R 48979

APOCRIFI
DEL
NUOVO TESTAMENTO

A CURA DI

LUIGI MORALDI

Volume primo

DIP. di Studi classici e cristiani
9025991
UNIVERSITA' DI BARI

Torino 1971

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Il termine « apocrifo » designava una volta quei libri che erano destinati ad una cerchia particolare di lettori, agli iniziati di una qualche corrente di pensiero, un po' come erano ad es. presso i Romani i *libri sibillini* e lo *ius pontificum*. Ma da un certo periodo i cristiani se ne servirono per designare scritti sospetti di eresia, non conformi all'insegnamento ufficiale e quindi, in generale, poco raccomandabili anzi da escludere non solo dalla lettura liturgica, ma anche dalle mani dei fedeli.

Come si sia giunti a questo significato, in quale senso preciso noi lo prendiamo, quali siano le prime testimonianze a noi giunte di questa letteratura apocrifa, quali le sue caratteristiche, la sua importanza, come siano sorte e si siano sviluppate le raccolte di apocrifi e gli studi ad essi dedicati, infine, quali sono i criteri che ho seguito in questa ampia edizione, sono altrettanti argomenti che costituiscono il necessario oggetto di queste prime pagine.

1. *Libri canonici e libri apocrifi.*

Per i greci il termine κανῶν, donde il nostro sostantivo « canone » e l'aggettivo « canonico » designa la norma, la forma perfetta, lo scopo prefisso, la misura, il criterio per giudicare, misurare ecc. ogni cosa. Vi è qui qualcosa di caratteristicamente greco: nel mondo c'è un ordine, una misura, una bellezza; quest'ideale e questa perfezione, distribuiti in modi diversi e proporzionati allo loro natura, si riscontrano in grado diverso in ogni essere. Si parlava dunque di canoni della musica, dell'arte, della letteratura, ecc. ed Epitteto scrisse che

filosofare non è altro che ricercare e stabilire i canoni filosofici, cioè le regole fondamentali per il retto uso della libertà (*Diss.*, 2, 11, 24).

In questo senso di norma di retto giudizio e regola di vita il termine canone ebbe un ulteriore sviluppo nella Chiesa dei primi secoli. Fin dal principio infatti del suo sviluppo e diffusione, nella necessaria varietà, si sentì il bisogno dell'unità: erano indispensabili unitarie norme dottrinali e morali [1]. Più di una volta e in diversi luoghi capitò che quanto finora era ritenuto giusto, e cioè cristiano, fosse poi giudicato eretico e quindi da rifiutare. Si diede dunque un κανῶν che designava le norme fondamentali obbligatorie per tutti coloro che professavano la fede cristiana. Si tratta del *canone della verità* che abbraccia le verità fondamentali della predicazione della Chiesa; del *canone della fede* che indica le verità essenziali da credere; del *canone della Chiesa* o *canone ecclesiastico*, che comprende i due precedenti designando l'insegnamento e la vita cristiana. Nella Chiesa primitiva il *canone* è così la norma in base alla quale si giudica ogni cosa, e *canonizzare* equivale a riconoscere come parte integrante di questa norma, e per il cristiano dei primi secoli l'aggettivo *canonico* equivaleva, in pratica, a santo, divino, senza errore determinante [2]. L'ultimo passo di questo sviluppo semantico ci giunge per la prima volta verso l'anno 360 dall'art. 59 del sinodo di Laodicea che vieta di leggere in chiesa salmi e libri che non siano canonici: i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento dalla metà del I sec. costituiscono un insieme detto *canone*, termine che divenne presto sinonimo di Bibbia. È questo un processo molto logico in quanto trattandosi di libri, ai quali è riconosciuta l'origine divina, costituiscono la norma della fede e della vita: per cui l'equivalenza asserita da qualcuno tra *canone* (biblico) ed « elenco » è falsa, mancando a quest'ultimo termine il

1. Nel Nuovo Testamento il termine κανῶν si legge quattro volte: nel primo testo è da tutti riconosciuto il classico senso greco di « norma di giudizio - di vita » (*Gal.*, 6, 15-16); mentre negli altri tre (2 *Cor.*, 10, 13-16) è spesso dato un senso alquanto peregrino, designerebbe cioè la « regione della sua attività missionaria », ma contro questa interpretazione si sono giustamente ribellati H. W. Beyer (*a. c.*, 603 seg.), E. Käsemann (« ZNW », XLI, 1942, pp. 33-35) e Kümmel (*Handbuch zum NT*, 1960, p. 209) rivendicando anche qui il significato di « norma di giudizio ».

2. Cfr. A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 7ª ed., 1931, p. 555. Sant'Agostino scrisse: *Apocryphae (scripturae) noncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus* (*De civit. Dei*, 15, 23, 4) rilevando così un significato che ebbe una vasta diffusione, e cioè « testo di origine poco chiara ».

valore normativo che è essenziale al termine greco κανῶν e costituisce il motivo della scelta.

Al canone vennero contrapposti gli *apocrifi*, cioè quegli scritti che dalla Chiesa non furono « canonizzati ». Ma questo non è un termine che si sia imposto molto presto, è anzi abbastanza recente; inizialmente i libri che oggi chiamiamo apocrifi erano detti « non canonici », « dubbi », « contestati », « libri che non si possono leggere in chiesa », « libri permessi ai catecumeni », ecc.

Qualche studioso ha pensato che ἀπόκρυφος sia la traduzione del termine ebraico *gānûz*, che designa i libri esclusi dalla lettura liturgica, ma è molto più probabile che il termine facesse parte della terminologia gnostica pagana. Esso significa qualcosa che « è tenuto nascosto a causa della sua preziosità » o « a causa del suo contenuto riprovevole » e, più tardi, « di origine ignota ». È noto che gli gnostici avevano una dottrina segreta, libri esoterici, criptogrammi, ecc. e che vi era la tendenza a collegare la filosofia greca a scritti antichi del Vicino Oriente detti appunto ἀπόκρυφα βιβλία (libri apocrifi): anche Clemente Aless. accenna, probabilmente, ad opere gnostiche allorché parla di βίβλοι ἀπόκρυφοι (*Strom.*, 1, 15): non si tratta comunque di scritti la cui lettura sia proibita agli Ebrei o ai cristiani, ma di libri segreti e preziosi per gli gnostici.

Allorché gli scrittori ecclesiastici si servirono di questo termine, siccome respingevano qualsiasi esoterica dottrina gnostica, gli diedero un senso peggiorativo. Così per Ireneo apocrifo è sinonimo di « falsificato » (*Adv. haeres.*, 1, 20, 1) e per Tertulliano è sinonimo di « falso » (*De pud.*, 10, 12), ma l'uso del termine è ancora abbastanza ambiguo: certo non fu mai data la qualifica di apocrifo ad un libro canonico ufficialmente da tutti riconosciuto. Così non mancano scrittori ecclesiastici che designavano come « apocrifi » quei libri dell'Antico Testamento che assenti dal canone ebraico ed almeno allora non accettati come sacri dagli Ebrei palestinesi facevano tuttavia parte della Bibbia dei LXX cioè a quanto pare erano accettati dagli Ebrei alessandrini; inizialmente molto contestati (contestazione che in modi e gradi diversi si protrasse tra gli stessi cattolici fino al concilio di Trento), furono poi comunemente « canonizzati » dalla Chiesa: si tratta dei libri dell'A. T. che tra i cattolici sono detti oggi deuterocanonici dell'A. T. mentre dai protestanti sono ancor oggi denominati *apocrifi* dell'A. T. denominazione questa che si riscontra per la prima

volta in Origene e fu usata certamente anche da Agostino e Gerolamo[3] sebbene in modo piuttosto fluttuante. Contemporaneamente si incontrano testimonianze che includono tra gli apocrifi opere come la prima e la seconda lettera di Clemente, la lettera di Barnaba, la Didachè, le lettere di Ignazio, il Pastore di Erma confondendo così con gli apocrifi scritti che erano « antilegòmeni » cioè discussi e non appartenenti al canone ecclesiastico ufficiale, ma la cui lettura era tutt'altro che proibita.

