

Eusebio di Cesarea, *Dimostrazione evangelica*, introduzione, traduzione e note di PAOLO CARRARA, Milano, Paoline, 2000 (Lecture cristiane del primo millennio, 29). Un vol. di pp. 880.

Si tratta della prima traduzione moderna di una tra le più significative opere del vescovo di Cesarea, se si fa eccezione di quella inglese di W.J. Ferrar, risalente agli anni venti del secolo scorso (*The proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea*, Society for Promoting Christian Knowledge, 2 voll., London-NewYork 1920), che presenta però più un andamento parafrastico che vera e propria aderenza al testo (cf. le informazioni al proposito fornite da J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden*, De Gruyter, Berlin-NewYork 1999 [Patristische Texten und Studien, 49], p. 33 n. 20). Non altrettanto si può dire della traduzione qui presentata, che nella sua fedeltà risulta ben scorrevole, sia pure dovendo misurarsi con un'opera che per la sua stessa natura compilatoria e per la sua lunga gestazione presenta un andamento stilistico sussultorio e discontinuo. Prima di ogni altra considerazione, la *Dimostrazione evangelica* eusebiana ci permette di entrare, in una qualche misura, nell'officina stessa dell'erudito vescovo di Cesarea. Infatti, quest'opera si colloca nel solco ormai consolidato di una tradizione che, vedendo negli avvenimenti decisivi della vicenda di Cristo il compimento delle profezie veterotestamentarie, si concentra nel commento di passi scelti della Scrittura, illustrati con dovizia di particolari e infinite ramificazioni argomentative e dimostrative a sostegno, appunto, della tesi cristiana. Quindi, una sorta di raccolte di schede e materiali, a partire da *loci biblici* (i cosiddetti *testimonia*), che vediamo ricomparire di volta in volta nelle altre opere eusebiane, esegetiche, dottrinali, ma anche storiche e politiche.

Più in generale, la *Dimostrazione* si colloca accanto all'altra, grande opera apologetica di Eusebio, la *Preparazione evangelica*, diretta a convincere i pagani, attraverso l'accumulo di testimonianze storico-letterarie, della superiorità ed anteriorità della tradizione pubblica, cui anche i cristiani si rifanno, rispetto alla tradizione filosofico-religiosa greca; a sua volta, la *Dimostrazione*,

come visto, avrebbe dovuto regolare i conti con il giudaismo, rimasto sordo, all'incirca a far tempo da Mosé, agli ammonimenti e agli insegnamenti di Dio, sino addirittura al misconoscimento del Messia. Tuttavia, come opportunamente nota il curatore nella sua introduzione, la mancanza di qualsivoglia appello alla conversione degli ebrei, considerati ormai alla stregua di un residuale elemento privo di futuro, fa sorgere il sospetto che anche in questo caso i veri interlocutori siano i sudditi dell'impero romano, cui mostrare che quelle profezie così valorizzate dalla *Preparazione* si erano veramente compiute nel particolare congiungimento postcostantiniano di chiesa ed impero. Sulle orme di una tradizione che muoveva da Melitone di Sardi, Eusebio non esita a rimarcare il sincronismo tra avvento di Cristo e monarchia di Augusto, come pure ad affermare esplicitamente la presenza di Dio a fianco delle truppe romane nell'assedio di Gerusalemme del 70; la chiesa universale segnerebbe la fine del particolarismo culturale giudaico, così come l'universalismo dell'impero avrebbe posto termine alla sua sussistenza politica.

In relazione a questa impostazione di fondo mi sembra opportuno evidenziare un punto di vista problematico su un aspetto particolare dell'introduzione. Come noto, Eusebio è un tramite decisivo per la prosecuzione dell'eredità origeniana nel cristianesimo, così come uno degli attori significativi, anche se perdenti, nella disputa sull'arianesimo. Ora, se giustamente Carrara mostra le divergenze in tema di cristologia tra Eusebio e Origene, in specie relative al problema dell'anima umana del Logos incarnato su cui il vescovo di Cesarea si mostra molto meno audace del maestro alessandrino, mi pare tenda ad attenuare i potenziali punti di convergenza tra Eusebio e Ario, spiegando l'appoggio fornito alle posizioni di quest'ultimo al Concilio di Nicea «più con motivi di politica ecclesiastica che sulla base di una vera accettazione delle tesi del presbitero alessandrino» (p. 93), sino addirittura a concludere, a proposito delle aporie dello schema logos/carne della cristologia eusebiana e del comparirvi di prospettive più aperte in direzione della piena umanità del verbo incarnato: «Si apre la strada, qui come in tanti altri spunti della cristologia dell'inizio del secolo IV, al re-



cupero del più antico e tradizionale annuncio cristiano, anzi del nucleo stesso del *kerygma*, ripensato entro i termini di una cristologia che si andava proponendo in maniera, potremmo dire, più scientifica e filosoficamente organizzata» (p. 102).

