de la controverse de la vision béatifique déclenchée par Jean XXII», in J.A. AERTSEN – M. PICKAVE, ed., *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Fs. M. Pickavé, MM 29, Berlin 2002, 687-704.
- , «Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier», *MEFR* 105.1 (1993) 327-379.
- , *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, BEFAR 289, Rome 1995.
- , «Le context historique et doctrinel de la bulle Benedictus Deus», in C. TROTTMANN – A. DUNOUCH, *Benoît XII. La vision béatifique*, Paris 2009, 11-117.
- , «Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella scolastica», in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, ed., *Anima e corpo nella cultura mediavale*, Venezia 1999, 139-156.
- , «Vision béatifique et intuition d'un objet absent: des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée», *StMed* 34 (1993) 653-715.
- TROTTMANN, C. – DUNOUCH, A., *Benoît XII. La vision béatifique*, Paris 2009.
- TSIRPANLIS, C.N., *Mark Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of his Personality*, BKM 14, Thessaloniki 1974.
- , «Il decreto fiorentino di unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi», *Thesaurismata* 21 (1991) 43-88.
- , «John Eugenicus and the Council of Florence», *Byz* 48 (1978) 264-274.
- , «The Career and Political Views of Mark Eugenicus», *Byz* 44 (1974) 449-466.
- , «The Origenistic Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries», *Aug* 26 (1986) 175-186.
- TUILIER, A., «La mission à Byzance de Jean de Raguse, docteur de Sorbonne, et le rôle des Grecs dans la solution de la crise conciliaire», in *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, Paris 1979, 137-152.
- TULEJA, T.V., «Eugenius IV and the Crusade of Varna», *CHR* 35 (1949) 257-275.
- TURNER, C.J.G., «George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence», *JThS* 18 (1967) 83-103.

- , «The Career of George-Gennadius Scholarius», *Byz* 39 (1969) 420-465.
- UDAL'ZOVA, Z.V., «Bor'ba vizantijskikh partij na Florentijskom Sobore i rol' Vissariona Nikejskogo v zaključenii unii», *VV* 3 (1950) 106-132.
- , «Žyzn' i dejatel'nost Vissariona Nikejskogo», *VV* 37 (1976) 74-97.
- UTHEMANN, K.-H., «Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274)», *AHC* 13 (1981) 27-48.
- VACANDARD, E., «Confession du I^c au XIII^e siècle», in *DThC*, III.1, 838-894.
- VACANT, A., «Ange. IV. Angéologie de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs», in *DThC*, I.1, 1228-1248.
- VACCARO, A., *Il dogma del paradiso. Antefatti, dirrerenze semantiche, sinistre Interpretazioni*, SNTe 6, Roma 2005.
- VAILHE, S., «Calécas Manuel», in *DThC*, II.2, 1332-1333.
- VALOIS, N., *Le pape et le Concile (1414-1450)*, I-II, Paris 1909.
- VANCOURT, R., «Patriarcats», in *DThC*, XI.2, 2253-2297.
- VASILIEV, A.A., *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, I-II, Madison – London 1971.
- , «Il viaggio di Giovanni V Paleologo in Italia e l'unione di Roma del 1369», in *Studi bizantini e neoellenici*, III, Roma 1931, 153-192.
- VAST, H., *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV^e siècle*, Paris 1878.
- VERNET, F., «Lyon (II Concile œcuménique de)», in *DThC*, IX.1, 1374-1391.
- VILLER, M., «La question de l'union des Églises entre grecs et latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)», *RHE* 16 (1921) 266-305. 515-532; 17 (1922) 20-60.
- VITI, P., «Documenti sul Concilio di Firenze», in P. VITI, ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, II, BST 29, Firenze 1994, 933-947.
- , ed., *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989*, I-II, BST 29, Firenze 1994.
- VOGT, A., «Florence (Concile de)», in *DThC*, VI.1, 24-50.
- VÖLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, BHTh 7, Tübingen 1931.
- DE VOOGHT, P., «Le cardinal Cesarini et le concile de Constance», in A. FRANZEN – W. MÜLLER, ed., *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1964, 357-380.
- VORGRIMLER, H., «La lotta del cristiano con il peccato», in *MySal*, X, 415-556.
- , *Storia dell'Inferno*, Casale Monferrato 1995; orig. tedesco, *Geschichte der Hölle*, München, 1993.
- VRANIĆ, P., «Johannes von Ragusa im Ringen um die Teilnahme der Griechen am Basler Konzil», in R. BAÜMER, ed., *Synodus Beiträge zur*

- Konzilien – und allgemeinen Kirchengeschichte; Festschrift Walter Bandmüller*, Paderborn 1997, 469-481.
- DE VRIES, W., «Innozenz IV. (1243-1254) und der christliche Osten», *OS* 12 (1963) 115-131.
- WALSH, K., *A Fourteenth-century Scholar and Primate. Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford 1981.
- WARE, K., «God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction», *ECR* 7 (1975) 125-136.
- , «The Debate about Palamism», *ECR* 9 (1977) 45-63.
- WARSCHAUER, A., *Über die Quellen zur Geschichte des Florentiner Concils*, Paderborn 1891.
- WATANABE, M., «Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement, nad the Primacy of Rome», in G. CHRISTIANSON – T.M. IZBICKI – C.M. BELLITTO, ed., *The Church, the Council and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington 2008, 177-193.
- WHATLEY, G., «The uses of hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages», *Viator* 15 (1984) 25-63.
- WEAKLAND, J.E., «Pope John XXII and Beatific Vision Controversy», *AM* 9 (1968) 76-84.
- WENDLAND, H.-D., *Le Lettere ai Corinzi*, NT 7, Brescia 1978; orig. tedesco, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1968.
- WILLIAMS, R.D., «The Philosophical Structures of Palamism», *ECR* 9 (1977) 27-44.
- WIPPEL, J.W., «Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines», in T. HOFFMANN, ed., *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, BCCT 35, Leiden 2012, 45-78.
- WIRTH, P., «Zur Laufbahn des Verfassers der Apomnemoneumata über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz Silbestros Syropulos», *OS* 12 (1963) 64-65.
- WITHERINGTON III, B., *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995.
- WOLTER, H. – HOLSTEIN, H., *Lyon I et Lyon II*, HCO 7, Paris 1966.
- WOODHOUSE, C.W., *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellens*, Oxford 1986.
- YANNARAS, C., «The Distinction Between Essence and Energies. And Its Importance for Theology», *SVTQ* 19 (1975) 232-245.
- ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, SVigChr XLVI, Leiden – Boston – Köln 2000.
- ZANEMONETS, A.V., *Ioann Evgenik i pravoslavnoe soprotivlenie Florentiyskoy unii*, Sankt-Peterburg 2008.

- , «The Date and Address of John Eugenicos Logos Antirrheticos», *BySl* 70 (2012) 273-282.
- ZHISHMAN, J., *Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und römischen Kirche seit dem Anfange des XV. Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara*, Wien 1858.
- ZORZI, M., «Cenni sulla vita e sulla figura di Bessarione», in G. FIACCADORI, ed., *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della Mostra*, SR(N) 1, Napoli 1995, 1-19.