Abbastanza presto nella storia della Chiesa il termine apocrifo ha un suo significato abbastanza preciso designando tutti quegli scritti che in modo e veste letteraria diversa, ma sempre ad imitazione della letteratura biblica, circolavano rivendicando per sé un'autorità sacra a volte superiore agli stessi scritti canonici. Certo non è qui facile darne una definizione. Brevemente possiamo dire che gli *apocrifi del Nuovo Testamento sono quegli scritti che non fanno parte del canone biblico del N. T. ma che dal titolo, dalla presentazione, dal modo con cui trattano l'argomento e da altri elementi interni (stile, genere letterario, ecc.) ed esterni si presentano come testi canonici, tacitamente o espressamente rivendicano un'autorità sacra pari a quelli del canone o intendono sostituirli o completarli*[4]. Pare non vi siano dubbi che, almeno gli apocrifi più antichi intendevano imporsi come norma di fede e di vita e cioè intendevano sostituire e completare « autenticamente » la letteratura ufficialmente accettata dalla Chiesa o introdurre idee proprie di una delle varie correnti di pensiero allora comuni. Abbiamo così *vangeli, atti, epistole* e *apocalissi* apocrife.

Si tratta comunque di una definizione che si può considerare più che altro un'ipotesi di lavoro: suppone infatti un complesso di problemi che domandano un inquadramento storico e letterario piuttosto ampio, e pone sopra tutto di fronte ad una scelta la cui estensione ha sempre qualcosa di soggettivo, che, penso, fa parte della natura stessa del soggetto.

3. Per le citazioni di questi ed altri Padri e scrittori ecclesiastici vedi il citato art. di Oepke.

4. È la definizione comunemente accettata oggi dagli studiosi (cfr. gli studi citati nella bibliografia).

2. *Antichi elenchi di testi canonici e apocrifi.*

Uno sguardo agli inizi della formazione del canone biblico dà un'idea abbastanza chiara e precisa del problema affrontato agli inizi del cristianesimo e del grande numero di opere apocrife che circolavano.

Avendo certo di mira opere apocrife, IRENEO scriveva: « Non è affatto lecito affermare, che essi (cioè gli apostoli e in particolare gli evangelisti) predicarono il vangelo prima di averne un'esatta conoscenza, come certuni hanno la temerarietà di affermare, blaterando con boria di essere essi i revisori degli apostoli. I fatti sono ben diversi perché, dopo che il Signore nostro risuscitò da morte, alla discesa dello Spirito santo essi furono rivestiti di particolare vigoria, ebbero la pienezza dei doni, ricevettero una perfetta capacità di conoscenza e si portarono fino ai confini della terra... Ora se qualcuno non aderisce al loro insegnamento, disprezza coloro che hanno parte con il Signore, disprezza lo stesso Cristo Signore, disprezza il Padre e si condanna da se stesso... come fanno gli eretici » (*Adv., haeres.*, 3, 1).

Con non minore preoccupazione di separare i libri rispecchianti i tre canoni dagli altri (e cioè i canonici dagli apocrifi) scriveva ORIGENE: « Una volta nel popolo ebraico molti presumevano di avallare il dono profetico, mentre in realtà erano falsi profeti... ma tra il popolo c'era la grazia del discernimento degli spiriti, in forza della quale alcuni erano accolti nel numero dei profeti, mentre altri venivano regolarmente respinti... Così ora, nel Nuovo Testamento molti hanno tentato di scrivere il vangelo; anzi, che moltissimi ne siano stati scritti lo sappiamo dalla prefazione di Luca... »

« ... La Chiesa possiede quattro vangeli, le sette antiche numerosissimi, tra i quali uno è scritto *secondo gli Egiziani*, un altro *secondo i dodici apostoli*; anche Basilide ebbe la sfrontatezza di scrivere un vangelo e intitolarlo al proprio nome... Conosco anche un vangelo che s'intitola *secondo Tomaso*, uno *secondo Mattia* e ne abbiamo letti parecchi altri, e ciò per non sembrare che noi in certe cose siamo degli ignoranti di fronte a certuni, che per il fatto di conoscere tali scritti credono di sapere chissà che cosa. Ma tra tutti questi scritti noi non approviamo altro, se non quello che la Chiesa approva... » (*In Lc. hom., praefatio*).

Testi di questo genere, testimonianti la lotta per discernere il « canonico » dall'« apocrifo » (inteso questo sopra tutto come opera ere-

tica) si potrebbero facilmente moltiplicare. Prima di riportare gli elenchi dei libri apocrifi tramandatici dall'antichità preferiamo ancora vedere il giudizio di una personalità qualificata come Eusebio e sentire il parere di un pensatore della più grande autorità, Agostino.

Eusebio di Cesarea ci ha tramandato un elenco quadripartito così concepito: 1, libri *omologumeni*, cioè accettati da tutte le chiese, « ai quali — scrive — se lo si crede opportuno, si può aggiungere l'Apocalisse di Giovanni »; 2, libri *antilegumeni*, cioè oggetto di contestazione, sebbene siano accolti da molti (si tratta dei così detti libri deuterocanonici); 3, libri *adulterati*, cioè scritti apocrifi citati da vari scrittori ecclesiastici, circolanti nelle chiese, ed anche se non sono certamente tra i canonici non contengono idee eretiche, hanno cioè carattere ortodosso; tra questi scritti cita il *vangelo degli Ebrei*, l'*Apocalisse di Pietro*, gli *Atti di Paolo*, l'*Apocalisse di Giovanni*, il *Pastore di Erma* ed altri; 4, libri di carattere eretico che intendono sostituire gli scritti canonici e si fregiano perciò con il nome di apostoli; tra questi cita il *vangelo di Pietro*, il *vangelo di Tomaso*, il *vangelo di Mattia*, gli *atti di Giovanni* ed altri (*Hist. eccles.*, 3, 25).

Agostino conosce ormai il canone biblico ufficiale; ha superato i dubbi più gravi del dotto Eusebio, ma sapeva bene quanta letteratura circolava con nomi e tendenze allettanti e come, di fronte a qualche scritto non fosse, poi, così facile giudicare se poteva essere considerato genuinamente cristiano oppure no, e quindi come fossero familiari certe esitazioni. Enuncia così una norma non semplice da seguire, ma certo rivelatrice. Eccone il testo: « Un diligente studioso della Sacra Scrittura sarà colui che l'avrà letta per intero e l'avrà conosciuta... almeno attraverso la lettura sia pure soltanto dei libri così detti canonici; giacché gli altri li leggerà con più sicuro metodo, quando, in fatto di dottrina, si sarà munito di fede vera, affinché essi non creino dei preconcetti nella sua ancor debole mente, e con il gioco di generi letterari fittizi e fantastici non creino in lui qualche pregiudizio ».

« Sui libri canonici della Sacra Scrittura segua il più possibile l'autorità di quelle chiese nel cui numero si trovano quelle che meritarono di essere sedi di apostoli e ne hanno ricevuto epistole. Sui libri canonici si atterrà dunque alle seguenti regole: quei libri che sono accettati da tutte le chiese cattoliche li preferisca a quelli accettati soltanto da alcune; tra i libri non da tutti accettati, preferisca quelli che hanno il gradimeno del maggior numero di chiese autorevoli, a quelli

che hanno il gradimento di un minore numero di chiese e queste sono meno autorevoli; se poi scoprirà che alcuni libri godono del favore di un grande numero di chiese mentre sono meno graditi in quelle più autorevoli, che a loro volta ne hanno degli altri, — sebbene non sia facile trovare una simile coincidenza —, penso che tutti quei libri debbano ritenersi di uguale autorità ». (*De doctr. christ.*, 2, 8).