Ebbene, credo che sull'impostazione della cristologia di Eusebio operi decisamente una curvatura politica, legata al problema della rappresentabilità del divino. Non è un caso che nella teologia eusebiana abbia un peso decisivo il tema delle teofanie, cui il vescovo di Cesarea dedicherà uno specifico trattato: in stretto parallelo alle teofanie veterotestamentarie, la *Laus Constantini* si incentra sull'idea che nella sua vita 'pia' Costantino ha realizzato «l'immagine sulla terra del Logos divino, venendo in questo modo a rappresentare l'incarnazione visibile del principio di unità e di governo della chiesa in terra» (così lo stesso Carrara, p. 21). Ora, per Origene, la funzione del Logos ad ogni livello era di tipo mediatrice, non rappresentativa: la rappresentazione dell'irrepresentabile per definizione, cioè proprio dell'unicità di Dio, è al di fuori della prospettiva teologica e cristologica del maestro alessandrino; per Eusebio, invece, proprio le problematiche dell'unità del potere e della rappresentazione dell'unità politica determinano uno statuto, per il Logos, oggettivamente indirizzato al subordinazionismo ariano: chi rappresenta deve risultare ontologicamente distinto dal rappresentato, pena l'assenza stessa di rappresentazione. A mio avviso, è su questo scoglio teologico-politico che si infrange non solo la cristologia, bensì l'intero impianto della teologia eusebiana, troppo legata alla — impossibile — conciliazione con la fattualità storica, motore ultimo dell'intrapresa del vescovo di Cesarea, per poter conservare la salda e geniale impostazione spirituale del cristianesimo alessandrino.

MARCO RIZZI

GIANCARLO BRUNI, *Pasqua primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio di Brescia*, Roma, Edizioni «Marianum», 2000 (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum, 55). Un vol. di pp. 183.

Gaudenzio fu uno dei primi vescovi di Brescia (tra il 390 e il 410 circa), scelto e quasi a forza ordinato da Ambrogio di Milano nell'ambito della strategia volta a collocare nelle sedi vescovili del Nord Italia ecclesiastici di provata fede nicena contro gli ultimi rigurgiti dell'arianesimo in Occidente. Di lui ci sarebbe forse giunto poco o nulla, se non fosse per una di quelle circostanze fortuite cui non raramente dobbiamo preziose vestigia del passato: un funzionario imperiale, un certo Benevolo, confinato dalla capitale Milano a Brescia per non aver voluto assecondare la politica filoariana dell'imperatrice Giustina, non aveva potuto presenziare, a causa di un'indisposizione, ai riti della Settimana santa. Ecco dunque che Gaudenzio, su sua richiesta, gli invia la trascrizione dei sermoni che il vescovo aveva tenuto durante le celebrazioni dal Giovedì santo alla Domenica di resurrezione. Si tratta di 10 sermoni pasquali di singolare unità e continuità di sviluppo tematico, incentrati come sono sull'interpretazione tipologica e allegorica del capitolo 12 dell'*Esodo*, testo fondante l'antica Pasqua giudaica e perno della più antica omiletica pasquale cristiana. Il ciclo di omelie di Gaudenzio è importante anche per la storia della liturgia, perché ci permette di intuire i diversi momenti rituali, ai quali viene adattata la catechesi del vescovo, che distingue esplicitamente tra la predicazione rivolta a tutto il popolo, compresi i catecumeni, e l'istruzione più elevata (e protetta dalla *disciplina arcani*) riservata ai battezzati e alla quale sono infine ammessi i 'neofiti', che proprio a Pasqua hanno ricevuto il battesimo e stanno appunto perfezionando l'iniziazione cristiana. Gaudenzio, come la critica ha facilmente riconosciuto, non è un originale pensatore né un grande scrittore, né probabilmente presumeva di esserlo (si ricordi l'occasionalità della redazione scritta dei suoi sermoni). In lui abbiamo, dunque, l'espressione (certo, al suo livello migliore) del tipico pastore e uomo di chiesa di un'età — a partire dagli ultimi decenni del IV secolo — in cui la fisionomia della vita civile e religiosa sempre più si precisa come quella di una *societas christiana* e in cui il vescovo si va imponendo tra i maggiori come figura di riferimento e patrono del nuovo assetto della società tardoantica.