INDICE DEGLI AUTORI

- Agostino d'Ipbona: 126, 210, 234,
239, 243, 257, 287, 311-312
Alberigo G.: 101-103, 118, 336
Alberto Magno: 126
Allacci L.: 25
Alessandro di Hales: 126
Alexakis A.: 57-58, 103
Alexandre M.: 264, 287
Ambrogio di Milano: 287
Ambrosiaster: 253-255
Anastasio il Sinaita: 68-70, 128
Anastos M.V.: 166, 271-272
Andrea di Cesarea: 61-62, 301
Andrea di Escobar: 207-208
Andrea di Rodi: 159, 178-179, 181,
297, 307, 315, 321, 366
Andrea di Santacroce: 37, 165, 167-
168, 170, 183-184, 186-188,
271-273, 328, 331-332, 335
Andreeva M.A.: 138
Andronico II: 104, 107-109
Angold M.: 57-58, 116
Anselmo d'Aosta: 212
Arcudio P.: 23
Aristotele: 124, 283-284
Arranz M.: 202, 216, 332, 337, 345
Atenagora: 124
Auxentios bishop: 169
Baghos M.: 264
Balfour D.: 139-141, 145, 154
von Balthasar H.U.: 8, 14-16
Barclay J.M.G.: 246
Bardy G.: 66, 291
Bareille G.: 288
Barker J.M.: 138
Barth K.: 8, 10
Barlaam di Seminara: 117-118, 137
Barrois G.: 264, 291
Basileiades N.B.: 154, 169
Basilio di Cesarea: 72.74, 83, 116,
153, 199, 242, 268-260, 288,
310-311
Bathrellos D.: 31, 34, 139, 210
Baudrillart A.: 164
Baun J.: 72
Bazini H.: 139
Beck H.-G.: 43-44, 53-54, 57, 91,
137-140, 149, 154, 159, 169,
172, 174, 179, 290
Becker P.: 164
Beltrán de Heredia V.: 173
Bendinelli G.: 48
Benedetto XII: 132-136, 322, 335,
349
Benedetto XVI (Ratzinger J.): 8-9,
11-12, 15, 287, 348
Bernard P.: 62
Bernardo di Chiaravalle: 120-121,
124
Bernstein A.E.: 89
Bessarione di Nicea: 21, 38, 171-
172, 175-180, 191, 196, 210,

- 219-220, 234, 236-243, 252,
 256-257, 261.263-265, 271, 273-
 276, 279-281, 285-286, 288-292,
 357-359
 Bianca C.: 163
 Biedermann H.M.: 342
 Bigham S.: 72
 Bigio A.: 96
 Bilderback L.: 160
 Binder K.: 173
 Blancato: 9
 Blanchet M.-H.: 336-337, 341, 343,
 345
 Boff L.: 9-10, 15
 Bonaccorso di Bologna: 130
 Bonaventura da Bagnoregio: 126
 Boojamra J.L.: 137-138, 158.160
 Boros L.: 10, 15
 Bosch U.V.: 119, 137-138
 Botte B.: 202, 259-260
 Boularand E.: 271-273
 Bovon F.: 287
 Box B.G.H.: 62
 Bradshaw D.: 326
 Bray G.: 235, 252
 Bréhier L.: 101-102, 138-139, 147,
 172, 217, 337
 Brubaker L.: 72
 Bruni V.: 74-75, 83, 202, 260
 Bulgakov S.: 18-19
 Bulović I.: 202, 242, 280, 300, 304,
 307, 309-315, 318
 Bynum C.W.: 130
 Cammelli G.: 147
 Canart P.: 58
 Candal E.: 27, 30, 39, 170, 172-176,
 178-179, 181-185, 187-188, 190,
 206-208, 220, 221, 241-242,
 252, 397, 307, 316, 321, 323-
 325, 328, 331, 335
 Capizzi C.: 102
 Carpin A.: 78
 Castellucci E.: 8-10, 18
 Castelluccio G.: 264
 Cayre F.: 53
 Celora G.: 17
 Cesario di Arles: 233-236, 253
 Chadwick H.: 88
 Charles R.H.: 193
 Chenu M.-D.: 127
 Chitarin L.: 27, 171, 204-207, 235,
 240, 243-245, 315
 Chrétien A.: 157
 Christianson G.: 164
 Cipriani S.: 235, 246
 Cirillo di Alessandria: 73, 287
 Claramunt F.: 173
 Clark E.A.: 49, 291
 Clément O.: 112
 Clemente IV: 103-105, 107-109,
 190-191, 197, 333-334, 368-371
 Coccia A.: 172, 337
 Collins R.F.: 249
 Coluccia G.L.: 172
 Colzani G.: 8, 15
 Congar Y.: 27-28, 103, 118, 195,
 211, 215-216, 294
 Congourdeau M.-H.: 139
 Constas N.: 31-32, 71-72, 154, 169,
 171, 204, 206, 223, 288, 293,
 302, 307-310, 313-314, 316-320
 Conticello C.G.: 31, 146, 170
 Conticello V.: 31, 170
 Contos L.G.: 325-326
 Cornélis H.: 48
 Corsanego C.: 172
 Costanzo A.: 253-254
 Coulon R.: 159
 Courtney F.: 173
 Cremascoli G.: 243
 Crouzel H.: 48-49, 69, 291
 Cullmann O.: 9
 Dagron G.: 22, 43, 45, 53, 58-59, 62-
 63, 66, 68-69, 72, 74, 76, 84-85,
 87, 90, 102, 202-203, 299
 D'Ales A.: 26, 170, 193-195, 198-
 201, 205-206, 210-211, 220-226,
 228, 233, 237-240, 242, 244-

- 245, 252, 256, 263-265, 269-271, 274-276, 279, 281, 285-286, 290, 295-297, 305, 307, 318, 321
- Daley B.E.: 48, 61-62, 81, 115, 210, 234, 267-268
- Dalmaís I.-H.: 216
- Damaskinos P.: 158, 271
- Danczak A.: 9-11
- Daniélou J.: 48, 264
- Darrouzès J.: 24, 43, 102-103, 112-116, 159, 186, 324
- D'Ascìa L.: 172, 179
- Davis S.J.: 203
- De Bruyne L.: 259
- Decaluwe M.: 157, 160-164, 166
- Décarreaux J.: 35-38, 165-174, 175, 177, 181, 186, 188, 297, 315, 336-337
- Deiana G.: 62, 69
- Dekkers E.: 256
- Delacroix-Besnier C.: 58, 149, 159-161, 173
- Demacopoulos G.E.: 339
- Deman T.: 213
- Démétracopoulos J.A.: 315, 325-326, 339
- Dendrinós C.: 138-139, 332, 343, 345
- Dennis G.T.: 139
- Denzinger H.: 31, 107
- Derrett J.D.: 287
- Diamantopoulos A.N.: 35, 169
- Diekamp F.: 48, 61-62, 74, 203, 291
- Diener H.: 157
- van Dieten J.-L.: 35
- Dondaine A.: 22, 58-59, 61-63, 66, 71, 79, 82, 85-86, 91-93, 95, 103, 130
- Dondaine H.-F.: 92-93, 95-96, 251
- Douie D.: 120, 129
- Doroteo di Gaza: 201
- Dragas G.D.: 140
- Dräseke J.: 111, 169
- Dujčev I.: 186
- Dunouch A.: 120, 133-134
- Dupont J.: 290
- Dvornik F.: 166, 272
- Dyer G.J.: 77
- Dykmans M.: 60, 120, 122, 124-127, 129-131, 135, 142, 147
- Efthimiou M.B.: 87-88
- Eger H.: 243
- Ellis E.E.: 290
- Englezakis B.: 88
- Epifanio di Costanza: 258
- Erickson J.H.: 217
- Evans G.R.: 158
- Evdokimov P.: 17-18
- Everson S.: 124
- Evert-Kappesova/ Łódź H.: 101-102, 104, 111
- Every G.: 72-73, 320
- Eugenio IV: 157, 160-167, 331-333
- Fabris R.: 249
- Failler A.: 102, 104-105
- Fantino Vallaresso: 39, 165, 170, 186
- Fechner H.: 164
- Fedwick P.J.: 69, 76, 202
- Fee G.D.: 249
- Feret H.M.: 193
- Fink K.A.: 160
- Fitzmyer J.A.: 246, 287
- Florez G.: 229-230
- Florovský G.: 16-17, 325
- Foerster W.: 246
- Fohrer G.G.: 246
- Fozio di Costantinopoli: 43, 70, 144, 235, 318
- Franchi A.: 58, 102-104, 117
- Fraye-Griggs D.: 246
- Frommann T.: 35-37, 186
- Fyrigos A.: 131, 137
- Gahbauer F.H.: 271-272
- Galadza P.: 202
- Gallagher C.: 102
- Galtier P.: 212, 215, 227-230