Non più tardi dell'anno 200, a quanto comunemente si ritiene, il così detto frammento del Muratori [5] manifesta una sicurezza di scelta e di linguaggio fino allora, almeno per noi, ignota; tuttavia anche qui vi è una quadruplice distinzione che testimonia le difficoltà superate prima di giungere alla nostra presente distinzione tra libri canonici e apocrifi del Nuovo Testamento: 1, libri considerati sacri da tutti e che si debbono leggere nella liturgia; 2, libri che non sono accettati da tutti come sacri e quindi in qualche chiesa non sono letti pubblicamente; 3, libri che si possono leggere privatamente, ma che non è lecito leggere nella liturgia; 4, libri che la Chiesa non può ricevere perché scritti da eretici, contenenti errori, ecc. Eccone il testo [6]:

[1] « ... tuttavia ad alcuni fatti fu presente ».

« Poi il terzo libro del vangelo è secondo Luca. Questo Luca, medico, dopo l'ascensione di Cristo scrisse il vangelo che ha lui per autore valendosi di quanto aveva sentito dire quando era con Paolo come indefesso compagno dei suoi viaggi; ma anch'egli non vide il Signore quando era quaggiù. Scrisse dunque, in conformità di ciò che aveva potuto diligentemente raccogliere, cominciando dalla nascita di Giovanni ».

[10] « Il quarto vangelo è di Giovanni, uno dei discepoli. Alle insistenze dei condiscepoli e dei suoi presbiteri, egli rispose: " Cominciamo, da oggi, a digiunare insieme per tre giorni; dopo ci racconteremo quanto sarà rivelato ad ognuno di noi ". Nella stessa notte Andrea, uno degli apostoli, ebbe una rivelazione secondo la quale, con l'approvazione di tutti, Giovanni doveva scrivere il vangelo di cui è autore ».

5. Si tratta di un testo latino, estremamente scorretto e spesso di difficile interpretazione scoperto nella Biblioteca Ambrosiana da Lodovico Antonio Muratori nel 1740 e pubblicato nelle *Antiquitates italicae medii aevi;* più tardi ne sono stati trovati dei frammenti nella Biblioteca di Monte Cassino. Su di questo documento, che giustamente si ritiene di origine romana, vedi gli articoli cit. nella bibliografia.

6. Seguo la ricostruzione di G. Rauschen, « Florilegium patristicum », III, Bonn, 1914, pp. 27-34. Essendo praticamente impossibile darne una buona traduzione italiana rispettando le righe dell'originale ambrosiano, mi atterrò solo alla divisione di dieci in dieci. Gli a capo sono tutti miei. Come si vede, il testo non è completo: manca sia l'inizio (ove parlava certamente dei vangeli di Mt. e Mc.) che la fine (ove erano, forse, elencati altri scritti apocrifi).

« Sebbene nei singoli vangeli i punti di partenza [7] siano diversi, [20] tale differenza non compromette affatto la fede dei credenti, poiché nei singoli, unico è lo spirito direttivo che anima l'esposizione dei fatti riguardanti la nascita, la passione, la risurrezione, la vita che dopo di essa trascorse con i suoi discepoli, nonché la duplice venuta: la prima ha già avuto luogo, in modo semplice, nella volontaria umiliazione; la seconda si verificherà fulgida, con regale maestà ».

« Non c'è dunque da stupirsi, se Giovanni, anche nelle sue epistole esprime senza ambagi quanto è stato un singolare frutto della sua esperienza, asserendo egli stesso: " Ciò che abbiamo visto con i nostri [30] occhi e udito con le nostre orecchie, ciò che le nostre mani hanno palpato, questo noi vi abbiamo scritto ". Dichiara così di essere non solo testimone oculare e direttamente auriculare, ma anche lo scrittore dei fatti meravigliosi del Signore narrati secondo il loro ordine ».

« Le gesta poi di tutti gli apostoli sono state scritte in un libro: con una dedica all'eccellentissimo Teofilo, Luca vi ha raccolto tutti i vari eventi che si svolgevano sotto i suoi occhi, come appare evidente dall'avere egli tralasciato il martirio di Pietro e il viaggio di Paolo dalla Città alla Spagna » [8].

[40] « Per chi lo vuole capire, le epistole di Paolo dichiarano da sole quali siano (autentiche), da quale luogo e per quale motivo furono scritte. La prima di tutte è quella ai Corinzi, per sopprimere sette scismatiche; viene poi quella ai Galati, per sopprimere la circoncisione; con maggiore ampiezza scrive ai Romani, per dimostrare che Cristo è la norma delle Scritture e poi il loro termine principio » [9].

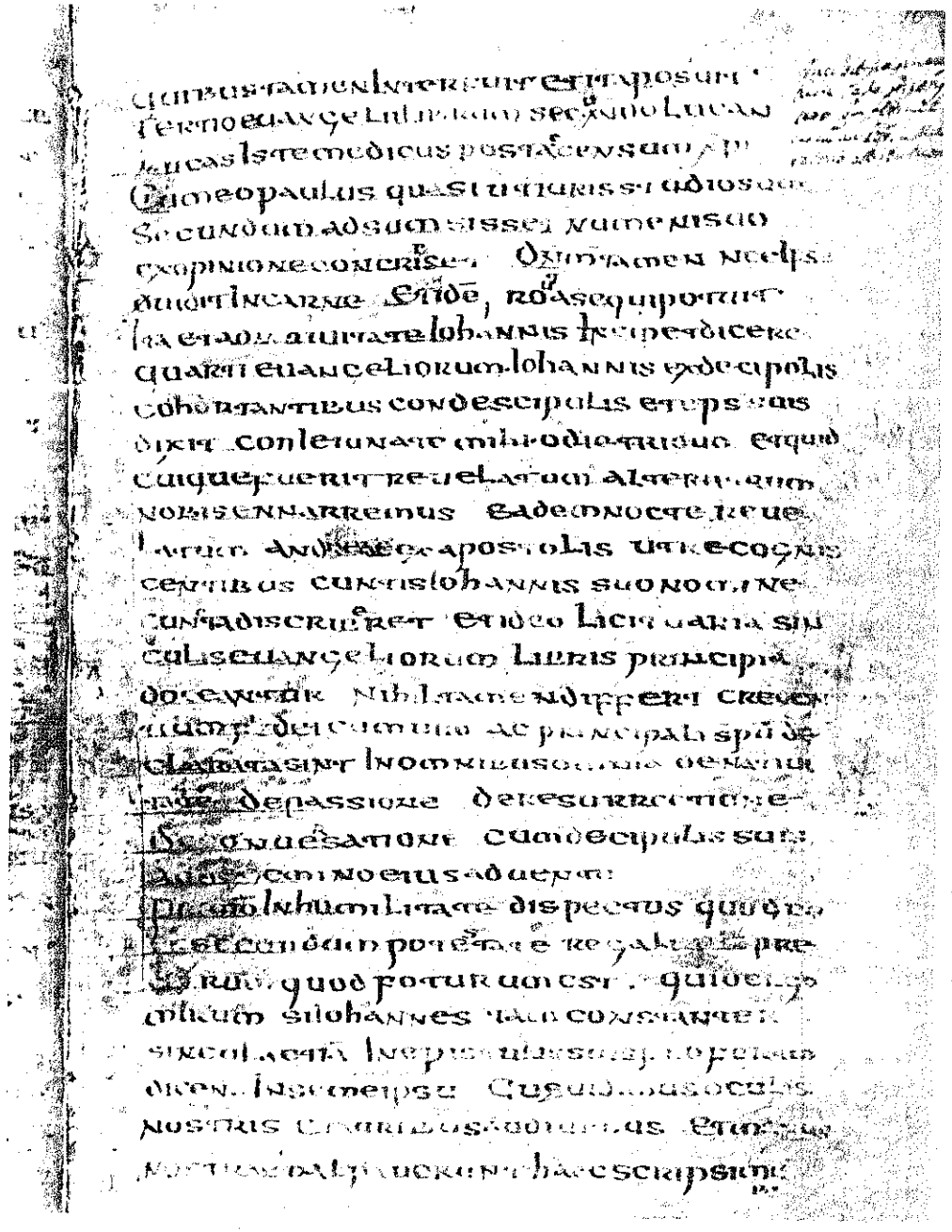
« Su ognuna di queste epistole è necessario che ci soffermiamo, giacché lo stesso beato Paolo, seguendo la norma di Giovanni, suo [50] predecessore, scrive nominatamente soltanto a sette chiese, in quest'ordine: la prima ai Corinzi, la seconda agli Efesini, la terza ai Filippesi, la quarta ai Colossesi, la quinta ai Galati, la sesta ai Tessalonicesi, la settima ai Romani; sebbene, a scopo esortativo, abbia scritto una seconda epistola tanto ai Corinzi quanto ai Tessalonicesi, tuttavia la Chiesa sparsa in tutto il mondo la considera come una sola. Infatti, anche Giovanni, nell'apocalisse, sebbene scriva a sette chiese, intende tuttavia parlare a tutte ».