- Garrigues J.-M.: 326
 Gaudel A.: 77
 Gay J.: 138
 Geanakoplos D.J.: 35-38, 101-103, 105, 111, 117-118, 158, 163, 166, 238
 Gennadio II (Giorgio) Scolario: 320
 Germano II di Costantinopoli: 54-55
 Getcha J.: 139
 Gianazza P.G.: 20, 204, 349
 Giannelli C.: 118, 137-138
 Gil I Ribas J.: 120, 123, 125, 129, 131-133
 Gilbert P.: 102
 Gill J.: 26-27, 35-38, 44, 54-55, 57-59, 87-88, 102-104, 111, 117, 119, 135, 138, 157-176, 178-179, 181-184, 186-188, 190, 219, 271-273, 289-290, 297, 321, 323, 325, 331, 336-338, 341-343, 345
 Giorgio Bardane: 21-22, 44-52, 60, 229, 290, 352
 Giorgio Pachimere: 101, 111-112, 117
 Giovanni V Paleologo: 138
 Giovanni XXII: 119-133
 Giovanni XI Beccos: 101, 108, 111, 117-118
 Giovanni Climaco: 73, 290, 314
 Giovanni Crisostomo: 62-65, 72, 80, 146, 153, 201, 204, 235-238, 241, 245-246, 280, 287, 301, 303, 310-314, 329
 Giovanni Damasceno: 21, 73-74, 81-82, 113, 116-117, 123, 131, 153, 198, 203, 208, 235, 258, 308-309, 340
 Giovanni Eugenio: 343-345
 Giovanni di Napoli: 128
 Giovanni di Ragusa: 157, 161, 163
 Giovanni di Segovia: 157, 160-164, 166
 Giovanni di Torquemada: 21, 38-39, 170, 173-174, 176, 186, 189, 220-222, 225, 237-240, 243-244, 256-257, 259, 265, 270-273, 275, 277-278, 280-283, 286-289, 291-292, 295-296, 328, 360-362
 Giuliano Cesarini: 38, 79, 163-164, 173-174, 187-195, 197, 210-212, 225, 233-234, 240, 249-255, 257-258, 260-262, 265, 269-271, 333, 354
 Giuseppe Briennio: 139, 147-149, 154, 248
 Giustino Filosofo: 62
 Gnilka J.: 80, 231-237, 239-246, 252
 Goldstein J.A.: 193
 Golitzin A.: 326
 Golubovich G.: 44, 57-58, 104
 Goullard J.: 102, 111, 139
 Gozzelino G.: 8
 Green J.B.: 287
 Gregorio Magno: 48, 77, 80, 83, 200, 210, 222, 239, 243, 255-256, 269, 287
 Gregorio III Mamme: 174, 339-341
 Gregorio di Nazianzo: 201, 275, 278, 302-304, 311
 Gregorio di Nissa: 77, 80-81, 94, 153, 181, 261-268, 287, 311-312
 Gregorio Palamas: 30, 315, 324-327, 335-336
 Gregory T.E.: 49, 291
 Greshake G.: 10, 14, 16
 Griffiths J.G.: 287
 Grillmeier A.: 49, 291
 Grondijs L.H.: 325
 Grumel V.: 57-58, 93, 101, 111-112, 117-118, 169-170, 215, 219, 228, 319
 Guiland R.: 346
 Guillaumont A.: 48, 291
 Guinot J.-N.: 252
 Gy P.-M.: 216
 Habra G.: 325

- Hackett J.: 87-88
 Halecki O.: 138, 158
 de Halleux A.: 28-30, 171-172, 178-179, 181-188, 190-192, 195, 202-203, 210-211, 216, 219, 220-228, 231-234, 236-246, 248-251, 253, 256, 263, 265-267, 270-273, 281-282, 285-286, 288-290, 295-302, 305, 307-311, 313-315, 318-319, 321, 324-326, 331, 334-336
 Harakas S.S.: 220
 Hardouin J.: 107-108
 Harissiadis C.: 201-202
 Haufe G.: 287
 Hawkes-Teeples S.: 139
 Healy N.J.: 15
 Hefele C.-J.: 35, 37-38, 101-102, 104, 111, 117, 161-166, 168-170, 177, 186-188, 217, 291
 Helmrath J.: 161
 Hill C.E.: 62, 69, 76
 von Hoeck J.-M.: 44, 74
 Hofmann G.: 26-27, 37-38, 103, 111, 118, 137, 157-158, 160, 162-171, 173-176, 180-191, 193-194, 207, 210-211, 221, 226, 237-238, 250-251, 258-259, 261, 265, 271-272, 277-278, 280, 282, 286, 289, 292, 297, 315, 324, 328, 331, 333-335, 337, 341-342, 354
 Hollander H.W.: 246
 Horst U.: 173
 Houdret J.-P.: 326
 Hussey J.M.: 57-58, 88, 102-104, 111, 119, 138
 Innocenzo IV: 87-90, 106
 Ioannidis N.: 139
 Ippolito di Roma: 69
 Ireneo di Lione: 62, 69, 124, 264
 Irmšcher J.: 169
 von Ivánka E.: 325
 Izbicki T.M.: 173, 271-272
 Jacob E.F.: 164
 Jaitner-Hahner U.: 39, 337
 James M.R.: 62
 Janin R.: 174
 Janssens J.: 259-260
 Jay P.: 233, 253
 Jedin H.: 173
 Jeremias J.: 68-69, 287
 Jordan M.D.: 91-93, 95
 Jorgenson J.: 30, 33-34, 171, 193-195, 210-211, 233-234, 250, 253, 255-258, 263-266, 268-269
 Journet C.: 214
 Jugie M.: 25-27, 35, 43, 58-59, 62, 66, 70-74, 82, 116, 137-139, 141-148, 152, 154, 170-171, 182, 196, 198-199, 201-204, 206, 216, 219, 221, 225-228, 237, 240, 271-272, 275, 285, 290, 292, 301, 314-316, 318-321, 323, 325, 327-329, 339, 341
 Kaeppli T.: 120, 128-129, 131
 Kallis A.: 342, 345
 Kalogeras N.: 169, 172
 Karayiannis V.: 326
 Kay R.: 166
 Keck D.: 288
 Keener C.S.: 246
 Kern C.: 325
 Kniazeff A.: 202
 Koch R.: 8
 Kolbaba T.M.: 137
 Kontouma V.: 298-299, 308-309, 313, 328
 Konzelmann H.: 246
 Korolevskij C.: 216
 Kovalevsky P.: 202
 Kreitzer L.: 287
 Kremer J.: 10
 Kuck D.W.: 246
 Kuhlmann J.: 178, 187, 312, 314, 326, 335-336, 339
 Kunzler M.: 139, 141, 145, 154, 178, 188, 309-310, 313-316