[60] « Ma ve n'è pure una a Filemone, una a Tito e due a Timoteo, che, seppure dettate in momenti di affetto e amorevolezza, sono state

7. Od anche *i punti di vista*, cioè *le tendenze*.

8. Con la versione data *come appare*.. l'autore intende sottolineare il fatto che Luca ha scritto solo i fatti di cui fu testimone; a rigore, però, si potrebbe anche tradurre *e li mette in evidenza, tralasciando il martirio*... La *Città* è Roma.

9. Oppure: *che Cristo è il termine delle Scritture, non il loro principio.*



Il primo dei tre fogli del *Frammento Muratoriano* scritto verso l'anno 200

(Milano, Bibl. Ambrosiana, cod. 101 Sup.).

riconosciute sacre per l'onore della Chiesa cattolica e per l'ordinamento della ecclesiastica disciplina ».

« Sotto il nome di Paolo c'è pure una lettera indirizzata ai Laodicesi ed un'altra agli Alessandrini — composte con l'eretica mentalità di Marcione — ed altre ancora, che la Chiesa cattolica non può accogliere. Non si può, infatti, mescolare fiele e miele ».

[70] « Nella Chiesa cattolica, sono invece considerate sacre l'epistola di Giuda e le due del succitato Giovanni; e così pure il libro della Sapienza scritto dagli amici di Salomone in suo onore » [10].

« Accogliamo anche le apocalissi, ma solo quelle di Giovanni e di Pietro: quest'ultima però qualcuno di noi, non vuole che sia letta in chiesa ».

« Recentissimamente, in questi nostri giorni, Erma, nella città di Roma, ha scritto " il pastore ", mentre sedeva sulla cattedra di Roma il vescovo Pio, suo fratello. Perciò lo si deve bensì leggere, ma in chiesa non si può lasciare udire al popolo né tra i profeti — il cui numero è ormai completo —, né tra gli apostoli (che scrissero) sullo scorcio dei tempi ».

« Comunque di Arsinoo, di Valentino e di Milziade non accogliamo assolutamente nulla. Figurarsi! i marcioniti hanno scritto addirittura un nuovo libro di salmi, insieme all'asiatico Basilide, fondatore dei catafrigi... ».

Papa Innocenzo I, nella lettera *Consulenti tibi*, del 20 febbr. 405, afferma tra l'altro: « Tutti gli altri scritti che vanno sotto il nome di Mattia e di Giacomo il Minore, sotto il nome di Pietro e di Giovanni (scritti da un certo Leucio), sotto il nome di Andrea (scritto dai filosofi Xenocaride e Leonida), od ancora sotto il nome di Tomaso e tutti gli altri scritti che ci sono, non soltanto si devono ripudiare, ma sappi che devono essere condannati » [11].

Turribio di Astorga (verso il 480) scrivendo contro i manichei e i priscillianisti si scaglia particolarmente contro gli *atti di Tomaso, di Andrea, di Giovanni* e contro « tutti gli altri apocrifi » con i quali sostenevano le loro dottrine [12].

10. Si potrebbe anche tradurre: *La Sapienza di Salomone, scritta da Filone*, non si sa bene a quale opera si riferisca. Nella traduzione data, che è di gran lunga la più comune, *in suo onore* si riferisce alla Chiesa cattolica.

11. Si tratta di una letera inviata *ad Exsuperium episcop. Tolosanum*, cfr. *EB*, n. 22.

12. *Epist. ad Idacium et Ceponium episc. de non recipiendis in auctoritatem fidei apocryphis scripturis*, c. 5: cfr. *PL*, 54, 694.

L'elenco di gran lunga più abbondante di scritti apocrifi del N. T. è senza dubbio il così detto DECRETO GELASIANO. Scritto che si vale del nome di papa Gelasio (m. 496) ma, forse, non è autentico; tra l'altro contiene un elenco dei libri della Bibbia ed un elenco di scritti apocrifi, opere riguardanti personaggi dell'Antico Testamento, opere teologiche più o meno eterodosse ripudiate dalla Chiesa romana [13]. La lista non pretende di essere completa, come è detto fin dall'inizio:

Tutte le altre opere [quelle cioè che non fanno parte del canone] scritte o propalate da eretici e scismatici, non sono accettate dalla Chiesa cattolica apostolica romana. Riteniamo opportuno menzionarne espressamente alcune, così come ci vengono in mente, che i cattolici devono evitare:

1) l'itinerario che va sotto il nome dell'apostolo Pietro, e denominato i nove libri di San Clemente [14] è apocrifo;
2) gli atti sotto il nome dell'apostolo Andrea sono apocrifi;
3) gli atti sotto il nome dell'apostolo Tomaso sono apocrifi;
4) gli atti sotto il nome dell'apostolo Pietro sono apocrifi;
5) gli atti sotto il nome dell'apostolo Filippo sono apocrifi;
6) il vangelo sotto il nome di Mattia è apocrifo;
7) il vangelo sotto il nome di Barnaba è apocrifo;
8) il vangelo sotto il nome di Giacomo il Minore è apocrifo;
9) il vangelo sotto il nome dell'apostolo Pietro è apocrifo;
10) il vangelo sotto il nome di Tomaso, del quale si servivano i manichei è apocrifo;
11) i vangeli sotto il nome di Bartolomeo sono apocrifi;
12) i vangeli sotto il nome di Andrea sono apocrifi;
13) i vangeli falsificati da Luciano [15] sono apocrifi;
14) i vangeli falsificati da Esichio sono apocrifi;
15) il libro sull'infanzia del salvatore è apocrifo;
16) il libro sulla nascita del salvatore, su Maria o sull'ostetrica è apocrifo;

13. L'opera che contiene una raccolta di decreti autentici della chiesa romana, pubblicata tra il 412 e il 523, risale al VI sec., fu scritta nella Gallia meridionale, ma rispecchia senza dubbio opinioni e circostanze del mondo romano sebbene gli atti non siano ufficiali, in quanto raccolta e opera di un privato. Cfr. l'opera di Dobschütz e l'art. di Schwartz citati nella bibliografia. Quantunque siano innegabili addizioni posteriori, secondo il Chapman (vedi articoli citati nella bibl.) nulla si oppone a che il decreto sia veramente di papa Gelasio.

14. Sono le *Recognitiones* clementine.

15. Ne parla Gerolamo nella lettera al papa Damaso: cfr. E. NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine*, pp. XIII-XV.

Al n. 16 quasi certamente si tratta del vangelo che pubblico qui per la prima volta in italiano in due recensioni; scoperto ed edito dal James (pp. 105-193).