- Kurtz E.: 43
 Labowsky L.: 172, 337
 Lackner F.: 120
 Lадaria L.F.: 8, 87, 291
 Laiou A.E.: 119, 138
 Lanne E.: 72, 271-272, 334
 Larchet J.-C.: 20, 30-31, 44, 69, 71-73, 142-144, 171, 190, 196, 198-202, 204, 223, 233, 257, 259, 268, 274, 278, 280, 307, 318-319, 321, 326
 Laurent V.: 24, 35-37, 54, 112-116, 118, 159, 171, 174, 178, 186, 217, 343
 Lauritzen F.: 326
 Le Bachelet X.: 120, 122-124, 129-131
 Leclercq H.: 69, 203, 259
 Lederer S.: 173
 Le Goff J.: 24, 43-45, 47-50, 87-93, 95, 101-102, 105-107, 112-116, 210, 212, 215, 233-234, 253, 255, 259
 Le Guillou M.-J.: 326
 Lehmann M.: 101-102, 104, 111, 117
 Lehtipuu O.: 287
 Leidl A.: 158-162, 271-273
 Leontiades I.G.: 165
 Lévy A.: 326
 Ligier L.: 199, 216-217, 229
 Loch V.: 25, 141-142, 144, 150, 290
 Loenertz R.-G.: 44, 58, 111, 138-139, 147, 149-150, 154, 159, 172, 337
 van der Lof L.J.: 76, 287
 Longo A.A.: 186
 López Martínez N.: 173
 Lossky V.: 128, 135, 309
 Lozza G.: 81
 Ludlow M.: 49, 81, 264, 291
 Lunn-Rockliffe S.: 253
 Lusini G.: 172, 192
 Macé C.: 66, 299
 Madoz J.: 172
 Maggio S.: 259
 Magoulias H.J.: 88
 Maier A.: 120, 128
 Mamone K.: 169
 Mandonnet P.: 159
 Manna S.S.: 271
 Mansi J.D.: 58, 101, 107-109, 159, 165, 188, 217
 Mantzarides G.I.: 309, 326-327
 Manuele Caleca: 139, 149-153, 179
 Marco di Efeso: 21, 125, 172-175, 181, 195-207, 210, 218-220, 222-229, 231, 234, 236-237, 240-246, 250, 253, 256-257, 259-261, 263-269, 271, 274-277, 278-281, 284-293, 297-329, 337-341, 350, 355-356, 363-367
 Marella M.: 272
 Marot D.H.: 272
 Marshall I.H.: 287
 Martino V.: 158-160
 Masi G.: 48
 Massi P.: 173
 Maspero G.: 264
 Massimo il Confessore: 115, 267-268, 270, 311, 316, 325
 Mateo-Seco L.F.: 81
 Mattill A.J.: 287
 Maturi G.: 264
 Mazza E.: 216-217, 229-230
 McClain J.P.: 210
 Meersseman G.: 323
 de Meester P.: 202
 Méhat A.: 48
 Mena I di Costantinopoli: 291-292
 Mercati A.: 331
 Mercati G.: 139, 149, 172, 337
 Metzger B.M.: 62, 69
 Meuthen E.: 165
 Meyendorff J.: 57-58, 103, 137-138, 158, 168, 178, 192, 195, 204, 206, 211, 216, 248, 313, 326-327
 Meyer P.: 139

- Michaud E.: 264
 Michel A.: 23-24, 26-27, 43-44, 54, 74, 90, 105-107, 109, 144, 149-150, 152-153, 170, 173, 175, 181, 188, 195, 198-201, 206-207, 210, 212, 214-215, 219-225, 228, 230, 237, 239-240, 242-243, 247, 250-253, 255-257, 259, 261-262, 265, 268, 270, 271, 274-276, 279, 281-283, 285, 289-292, 297, 307, 315-316, 319-320, 334
 Michele VIII: 103-110, 190-191, 333-335, 368-371
 Michele Cerulario: 43
 Michele Glica: 71
 Michl J.: 288
 Miklosich F.: 108, 138
 Milikowsky C.: 69
 Mîrşanu D.-G.: 24, 43-44, 47, 54, 58-59, 63, 92, 102, 112
 Mohler L.: 37-38, 161, 172, 174, 178
 Mohrmann C.: 259-260
 Moioli G.: 8
 Mollat G.: 120
 Mollat du Jourdin M.: 101-102
 Mols R.: 164, 342
 Moltmann J.: 8, 15-16
 Moncelle P.: 157
 Mongiano E.: 164
 Moore E.: 48
 Moreira I.: 234
 Mösl S.: 168, 170
 Mosshammer A.A.: 264
 Moutsoulas E.D.: 326
 Mugnier M.: 161
 Müller G.: 48, 294
 Munitiz J.A.: 66
 Murphy F.X.: 172
 Nadal J.S.: 326
 Necipoğlu N.: 138
 Nédilow A.: 202
 Nedungatt G.: 117
 Niceforo l'Esicasta: 112-116
 Niceforo Gregora: 131
 Nichols A.: 37-38, 54, 271-272
 Nicol D.M.: 84, 101-104, 111-112, 116-118, 137-138, 158, 342, 345
 Nicozisin G.: 169
 Nicola Cabasila: 146-147
 Nicola di Crotone: 91-95, 251
 Niechaj M.: 202, 204
 Nikolasch F.: 216
 Nitrola A.: 8-12, 14-16, 77, 87, 89-90, 105-106, 120, 122, 125, 132-133, 193, 206, 215-216, 223, 235, 239, 241, 259, 294, 309, 326-327, 334
 Norris F.W.: 48, 267
 Ntedika J.: 194, 203, 210, 259-260
 Oakley F.: 164-165
 Ohme H.: 217
 Ombres R.: 23, 28, 39, 43, 64, 71, 89, 91, 94, 101, 105, 112, 171-172, 184, 187, 207-208, 212-214, 227-228, 256, 269-270
 Origene: 33, 48-49, 246, 264, 290-292
 Ostrogorsky G.: 119
 Ostroumoff I.N.: 35, 37, 170, 177
 Pagani M.P.: 139
 Palmieri A.: 43, 139, 154, 172, 248
 Pannenberg W.: 8, 15
 Pantaleone Diacono: 59-66, 71, 73-84, 126, 150-151, 231, 240, 248, 260, 262, 298, 353
 Paolo VI: 103
 Papadakis A.: 102-104, 111, 116-118, 345
 Papadogiannakis Y.: 71
 Papadopoulos-Kerameus A.: 169
 Paparozzi M.: 137
 Paris G.B.: 203
 Parrot A.: 260
 Paškin N.G.: 158, 160-161
 Pasquato O.: 104, 332
 Pastor L.: 164
 Patacsi G.: 139, 147, 159

- Patlagean E.: 44, 57-59, 72, 85, 88
 van de Paverd F.: 216-217
 Pears E.: 138
 Peri V.: 36, 168, 272
 Pesce L.: 161
 Petit L.: 26-27, 31, 38-39, 102, 111, 117, 139, 154, 169, 173, 175-176, 181, 189, 221, 273, 338, 354, 357, 360, 363, 366
 Petrà B.: 216-217, 264-265, 271
 Pétridès S.: 169, 341
 Phan P.C.: 10, 13, 15
 Phidas V.: 250
 Philippides M.: 342
 Pietras H.: 48, 264
 Pietro Lombardo: 214-215
 Pietrobelli M.: 9
 Piolanti A.: 43-44, 54, 93, 104
 Podskalsky G.: 49, 137, 179
 Pogodin A.: 30-31, 39, 169
 Polansky R.: 124
 Prados M.: 120
 Prestige L.: 62, 69
 Prinzivalli E.: 48
 Proaño Gil V.: 173
 Proch U.: 271-272
 (Pseudo-) Atanasio di Alessandria: 66-70, 77, 80, 82, 299-300
 (Pseudo-) Dionigi Areopagita: 82, 200-201, 205, 257, 278, 283, 309
 Quasten J.: 80
 Rabinowitz C.E.: 48
 Rahner K.: 10, 15-16, 19, 21
 Ramelli I.: 48, 80-81, 115, 264, 267-268, 291
 Ramonas A.: 18-19
 Rengstorf J.D.: 287
 Richard M.: 62, 66, 299
 Richardson C.M.: 166
 Rigo A.: 139-140, 147, 172, 178-179
 Rius-Camps J.: 48
 Rivière J.: 72
 Roberg B.: 101-104, 111, 116-117
 Rodríguez F.: 38, 170-171, 174
 Roncaglia M.: 21-22, 43-45, 47, 49, 52-54, 57-58, 101, 103, 104, 352
 Rondet H.: 216
 Roques R.: 211
 Rordorf W.: 203
 Rose S.: 19-20, 31, 72
 Rosell De Almeda C.: 201-202
 Rossé G.: 287
 Rossidou-Koutsou E.: 343-345
 van Rossum J.: 326
 Rouillard G.: 112
 Rouillard P.: 260
 Rowell G.: 202
 Rubio Navarro J.F.: 259
 Rücker A.: 201
 Ruini C.: 9, 11-12
 Runciman S.: 43, 117
 Russel N.: 326
 Russell E.: 139, 147
 Russo A.: 128
 Ryan M.A.: 158
 Sachs J.R.: 48-49, 81, 264, 291
 Sadov A.I.: 172, 175, 177
 Salaville S.: 343
 Salmona B.: 48, 264
 Sánches Vaquero J.: 43, 238
 Santiago Madrigal Terrazas J.: 161
 Sartori A.: 120, 123, 130-132
 Scazzoso P.: 326
 Schabel C.D.: 88
 Schmemann A.: 169, 178, 315
 Schmidt M.A.: 271
 Schoonenberg P.: 9
 Schrage W.: 246
 Schultze B.: 39, 168
 Schütz C.: 8
 Schwartz D.L.: 193
 Scourtis Gaddis C.: 349
 Shields C.: 124
 Sibilio V.: 158, 271
 Sieben H.J.: 57-58, 158, 160, 173
 Silvestro Siropolo (Syropoulos): 35-36, 59, 154, 158-160, 163, 165-

- 181, 186, 188, 190, 196, 297,
 307, 315, 323, 331-332, 336-338
 Simeone di Tessalonica: 139-147,
 151, 154, 206, 248, 290, 299,
 328
 Simonetti M.: 48, 291
 Sinkewicz R.E.: 137
 Sotomayor J.M.: 111
 Souarn R.: 101, 111
 Souter A.: 253
 Špidlík T.: 294
 Spiteris Y.: 111, 117, 139, 146-147,
 149, 154
 Stavrou M.: 57-58
 Stawrowsky A.: 292
 Stella P.T.: 120, 129
 Stieber J.W.: 157, 161-167
 Stiernon D.: 44, 54, 57, 102, 139,
 154, 168-170, 315, 326, 338
 Stockmann J.F.: 173
 Stone M.E.: 62, 69
 Stormon E.J.: 172, 178
 Strand A.A.: 164, 342
 Strika Z.: 161
 Stuiber A.: 259
 Sudmann S.: 164
 Tabarroni A.: 120, 126, 129-131,
 133
 Tadin M.: 173
 Taft R.F.: 146-147, 204, 206
 Talbot A.-M.: 53, 139, 343
 Tanghe D.A.: 229
 Taranto S.: 264
 Tàutu A.L.: 87, 103-111, 129-131,
 135-136, 190-191, 238, 371
 Tenace M.: 347-348
 Teodoro di Ciro: 79, 95, 235, 250-
 252
 Teofilo di Antiochia: 124
 Tertulliano: 124, 287
 Theiner A.: 107-108, 138
 Theodorou A.: 169
 Thiselton A.C.: 246
 Tinnefeld F.: 341, 345
 Tocanel P.: 171-172, 174-175, 182
 Tollefsen T.T.: 326
 Tomassetti G.: 107-108
 Tommaso d'Aquino: 79, 92-99, 126,
 192, 208-209, 212-214, 229,
 231, 243, 251, 262, 276-277,
 282-285, 288, 298
 Torrance A.: 326
 Tournebize F.: 135-136
 Treadgold W.: 117
 Trembelas P.N.: 217
 Trevijano Etcheverría R.M.: 48
 Trigg J.W.: 49, 291
 Trottmann C.: 120-121, 123, 126-
 127, 129-133
 Trumbower J.A.: 74, 203, 208
 Tsirpanlis C.N.: 20, 30, 35-36, 48,
 169, 171-172, 174, 177-178,
 215, 222, 226, 264, 288-289,
 291, 315, 332, 336, 338, 341-343
 Tuilier A.: 161
 Tuleja T.V.: 342
 Turner C.J.G.: 341, 345
 Tzamalikos P.: 48
 Udal'zova V.: 172, 175, 177, 179
 Umberto di Romans: 238
 Uthemann K.-H.: 102
 Vacandard E.: 216-217
 Vacant A.: 288
 Vaccaro A.: 120-125, 133-135
 Vailhé S.: 139
 Vallee S.: 72
 Valois N.: 161
 Vancourt R.: 272
 Vassiliadis N.P.: 72
 Vasiliev A.A.: 119, 138
 Vast H.: 172
 Velkovska E.: 146, 201-202, 204,
 260
 Vernet F.: 101, 104
 Viller M.: 101-102, 111, 118, 137-
 138, 154, 159, 238, 248
 Viti P.: 163