17) il libro detto: del pastore è apocrifo;
18) tutti i libri fatti da Leucio, discepolo del diavolo, sono apocrifi;
19) il libro dal titolo: il fondamento è apocrifo;
20) il libro dal titolo: il tesoro è apocrifo;
21) il libro sulle figlie di Adamo, detto leptogenesi è apocrifo;
22) il centone su Cristo composto con versi virgiliani è apocrifo;
23) il libro dal titolo: atti di Tecla e di Paolo è apocrifo;
24) il libro detto di Nepote è apocrifo;
25) il libro dei proverbi scritto da eretici e corrente sotto il nome di Sisto è apocrifo;
26) l'apocalisse attribuita a Paolo è apocrifa;
27) l'apocalisse attribuita a Tomaso è apocrifa;
28) l'apocalisse attribuita a Stefano è apocrifa;
29) il libro dal titolo: transito di santa Maria è apocrifo;
30) il libro dal titolo: penitenza di Adamo è apocrifo;
31) il libro che prende nome dal gigante Ogia che, a quanto affermano gli eretici, dopo il diluvio ha lottato con il drago è apocrifo;
32 il libro dal titolo: testamento di Giobbe è apocrifo;
33) il libro dal titolo: penitenza di Origene è apocrifo;
34) il libro dal titolo: penitenza di san Cipriano è apocrifo;
35) il libro dal titolo: penitenza di Iamne e Mambre è apocrifo;
36) il libro dal titolo: le sorti degli apostoli è apocrifo;
37) il libro dal titolo: giochi degli apostoli è apocrifo;
38) il libro dal titolo: canoni degli apostoli è apocrifo;
39) il libro: fisiologo, scritto dagli eretici e corrente sotto il nome di Ambrogio è eretico;
40) la storia di Eusebio Panfilio è apocrifa;
41) le opere di Tertulliano sono apocrife;
42) le opere di Lattanzio [o di Firmiano o dell'Africano] sono apocrife;

Leucio (al n. 18) era un famoso manicheo al quale erano attribuiti gli *atti di Giovanni*.

Leptogenesi (n. 21) non è altro che il *libro dei Giubilei* detto pure, in greco, ἡ λεπτὴ γένεσις.

Nepote (n. 24) fu vescovo di Arsinoe (Fajjûm) e strenuo sostenitore del chiliasmo. Dionisio di Aless. scrisse due libri contro di lui.

Sisto (n. 25) era un filosofo pagano le cui *sententiae* tradotte da Rufino fecero pensare a tanti lettori che si trattasse del papa Sisto.

Del gigante *Ogia* (n. 31) non si sa nulla.

Le *sorti* (n. 36): si tratta di un libro usato per le divinazioni e i sortilegi.

Giochi (n. 37): questa la traduzione naturale del lat. *lusa* (Gerolamo usa *lusum* pl. *lusa*), ma non si sa di che si tratti; qualcuno pensa al lat. *iussa* e vede qui le *Costituzioni apost.*

Il *fisiologo* (n. 39) era un'opera alessandrina sugli animali.

Lattanzio (n. 42): ho seguito la lettura di Schwartz il testo comune, infatti, pro-

43) le opere di Postumiano e di Gallo sono apocrife;
44) le opere di Montano, di Priscilla e di Massimilla sono apocrife;
45) le opere del manicheo Fausto sono apocrife;
46) le opere di Commodiano sono apocrife;
47) le opere dell'altro Clemente Alessandrino sono apocrife;
48) le opere di Tascio Cipriano sono apocrife;
49) le opere di Arnobio sono apocrife;
50) le opere di Ticonio sono apocrife;
51) le opere del presbitero Cassiano delle Gallie sono apocrife;
52) le opere di Vittorino di Petau sono apocrife;
53) le opere di Fausto di Reggio nelle Gallie sono apocrife;
54) le opere di Frumenzio Ceco sono apocrife;
55) la lettera di Gesù ad Abgar è apocrifa;
56) la lettera di Abgar a Gesù è apocrifa;
57) il martirio di Cirico e di Giuditta è apocrifo;
58) il martirio di Giorgio è apocrifo;
59) lo scritto dal titolo: proibizione di Salomone è apocrifo;
60) tutti gli amuletti, scritti non già — come sblaterano — in nome degli angeli, ma dei demoni sono apocrifi.

Lista dei sessanta libri canonici è la denominazione data ad un elenco di libri sacri che si trova in vari manoscritti, risale al VII sec. e secondo la quale il numero dei libri canonici è sessanta, dei quali è dato il titolo (manca l'apocalisse di Giovanni); « fuori dei sessanta » vi sono gli apocrifi dei quali è dato un elenco, in verità molto breve, sia per l'Antico che per il Nuovo Testamento [16].

« Fuori dei sessanta sono:
(dal numero 1 al 14 sono enumerati gli apocrifi dell'A. T.);
15) la storia di Giacomo;
16) l'apocalisse di Pietro;
17) i viaggi e gli insegnamenti degli apostoli;
18) l'epistola di Barnaba;
19) gli atti di Paolo;
20) l'apocalisse di Paolo;
21) la dottrina di Clemente;
22) la dottrina di Ignazio;

segue: o *Firmiano*, e poi nella riga seguente *Le opere dell'Africano* (Lattanzio era appunto africano).

Delle opere menzionate ai nn. 54 e 58 non si sa nulla.

16. Seguo TH. ZAHN, *op. cit.* nella Bibliografia, pp. 290-292.

23) la dottrina di Policarpo;
24) il vangelo secondo Barnaba;
25) il vangelo secondo Mattia ».

NICEFORO, patriarca di Costantinopoli dall'anno 806 all'818, in appendice alla sua *Cronografia* porta un triplice elenco: dei libri canonici, dei libri non « canonizzati » e discussi, e dei libri apocrifi. Questo elenco, a differenza degli altri, dà anche il numero degli stichi, o righe, di cui consta ogni singolo libro [17].

« Gli scritti discussi e non canonizzati sono, per il Nuovo Testamento:
1) l'apocalisse di Giovanni, di 1400 stichi;
2) l'apocalisse di Pietro, di 300 stichi;
3) l'epistola di Barnaba, di 1360 stichi;
4) il vangelo secondo gli Ebrei, di 2200 stichi.

Gli apocrifi del Nuovo Testamento sono:
1) i viaggi di Paolo, di 3600 stichi;
2) i viaggi di Pietro, di 2750 stichi;
3) i viaggi di Giovanni, di 2500 stichi ;
4) i viaggi di Tomaso, di 1600 stichi;
5) il vangelo di Tomaso, di 1300 stichi;
6) la dottrina degli apostoli, di 200 stichi;
7) i 32 (libri) di Clemente, di 2600 stichi;
8) (gli scritti) di Ignazio, di Policarpo e di Erma ».

3. *Origine e forma della letteratura apocrifa.*

Prescindendo dalla letteratura detta apocrifa in un modo molto improprio, in un senso che non è oggi più accettato e non corrisponde alla definizione data all'inizio di queste pagine, è logico domandarsi quali siano state le ragioni della letteratura apocrifa propriamente detta.

Le opere più antiche sorsero certo per gli stessi motivi e le identiche finalità della letteratura canonica, erano fondate sulle stesse tradizioni e corrispondevano agli stessi bisogni e non v'è dubbio che abbiano avuto un primo periodo di esistenza affianco agli scritti che furono « canonizzati »: la catechesi primitiva non era certo affiancata solo da questi scritti.

17. Seguo ancora TH. ZAHN, *op. cit.*, pp. 297-301.

La stretta affinità tra il genere e la forma letteraria di questi scritti con quelli canonici porta ad un'altra osservazione: le differenze di contenuto e di impostazione non rappresentano un semplice problema letterario. Rivelano qualcosa di assai più profondo, la diversità, cioè dell'aspetto sociale, dei lettori, del così detto *Sitz im Leben* o « situazione vitale » della struttura della comunità in cui sono sorte e alla quale erano destinate. Naturalmente anche qui vi è una notevole diversità tra gli scritti più antichi assai poco interessati in correnti filosofiche e preoccupati dallo scivolare in narrazioni fantastiche e romanzate, in genere attente e rispettose del comune materiale tradizionale, e gli scritti più o meno apertamente, deliberatamente e decisamente intenti a colorire con idee gnostiche, apocalittiche, ecc. tanto i dati tradizionali che le parole di Gesù. Vogliamo dire che, nella questione presente, oltre al problema contenutistico è necessario valutare anche quello formale e letterario, nonché la situazione vitale.

1. Un motivo dell'origine e della moltiplicazione degli apocrifi fu il legittimo desiderio di scrivere detti e fatti della vita di Cristo, e dare ad essi amplificazioni, adattamenti all'Antico Testamento, amplificazioni di spunti novellistici nonché una certa indulgenza alla curiosità: aspetti questi, che nel materiale tradizionale se proprio non erano trascurati, non avevano quelle accentuazioni degli apocrifi. Tutto questo inquadrato nella situazione vitale.

In una certa quale misura, in un modo appena accennato, ma pure assai significativo, se ben lo si osserva, è riscontrabile nelle stesse varianti testuali e antiche traduzioni; non solo, ma anche — e qui in modo assai più chiaro, sebbene non così esteso e vistoso — negli stessi vangeli sinottici, come risulta dal confronto di uno con l'altro, tra i sinottici e il quarto vangelo, e tra i vangeli e le epistole paoline [18].

È noto che i così detti « vangeli dell'infanzia » in Mt. e Lc. sono un prodotto tardivo rispetto all'altro materiale, sopra tutto alla storia della passione - morte - risurrezione - apparizioni che costituirono il centro del kèrigma cristiano. Ma era ben comprensibile che larghi strati del popolo, in ogni paese, desiderassero sapere molto di più

18. Cfr. O. Cullmann, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum*, « ThZ », I, 1945, pp. 23-42; L. Alcisi e G. Danesi, nell'*Introduzione alla Bibbia*, IV, Torino, 1960; e X-Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963.

sulla madre di Gesù, sulla sua nascita, sulla fanciullezza, sulla sua famiglia, su suo padre.

Vi erano molte altre cose che stuzzicavano la curiosità degli uditori pagani e dei fedeli. Ad esempio la educazione di Maria e la sua verginità, la vita d'oltre tomba, la sorte dei morti prima di Cristo, la storia degli apostoli ed in particolare di qualcuno più legato a questo paese, a quella chiesa particolare e a qualche corrente di pensiero; sapere se e come la divinità di Gesù fu sempre così stranamente celata o se invece non si sia manifestata subito.

A mano a mano che apparivano e si diffondevano gli scritti canonici tra la grande massa, si è tentati di pensare, la letteratura apocrifa, almeno quella più contenuta e sobria, si sentiva sempre più a suo agio proprio perché quelli mancavano di tante cose. Né si possono dimenticare gli usi e costumi locali, gli interessi di certi strati di fedeli.

2. Gli scritti apocrifi ebbero anche un compito letterario di notevole importanza: prepararono e in parte fissarono i generi e le forme letterarie della prima letteratura cristiana per la predicazione evangelica. Ciò non solo significa un apporto di nuove correnti letterarie, nel mondo greco romano d'allora, ma corrisponde ad una situazione particolare venutasi a creare con la diffusione del cristianesimo. Prendiamo un esempio: i centri cristiani gnostici, assai più di altri centri cristiani, si erano immedesimati con le istanze del mondo in cui vivevano; la predicazione cristiana e la letteratura acquistarono una forma (e un contenuto) nuovo in forza di un necessario e spontaneo adattamento del cristianesimo a questo mondo, e viceversa. Di qui senza dubbio derivano ad es., in buona parte, quegli *Offenbarungsreden* caratteristici della letteratura cristiana gnostica dell'Egitto.

3. I libri canonici hanno determinato la fisonomia della Chiesa; tuttavia nei primi secoli vi erano anche altre forme di predicazione e di catechesi, le comunità cristiane non erano tutte eguali, non avevano la stessa identica fisonomia. Se pure ce n'era bisogno questo è oggi reso evidente in Palestina con i nuovi studi e scoperte sugli ebreo-cristiani, ed in Egitto con gli scritti di Nag Hamadi. Queste diverse prospettive furono una delle cause della letteratura gnostica. Una certa varietà di dottrina e di fede che inizialmente non era affatto considerata come separatrice dalla Chiesa, comportò spontaneamente

diverse presentazioni del vangelo, di atti apostolici, di apocalissi ecc. corrispondenti al modo di vivere e di pensare delle comunità: non era, ad es., uguale ovunque la relazione tra Cristo e mondo redento per il fatto che i termini erano considerati con prospettive diverse. Ma a mano a mano che si affermavano i libri canonici e si stringevano di più i vincoli dell'unità, la letteratura apocrifa svanisce, diventa coscientemente e volutamente tendenziosa.

Molti cristiani conoscevano il vangelo solo sotto quella forma che noi oggi chiamiamo apocrifa, e non v'è dubbio che gli scritti più antichi furono scritti da persone che erano in perfetta buona fede.

Quanto alla forma della letteratura apocrifa e sopra tutto quella dei vangeli, che è la più originale e importante, c'è da osservare che già la letteratura (così detta in senso molto improprio) evangelica canonica sorse in un ambiente cristiano, rappresentò qualcosa di letterariamente singolare e unico nel suo genere, e corrispondeva ai bisogni della predicazione e del culto. Vi è chi vede nella letteratura apocrifa la genuina continuazione e sviluppo di questa prima letteratura evangelica, adulterata poi da quella greco-romana; ma si tratta di una sentenza che ha ben pochi seguaci e la cui discussione ci porterebbe troppo lontano [19].

Da qualche testo certamente antichissimo (come ad es. Ox. pap. 840 e il pap. Egerton 2) possiamo concludere che una delle forme letterarie dei vangeli apocrifi era quella dei sinottici. Se poi si tratti di una vera dipendenza degli apocrifi dai canonici o se questa affinità derivi invece dalla tradizione comune è un problema assai complesso, stante sopratutto la scarsità di informazioni sicure che abbiamo e la frammentarietà dei testi che ci sono giunti. Un dato sicuro sembra si possa additare nella constatazione che anche nella letteratura evangelica apocrifa più tardiva si sente chiaramente l'influsso della tradizione *orale* marciana e matteana. Questa prima forma letteraria è ben visibile nei vangeli degli ebreo-cristiani ed in alcuni papiri, ma non è affatto limitata ad essi.

Una seconda forma risulta inconfondibilmente non appena si prendano in mano opere come la *sophia di Gesù Cristo*, il *dialogo del Salvatore*, *l'apocrifo di Giovanni*, *la lettera dei dodici apostoli*, lo stesso

19. Cfr. Fr. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, Basel, 1954; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Aprokryphen*, I, Tübingen, 1959, pp. 6-7.

vangelo di Tomaso ed altre opere del genere ove lo schema è sempre il seg.: gli apostoli con delle pie donne dopo la risurrezione si recano su di un monte, qui appare il Salvatore circonfuso di gloria; i presenti sono colpiti da stupore; inizia poi un dialogo originale in quanto è più che altro una « conferenza stampa »: Gesù glorioso rispondendo alle domande dei presenti svela i misteri, scioglie i problemi e illumina tutte le oscurità che ancora albergavano nell'animo loro affinché possano in seguito annunziare il vangelo con tutte le nozioni e con tutta quella sicurezza e chiarezza che sono indispensabili. Sono questi i classici « scritti della rivelazione » (*Offenbarungsschriften*) che con le parole del Salvatore posseggono e trasmettono la vera gnosi, la conoscenza, cioè la vita; sono allo stesso tempo « parole rivelatrici » (*Offenbarungsreden*) nel senso più pieno del termine. In generale, i soggetti toccati sono: la conoscenza — per opera di Cristo *glorioso* — del principio, della via, dello scopo tanto dell'uomo quanto del cosmo.