- Vlachos H.: 20, 30, 32, 72, 171-172,
175-177, 182, 184-186, 198-199,
204-205, 219, 234, 242, 245-
246, 250, 256, 274-276, 279,
285, 288, 291, 293, 299, 308,
320, 325, 328
- Vogt A.: 170, 188
- Vorglimler H.: 49, 230, 291
- Yölker W.: 48
- de Vooght P.: 164
- Vranić P.: 161
- de Vries W.: 58, 88
- Wainwright G.: 204
- Waleys T.: 129, 131
- Walsh K.: 120, 129-130, 135, 137,
164, 342
- Walter C.: 72
- Ware K.: 326
- Warschauer A.: 36
- Watanabe W.: 157, 160, 166
- Weakland J.E.: 120
- Wendland H.-D.: 249
- Whatley G.: 203
- Williams R.D.: 326
- Wippel J.W.: 288
- Wortley J.: 203
- Wirth P.: 35
- Witherington III B.: 246
- Wolter H.: 44, 102, 104, 109, 110-
111
- Woodhouse C.W.: 171
- Yannaras C.: 326
- Zachhuber J.: 264
- Zanemonets A.V.: 171, 343-345
- Zhishman J.: 159, 162
- Zorzi M.: 172, 337

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	7
1. L'attualità della questione escatologica	8
1.1 La svolta escatologica nella teologia occidentale	8
1.2 L'escatologia nella teologia ortodossa contemporanea	16
2. L'attualità della controversia sullo stato intermedio tra Oriente e Occidente	21
3. Le principali fonti documentarie delle dispute sul purgatorio al Concilio fiorentino	35

PARTE I: LA FASE INIZIALE DELLA CONTROVERSIA SULLA SORTE DEI DEFUNTI TRA OCCIDENTE ED ORIENTE (XIII – INIZIO DEL XV SEC.)

CAPITOLO I: <i>Il primo scontro tra cristiani occidentali e orientali riguardo la dottrina sul purgatorio</i>	43
1. La sorte dei defunti secondo Giorgio di Corfù	45
2. Frate Bartolomeo sul fuoco purgatorio	46
3. La dottrina sul fuoco purgatorio come variazione dell' <i>apocatastasi</i> di Origene	48
4. Lo sfondo principale della discussione sul purgatorio del 1231	50
5. Il significato delle dispute di Giorgio Bardane con i francescani	52
CAPITOLO II: <i>Gli «errori» escatologici dei bizantini secondo un trattato anonimo del 1252</i>	57
1. Breve <i>excursus</i> sul <i>Tractatus contra errores Graecorum</i>	58
2. La smentita «dell'insegnamento di Andrea di Cesarea»	59
2.1 La prova basata sulle <i>Homiliae in Epistolam ad Hebraeos</i> di Crisostomo	62
2.2 Il ruolo delle <i>Quaestiones ad Antiochum ducem</i> nella polemica	65
2.3 L'arte sacra bizantina nell'argomentazione del polemist	

latino	71
2.4 L'argomento liturgico contro «la dottrina di Andrea di Cesarea»	74
3. Le prove a favore della dottrina sul fuoco del purgatorio	76
3.1 La credenza dei latini nel limbo come «il terzo luogo»	77
3.2 «Il luogo del purgatorio». La 1Cor 3,11-15 come prova principale dei latini	78
3.3 Le autorità patristiche a favore della dottrina sul purgatorio	80
3.4 La <i>Lex orandi</i> dei bizantini e l'insegnamento sul purgatorio	83
4. L'importanza del <i>Tractatus contra errores Graecorum</i>	84
 CAPITOLO III: «L'atto di nascita dottrinale del purgatorio come luogo»	87
1. Lo sfondo storico della lettera <i>Sub catholicae professione</i>	87
2. La definizione del purgatorio di Innocenzo IV	88
 CAPITOLO IV: Tommaso d'Aquino contro gli «errori» dei greci circa la sorte dei defunti	91
1. Il <i>Libellus</i> di Nicola di Crotone – «un'accozzaglia di falsificazioni»	91
2. Il trattato <i>Contra errores Graecorum</i> di Tommaso d'Aquino	92
3. Gli «errori» escatologici dei greci secondo il <i>De rationibus fidei</i>	95
 CAPITOLO V: Il Concilio di Lione II (1274): «la divisione e non l'unione»	101
1. Le circostanze storiche dell'unione di Lione	102
2. La definizione sul purgatorio della <i>Professione di fede</i> di Michele Paleologo	104
3. Il destino dei giusti e dei peccatori secondo la <i>Professione di</i> <i>fede di Michele Paleologo</i>	109
4. La sorte dell'unione di Lione	110
4.1 La reazione della società bizantina. Il trattato <i>Processo</i> di Niceforo	111
4.2 Il fallimento dell'unione di Lione	116
 CAPITOLO VI: La controversia circa i sermoni di papa Giovanni XXII sulla visione beatifica nella prospettiva dei rapporti con i cristiani orientali	119
1. I punti principali del pensiero di Giovanni XXII sulla sorte dei defunti	120
2. La dottrina di papa Duèze come <i>error Graecorum</i>	126
3. La Costituzione <i>Benedictus Deus</i> e la credenza dei greci	131
 CAPITOLO VII: La polemica sulla sorte dei defunti alla vigilia del	

<i>Concilio fiorentino</i>	137
1. La ricerca di un'unione ecclesiale nel XIV secolo	137
2. La polemica di Simeone di Tessalonica con i latini sulla sorte degli «addormentati»	140
2.1 La commemorazione liturgica dei defunti	140
2.2 La critica della dottrina sul purgatorio	141
2.3 La dilazione della ricompensa piena per i morti	141
2.4 Lo stato intermedio dei peccatori: l'ade	143
2.5 La sorte dei giusti	144
2.6 Le preghiere della Chiesa per i santi	145
3. La dilazione della ricompensa dei defunti secondo Giuseppe Briennio	147
3.1 L'escatologia intermedia	147
3.2 Il destino degli uomini dopo il giudizio finale	148
4. Manuele Caleca in polemica <i>contro errores Graecorum</i> circa i novissimi	149
4.1 La posizione di Manuele Caleca sullo stato intermedio	150
4.2 La difesa della dottrina sul purgatorio	151
5. L'influsso del pensiero di Simeone di Tessalonica, Giuseppe Briennio e Manuele Caleca sui dibattiti al Concilio fiorentino	153

PARTE II: IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE: IL LUOGO DELLA
 PROCLAMAZIONE UFFICIALE DELLA DOTTRINA
 ESCATOLOGICA DELLA CHIESA BIZANTINA

CAPITOLO VIII: <i>Lo sfondo storico dei dibattiti sul purgatorio al Concilio d'unione</i>	157
1. I preliminari del Concilio di Ferrara-Firenze (1417-1437)	158
1.1 Martino V e «l'affaire» dell'unione ecclesiale	158
1.2 I negoziati per l'unione degli anni 1431-1437	160
1.3 La rottura tra Eugenio IV e l'assemblea di Basilea	163
2. La fase iniziale del Concilio di Ferrara	165
2.1 L'arrivo della delegazione bizantina	165
2.2 L'evoluzione della posizione personale di Eugenio IV	166
2.3 L'apertura solenne del Concilio d'unione	167
2.4 La preparazione delle discussioni	168
3. Lo svolgimento dei dibattiti sui temi escatologici	170
3.1 I momenti organizzativi delle dispute sul purgatorio	170
3.2 L'orazione del cardinale Giuliano Cesarini	172
3.3 La risposta dei greci al discorso di Cesarini	174
3.4 L'orazione di Giovanni di Torquemada. Il distacco tra i portavoce bizantini	176
3.5 La fase finale delle dispute sul purgatorio nel 1438	180
3.6 La formula comune dell'assemblea dei delegati greci	181