La forma letteraria del dialogo non è casuale: corrisponde al concetto fondamentale che il Maestro è solo Gesù risorto; e questo ci spiega perché tali scritti siano così poco interessati nella vita terrestre, storica, di Gesù, mentre quasi unicamente, sono dedicati alla ricerca e presentazione del Salvatore celeste.

Ci si domanda come mai opere di questo genere si intitolano ancora « vangeli »: è vero, hanno una connessione con i canonici, li sviluppano e ne mantengono qualche aspetto formale, ma molto poco; la vera ragione di questo titolo si ritiene stia da una parte in un più largo significato assunto dal termine nell'ambiente gnostico, dall'altra nell'uso liturgico di questi libri.

Una terza forma di vangeli apocrifi è quella che estrae qualche evento dalla vita di Gesù e lo sviluppa ampiamente con elementi presi in parte (come si ha ragione di credere) dalla tradizione, ed altri puramente leggendari, incurante molto spesso della più elementare cornice storica e geografica in cui visse e operò Gesù. Così sono ad es. i *Vangeli della natività*, i *Vangeli dell'infanzia*, le *Memorie di Nicodemo* (o *Atti di Pilato*) e molti altri. Leggende di ogni genere, che spesso circolavano in riferimento ad altre persone, sono qui accentrate su Gesù.

In genere questi vangeli non hanno una tendenza ideologica ben definita, e sorsero allo scopo di suscitare, sostenere e intrattenere l'interesse del popolo cristiano e fare opera di edificazione. Non sono soltanto una grande espressione della religiosità popolare del tempo in

cui sorsero, bensì i loro autori hanno avuto una parte determinante nella formazione della pietà popolare dei secoli successivi.

4. *Importanza della letteratura apocrifa.*

Queste stesse diverse forme letterarie, pur nella forzatamente schematica esposizione data, testimoniano l'importanza di questa letteratura in quanto attestano la molteplice diversità della predicazione cristiana sopra tutto nei primi secoli.

Se il valore storico diretto è, generalmente parlando, assai tenue e, il più delle volte, nullo, ci permettono tuttavia un contatto diretto con i sentimenti, gli stati d'animo, le reazioni, le ansie, gli ideali di moltissimi cristiani d'Oriente e di Occidente, ci rivelano le tendenze, le correnti morali e religiose di moltissime chiese, o almeno di larghi strati di esse, completando, supplendo e a volte rettificando quanto ci è giunto da altre fonti. Si pensi ad es. al significato nuovo che stiamo scoprendo nei frammenti dei vangeli ebreo-cristiani, ed in altri vangeli apocrifi che costituiscono praticamente l'unica fonte per la conoscenza di certe correnti cristiane palestinesi (e non solo limitate alla Palestina) oggi documentate dalla stessa archeologia.

Dopo la riscoperta della letteratura apocrifa qualche studioso prospettò seriamente l'ipotesi della superiorità di una parte della letteratura apocrifa del Nuovo Testamento sulla canonica e che i più antichi vangeli apocrifi siano stati gli ispiratori dei canonici. Una reazione, forse troppo violenta, a questa posizione ebbe, almeno in parte, l'effetto di deprezzare tutta la letteratura apocrifa. Oggi si constata il ritorno a una posizione equilibrata.

Non v'è dubbio che uno storico oggettivo della Chiesa, della liturgia e dei dogmi, non può oggi prescindere dalla letteratura apocrifa. L'antichità di alcuni scritti impone già da sé sola una seria riflessione. La maggioranza, che data dal III al IV sec., ci tramanda le credenze di quegli antichi cristiani al di là, o comunque indipendentemente, di quello che era l'insegnamento ufficiale. In più di un testo o di un evento tramandati solo dagli apocrifi ci troviamo di fronte a materiale che risale alle più antiche e autentiche tradizioni cristiane. Prescindendo da quelli che sono errori manifesti o pure fantasie non è certo giusta la persuasione di coloro che respingono praticamente tutto. Ma a parte questo che presuppone minute e pazienti ricerche ed una non comune sensibilità cristiana, il contatto con l'immaginazione popolare di quei secoli è sempre un grande vantaggio, anche se in questi scritti si possono scorgere adulterazioni, trasfigurazioni, contaminazioni, ecc., essi sono pur sempre il riflesso di notevoli strati popolari e completano quel quadro ufficiale che abbiamo da altre fonti.

Certi articoli della fede cristiana e cattolica hanno spesso negli agiografi la più brillante asserzione, così ad es. la *verginità di Maria*, nei vangeli della natività, la *discesa di Cristo* agli inferi, nei vangeli sulla passione-morte-risurrezione, la *assunzione di Maria* negli apocrifi sulla dormizione, ecc.

Non solo l'opposizione contro gli apocrifi, scatenatasi, come s'è visto, a cominciare dal IV sec. (e sopra tutto in Occidente) non poté distruggere la grande vitalità di questa letteratura, ma essa ebbe modo di influire, in grado diverso, nella letteratura cristiana, nell'arte, nella pietà cristiana e nella stessa liturgia.

Dagli apocrifi per es. abbiamo: i nomi dei genitori di Maria, Gioacchino ed Anna venerati dalla Chiesa come santi (rispettivamente il 16 agosto e il 26 luglio); la presentazione di Maria al tempio (ricordata dalla Chiesa il 21 novembre); la nascita di Gesù in una grotta, e la presenza del *bue* e dell'*asino*; i *tre* re magi e i loro nomi; i nomi dei due malfattori crocifissi con Gesù, Dima e Gesta; il nome del soldato (o centurione) che colpì Gesù con la lancia, Longino; la storia della Veronica. E l'elenco potrebbe ben allungarsi.

L'influsso esercitato dagli apocrifi nell'arte è particolarmente ampio e vistoso: fin dai primi inizi nell'arte palestinese e in quella delle catacombe romane, negli artisti bizantini come in quelli rinascimentali. Su questo influsso c'è tutta una abbondante bibliografia che recentemente ha avuto nuovi e interessanti elementi con la scoperta degli affreschi di *S. Maria foris portas* a Castelseprio [20].

A soli trent'anni dalla condanna degli apocrifi fatta da Innocenzo I (vedi p. 17), sotto Sisto III i mosaici di S. Maria Maggiore si arricchivano di molti particolari derivati interamente dagli apocrifi.

Per l'influsso sulla letteratura si pensi alla *Legenda aurea* di Giacomo da Varazze (Jacobo da Voragine), alla fine del XIII sec., e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, nella seconda metà del XIII sec. (due opere che si possono considerare come le due prime sintesi di scritti apocrifi), che estesero il loro influsso per tutto il

20. Vedi nella bibliografia l'opera di Bognetti-Chierici - De Capitani-D'Arzago.

medioevo tanto nella letteratura quanto nell'arte. La letteratura apocrifa si fa sentire in grandi opere come la *Divina Commedia* di Dante, il *Paradiso perduto* di Milton, la *Messiade* di Klopstock, ed in molte altre. Il fatto che la lotta accanita del magistero cattolico non sia riuscita a sradicare dagli apocrifi le simpatie che godevano presso il popolo e si limitò poi a rilevarne gli errori, dimostra il prestigio di cui godevano. Nonostante le condanne viste, le parole di Gerolamo sui « delirii degli apocrifi » e sui « sogni degli apocrifi », le parole di Agostino « hanno qualche verità, ma a causa delle molte cose false non godono di alcuna autorità » [21], e le riserve e condanne di persone come Alcuino, Bernardo di Chiaravalle, Pier Damiani, Tomaso d'Aquino ecc., parecchi apocrifi non dispiacevano certamente a vari maestri cattolici sopra tutto per l'abbondanza di notizie che contengono sulla vita e l'attività degli apostoli, sull'infanzia di Maria e di Gesù, ecc. « Onde si trovò spesso un mezzo ingegnoso, scrive il Bonaccorsi, per ripudiare gli apocrifi e farne in pari tempo tesoro, proclamandoli cioè venerabili libri antichi, perfidamente corrotti dagli eretici! » [22].