3.7 L'elaborazione della formula di concordia nel giugno 1439	183
---	-----

CAPITOLO IX: <i>Analisi teologico-dottrinale delle dispute sul purgatorio al Concilio fiorentino</i>	189
--	-----

1. Il documento programmatico delle dispute	189
2. La pratica ecclesiale di pregare per i defunti	193
2.1 Il primo argomento di Cesarini: la 2 Mac 12,46	193
2.2 Il quarto argomento cesariniano	194
2.3 La mitigazione delle sofferenze delle anime trattenute nell'ade	197
2.4 L'effetto delle intercessioni dei vivi sulla sorte dei «medi»	200
2.5 La credenza nella liberazione dall'ade	201
2.6 Se la Chiesa prega per i beati? La posizione dell'Efesino	204
2.7 La possibile risposta dei latini	207
3. La questione della soddisfazione per i peccati come punto cruciale delle dispute	209
3.1 La giustizia divina esige la soddisfazione con il fuoco purgatorio	210
3.2 La dottrina sulla soddisfazione degli scolastici medievali	211
3.3 Lo sfondo principale dei dibattiti sul purgatorio	215
3.4 L'amore divino per gli uomini	218
3.5 Giovanni di Torquemada sulla colpa e sul reato della pena	220
3.6 La possibilità del perdono dei peccati dopo la morte	224
3.7 La pratica delle epitimie dell'Oriente	226
3.8 Il riassunto delle dispute sull'argomento concernente la giustizia divina	230
4. La 1Cor 3,10-15 insegna la dottrina sul purgatorio?	231
4.1 La terza prova del cardinale Cesarini: la 1Cor 3,10-15	232
4.2 L'esegesi dei bizantini del passo della 1Cor 3,10-15	234
4.3 Chi è più grande: Giovanni Crisostomo o Agostino?	236
4.4 Le divergenti interpretazioni del verbo σωθήσεται	238
4.5 L'espressione «quel giorno» nella 1Cor 3,10-15	241
5. Il ruolo dei testi patristici nei dibattiti sugli <i>eschata</i> nel 1438	246
5.1 L'importanza delle prove patristiche per il teologare dei greci	247
5.2 La sesta prova di Cesarini: un florilegio patristico	249
5.3 Una citazione falsa attribuita a Teodoreto di Ciro	250
5.4 I dibattiti sui testi dei padri latini	252
5.5 Le autorità patristiche greche	257
5.6 «Meglio onorarlo nel silenzio»	261
6. L'autorità della Chiesa romana	269
6.1 Il quinto argomento cesariniano	269
6.2 Due modelli ecclesiologici a confronto	271
7. I dieci argomenti dei bizantini contro la dottrina sul purgatorio	273
7.1 Il primo e il secondo argomento	275
7.2 La negazione basata sulla dottrina sulla visione beatifica	279

7.3 L'immutabilità della volontà dei morti	280
7.4 La parabola del povero Lazzaro e del ricco epulone	285
7.5 Come l'anima immateriale può soffrire la pena del fuoco materiale?	287
7.6 La somiglianza della dottrina sul fuoco purgatorio con l'insegnamento di Origene	289
7.7 La proposta di una formula di compromesso	292
CAPITOLO X: <i>La fede dei bizantini riguardo alla sorte dei defunti secondo Marco di Efeso</i>	295
1. La sfida di Giovanni di Torquemada	295
2. La dilazione della ricompensa dei defunti fino all'ultimo giudizio	297
2.1 La definizione del metropolita Marco dello stato intermedio	297
2.2 La prova principale a favore della dottrina sulla dilazione della ricompensa	299
2.3 Gli argomenti scritturistici	300
2.4 Gli argomenti patristici	302
2.5 Il riassunto delle prove sulla dilazione della retribuzione	304
3. La beatitudine dei giusti	306
3.1 La descrizione dello stato dei beati	306
3.2 Il cielo come luogo di Dio	307
3.3 La visione beatifica	309
3.4 Il Regno dei cieli e degli «ineffabili beni»	315
4. Il destino degli empi	317
5. Lo stato delle anime dei «medi»	319
5.1 I modi di espiazione delle colpe dopo la morte	319
5.2 Le pene delle anime dei «medi»	320
6. La posizione di Marco d'Efeso e il magistero della Chiesa romana	322
7. I discorsi dell'Efesino sulla sorte dei defunti: la dottrina corrente della Chiesa bizantina o la posizione personale di un teologo?	323
CAPITOLO XI: <i>Il Decreto Laetentur caeli. Il fallimento dell'unione fiorentina</i>	331
1. La Bolla <i>Laetentur caeli</i> a proposito dei novissimi	331
2. Un'unione di breve durata	336
CONCLUSIONE	347
APPENDICE	351
SIGLE E ABBREVIAZIONI	373
BIBLIOGRAFIA	387
INDICE DEGLI AUTORI	451
INDICE GENERALE	461

«ANALECTA OSBM» – «ЗАПИСКИ ЧСВВ»

СЕКЦІЯ І: ПРАЦІ – SECTIO I: OPERA

1. WOJNAR M., *De Regimine Basilianorum Ruthenorum*. Romae 1949, pp. XX + 218.
2. SOLOWIJ M., *De Reformatione Liturgica H. Lisowski (1784-1809)*. Romae 1950, pp. XI + 128.
3. WOJNAR M., *De Capitulis Basilianorum*. Romae 1954, pp. XVI-I-204.
4. НАЗАРКО І., *Св. Володимир В. – Володар і Христитель Руси-України (960 – 1015)*. Рим 1954, стор. XXXII + 229. (*Saint Vladimir the Great – Ruler and Baptizer of Rus-Ukraine*).
5. НАГАСВСЬКИЙ І., *Кирило-Методіївське Християнство в Русі-Україні*. Рим 1954, стор. XVIII + 178. (*Cyril-Methodius Christianity in Rus-Ukraine*).
6. СОНЕВИЦЬКИЙ Л., *Український Єпископат Перемиської і Холмської Єпархій XV-XVI ст.* Рим 1955, стор. 108. (*Ukrainian Episcopate of the Peremyshl and Cholm Eparchies in the XV-XVI centuries*).
7. РЕКАР BASIL, *De Ereptione Canonica Eparchiae Mukacoviensis (1771)*. Romae 1956, pp. 136.
8. HOLOWACKYJ R., OSBM, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601-1621)*. Romae 1957, pp. XIV + 158.
9. WOJNAR M., OSBM, *De Protoarchimandrita Basilianorum 1617-1804*. Romae 1958, pp. XXV + 298.
10. BARAN A., *Metropolis Kioviensis et Eparchia Mukacoviensis*. Romae 1960, pp. XII + 112.
11. BILANYCH I., *Synodus Zamostiona a. 1720*. Romae 1960, pp. XVI + 128.
12. STASIW M., *Metropolia Haliciensis (eius historia et iuridica forma)*. Romae 1960, pp. XVIII + 240.
13. НАЗАРКО І., *Київські і Галицькі Митрополити*. Бібліографічні Нариси (1590-1960). Рим 1962, ст. XVIII + 272. (*Metropolitans of Kiev and Halyc*).
14. JOUBEIR A., *La notion canonique de rite*. Romae 1961, pp. XII+ 104.
15. LOZOVEI P., *De Metropolitaram Kioviensium potestate (988-1596)*. Romae 1962, pp. XXII + 140.
16. WIWCARUK S., *De Synodo provinciali Berestensi a. 1765 non celebrata*. Romae 1963, pp. XII + 170.
17. PATRYLO I., *Archiepiscopi – Metropolitani Kievo-Halicienses (attentis praescriptis M.P. «Cleri sanctitati»)*. Romae 1962, pp. XVI + 142.
18. BARAN A., *Eparchia Maramorosiensis eiusque unio*. Romae 1962, pp. XII + 108.
19. ПОЛОНСЬКА-ВАСИЛЕНКО Н., *Історичні підвалини УАПЦ*. Рим 1964, стор. 120. (*Historical background of the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church*).
20. СОЛОВІЙ М., *Божественна Літургія. Історія-Розвиток-Пояснення*. Рим 1964, стор. XIV + 422. (*Divine Liturgy. History, Evolution and Commentary*).
21. МУЧАЛСЬКИЙ А., *«Liber de Fide» Pseudo-Nathanaëlis. Fontes et Analysis*. Romae 1967, pp. 150.

22. ПЕКАР А., *Нариси історії Церкви Закарпаття*, т. I. Рим 1967, стор. 242. (*Outline of Church History in Transcarpathia*, vol. I).
23. СИМУ J., *De figura iuridica Archiepiscopi maioris in iure canonico orientali vigenti*. Romae 1967, pp. 224.
24. ГАЈЕЦЬ G. – БАРАН А., *The Cossacks in the Thirty Years War*, vol. I. Rome 1969, pp. 140.
25. ДУХНОВИЧ А., *The History of the Eparchy of Prjašev*. Romae 1971, pp. VIII + 102.
26. МУДРИЙ S., *De Transitu ad Alium Ritum*. (A Byz.-Ucraino ad Latinum). Rome 1973, pp. XXIV + 182.
27. ВЛАЖЕЈОВСЬКИЙ D., *De Potestate Metropolitanarum Kioviensium in Clerum Regularem (1595-1805)*. Romae 1973, pp. 196.
28. ТРЕМБИЦЬКИЙ В., *Український Державний Гімн та укр. патріотичні пісні*. Н. Йорк – Рим 1973, стор. 120+11. (*Ukrainian Anthem and other Patriotic Songs*).
29. ВЛАЖЕЈОВСЬКИЙ D., *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminary of Lviv 1665-1784*. Rome 1975, pp. XXVII + 280.
30. ГЛИНКА А., *Metr. di Lviv Gr. Jachytovuč ed il suo tempo*. Roma 1974, pp. XXXVII + 368.
31. КУПРАНЕЦЬ О., *Православна Церква в міжвоєнній Польщі 1918-1939*. Рим 1974, стор. XXI + 234. (*The Orthodox Church in Poland in the Period between the War 1918-1939*).
32. КУПРАНЕЦЬ О., *Духовне Вогнище на Скитальщині (Українська Католицька Духовна Семінарія Гіриберт-Кулемборґ)*. Торонто 1975, стор. 206. (*A Hearth Away From Home: The Ukrainian Catholic Seminary in Hirschberg-Culemburg*).
33. ПАТРИЛО I., *Джерела і Бібліографія Історії Української Церкви*. Рим 1975, стор. XII + 376. (*Fontes et Bibliographia Historiae Ecclesiae Ucrainae*).
34. ГЛИНКА I., *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm (Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa)*. Roma 1975, pp. 274.
35. КУПРАНЕЦЬ О., *Походження назви «Русь» у Хроніці Руської Землі Гванінуса з 1611 р.* Торонто 1978, стор. 296. (*The origin of the name «Rus'» in «The cronicle of the land of «Rus» by A. Gwagninus of 1611*).
- 36-37. СОЛОВІЙ М. М., *Мелетій Смотрицький – як письменник*, т. I-II, Торонто 1977-78. (*Meletius Smotryckij – and his writings*).
38. БАЛИК Б., *Інокентій I. Винницький, єпископ Перемишльський, Самбірський і Сяноцький (1680-1700)*. Рим 1978, стор. XXIV + 385. (*I. Wpnyckij, episcopus Premisliensis... 1680-1700*).
39. ФЕДЮК Л. Й., *Святий Василій Великий і Християнське Аскетичне Життя*, Рим-Торонто 1978, стор. 230. (*St. Basil the Great and the Christian Ascetic Life*).
40. ВАВРИК М. М., *Нарис розвитку і стану Василіянського Чина XVII-XX ст.* Рим 1979, стор. XXIV + 218, + мапа. (*Evolutionis Ordinis Basiliani s. XVII-XX delineatio*).

41. КОРЧАГІН К., *Карне право Української Католицької Церкви. Історично-юридичний нарис*. Рим 1981, стор. XVIII + 148. (*Jus poenale Ecclesiae Ucraino-Catholicae*).
42. BARAN A. – GAJECKY G., *The Cossaks in the Thirty Years War, vol. II (1625-1648)*. Rome 1983, pp. 124.
43. BŁAŻEJOWSKYJ D., *Byzantine Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of central and western Europe (1576-1983)*. Rome 1984.
44. ДЖУДЖАР Юрій, *Католицька Церква візантійсько-слов'янського обряду в Югославії (історично-юридична праця)*. Рим 1987, стор. 200. (*La Chiesa di Rito Bizantino-slavo in Jugoslavia*)
45. BŁAŻEJOWSKYJ D., *Schematism of the Ukrainian Catholic Church (a Survey of the Church in Diaspora)*. Rome 1988, pp. 1318.
46. ПАТРИЛО І., *Джерела і бібліографія історії Української Церкви, том II*. Рим 1988, стор. VI + 330. (*Fontes et Bibliographia Historiae Ecclesiae Ucrainae, vol. II*).
47. HUCULAK L., *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of the Union with Rome (1596-1839)*. Rome 1990.
48. *Нарис Історії Василіанського Чину – св. Йосафата*. Рим 1992, стор. 640. (*A Sketch of the History of Basilian Order – of Saint Josaphat*)
49. ПАТРИЛО І., *Джерела і бібліографія історії Української Церкви, том III*. Рим 1995, стор. VIII + 334. (*Fontes et Bibliographia Historiae Ecclesiae Ucrainae, vol. III*).
50. ПЕКАР А., *Нариси історії Церкви Закарпаття, том II: Внутрішня історія*. Львів – Рим 1997, стор. 492. (*Outline of Church History in Transcarpathia, vol. II*).
51. BŁAŻEJOWSKYJ D., *Historical šematism of the Eparchy of Stanislaviv from its establishment until the outbreak of World War, (1885-1938)*. Lviv 2002, pp. 450
52. ВАВЖОНЕК М., *Екуменічна діяльність митрополита Андрія Шептицького в Україні та Росії*. Рим 2006, стор.230. (*The Ecumenical Activity of Metropolitan Scheptytsky in Ukraine and Russia*).
53. VASILIAUSKIENĖ A., *Vasilijaus Zinko studija «Sesuo Rafaila»: istorinis biografinis kontekstas, moksliniai komentarai ir teologinė terminologija*. Roma 2014, pp. 680.
54. ТРОФИМОВ P.D., *I dibattiti sul fuoco purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze (1438–1439) come culmine della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente*. Roma 2015, pp. 465.

cjm, 25.03.2021