Per concludere, gli apocrifi del Nuovo Testamento contribuiscono alla conoscenza delle correnti religiose, delle dottrine, delle tendenze spesso eterodosse esistenti tra i cristiani dei primi secoli; la lettura di questi scritti, oltre a rivelare la fede semplice del popolo, ne rivela pure le ansie e le curiosità, ci fa comprendere molti monumenti dell'arte e della letteratura cristiana, suggerisce inoltre che non tutto in essi è fantasia ma contengono qualcosa di autentico e venerabile, anche al di là di quello che è il loro innegabile valore di testi di letteratura popolare.

5. *Raccolte e studi sugli apocrifi del Nuovo Testamento.*

Poco alla volta, dopo il paziente lavoro di umanisti, di amanuensi, di monaci, di mecenati compaiono nel Medioevo le prime raccolte di scritti apocrifi.

Una delle prime raccolte, se non proprio la prima, fu quella di Michael Neander Soraviensis: *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Josepho, cognatione et familia Christi extra Biblia,*

21. Gerolamo, *Ep. ad Laetam, de institutione filiae* (*PL* 23, 688); Agostino, *De civit. Dei*, 15, 23, 4.

22. G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze, 1948, p. x.

Basel, 1564; gli intenti dell'autore pare fossero sopra tutto umanistici e l'opera comprendeva il vangelo di Giacomo, le lettere di Abgar, le lettere di Pilato, una serie di libri sibillini, passi di scrittori profani ed ecclesiastici sulla storia neotestamentaria, alcune testimonianze tardive su Gesù.

Dal 1703 al 1719 esce ad Amburgo la celeberrima collezione di Iohann Albert Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* che a tutt'oggi ha ancora un notevole valore: nel primo vol. ci sono i vangeli dell'infanzia allora noti, il vangelo di Nicodemo, le lettere di Pilato, la lettera di Lentulo, frammenti di vangeli apocrifi; nel secondo vol. gli atti, le epistole, le apocalissi, ed altri scritti apocrifi; nel terzo vol. le liturgie che vanno sotto il nome di apostoli, supplementi e il Pastore di Erma. Quest'opera del Fabricius è la prima opera critica sul soggetto.

Nel 1726, a Oxford apparve la prima vasta opera inglese di Jeremiah Jones: *A New and Full Method of Setting the Canonical Authority of the New Testament* (3 voll.): il suo valore è molto limitato e suscitò grandi polemiche; fu sfruttato da William Hone con l'opera *Apocryphal New Testament* (1820) che ebbe una grande diffusione.

I. C. Thilo, progettava una grande opera generale critica sugli apocrifi del N. T., ma purtroppo dovette arrestarsi al primo vol. *Codex apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig, 1832. Uno dei meriti dell'opera è l'avere posto in primo piano i *vangeli* apocrifi a preferenza dell'altra letteratura apocrifa.

Si giunse così a quello che è tuttora il Nestore, Konstantin Tischendorf. Nel 1851 pubblicò *Acta apostolorum apocrypha*; nel 1852 *Evangelia apocrypha*; nel 1866 *Apocalypses apocryphae*; gli *Atti degli apostoli* furono ulteriormente curati e editi in tre volumi da R. A. Lipsius e M. Bonnet. L'opera è insostituibile e dopo di essa non vi fu più alcuna opera critica d'insieme sulla letteratura apocrifa del Nuovo Testamento.

Una menzione speciale deve andare a Montague Rhodes James: nel 1924 pubblicò, per il vasto pubblico, un'ampia raccolta di apocrifi del Nuovo Testamento (*The Apocryphal New Testament, being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with other Narratives and Fragments*, London, 1924): l'opera è oggi in gran parte sorpassata, ma ancora sempre ristampata; il James dedicò tutta la vita allo studio della letteratura apocrifa neotestamentaria, ed ebbe la fortuna e il merito di scoprire nuovi testi dei quali curò l'edizione

critica, accompagnata da studi approfonditi, nella collana *Apocrypha Anecdota* (in *Texts and Studies*) e in molti articoli sulla rivista *Journal of Theological Studies*.

L'opera di A. De Santos Otero (*Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1956) limitata ai vangeli, dà il testo originale e la versione spagnola; nonostante i suoi notevoli meriti, non intende presentarsi come una edizione critica. Tanto meno poi l'edizione italiana del Bonaccorsi (G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze, 1948); era terminata già dal 1930, ad essa l'Autore non ha potuto dare l'ultima mano ed è limitata ai vangeli frammentari, a quelli dell'infanzia e a una recensione del transito di Maria.

L'opera di Edgar Hennecke, apparsa la prima volta nel 1904 ed in 3ª ed. curata da W. Schneemelcher (*Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I-II, 1959-1964) molto più che per la scelta dei testi, molto scarsa nel primo vol. e molto abbondante nel secondo, ha notevole importanza per le introduzioni critiche aggiornate e per lo studio delle forme e dei generi letterari come mai era stato fatto prima.

Ogni edizione è stata dunque condotta con dei criteri particolari, e così è pure della presente.

Anzitutto una chiarificazione sugli *scritti esclusi*.

1. La prima classe di scritti che ho ritenuto indispensabile non includere comprende la letteratura apocrifa spiccatamente gnostica, sia essa di recente acquisizione o meno.

Ciò è dovuto a molte ragioni: prima fra tutte la grande differenza che separa queste opere da tutti gli altri scritti apocrifi neotestamentari, d'onde l'aspetto troppo eterogeneo che ne sarebbe risultato dalla loro inclusione; in secondo luogo l'ampiezza di alcune di queste opere (ad es. la *Sofia di Gesù Cristo*, la *Pistis sofia*, i *Libri di Jeû*, ecc. ecc.: cfr. le pubblicazioni di E. A. Wallis Budge, H. J. Polotsky, C. Schmidt, C. R. C. Allberry, W. C. Till); in fine la straordinaria lentezza con la quale vengono pubblicati gli interessanti documenti scoperti (1945-1946) a Nag Hamadi, in Egitto, crea molte difficoltà tanto per il loro studio quanto per una scelta, che sarebbe d'altronde inopportuna, dato lo spirito di questa mia edizione [23]. A tutta questa

23. Per tutta questa letteratura si veda ad es.: F. Pericoli - Ridolfini, *Le recenti scoperte di testi gnostici in lingua copta*, « RSO », 30, 1955, 269-296; J. Doresse, *Le livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958; H.-Ch. Puech, *Les nouveax écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, in *Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum*, London, 1950, p. 101-110; Id., *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, in *Encyclopédie Française*, XIX, 1957, fasc. 19, 42, 6-42, 11; Id., in *Neutestamentliche Aprokryphen* di Hennecke-Schneemelcher, 3ª ed., Tübingen, 1959, pp. 158-271; ed in particolare: A. Böhlig-Pahor Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, übersetzt und bearbeitet*, Berlin, 1962; Id., *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, 1963; M. Krause-Pahor Labib, *Die drei Versionen der Apokryphen des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962; M. Krause, *Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. Umfang und Inhalt*, in *Mitteil. des Deutsch. Arch. Inst. Abteil. Kairo*, 18, 1962, 121-132; W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos, herausgegeben und übersetzt*, Berlin, 1963; J. E. Ménard, *L'évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, 1967. E gli annuali aggiornamenti bibliografici nella *Bibliographia Patristica*.

letteratura sarà, forse un giorno dedicata un'opera in questa stessa collana. L'unica vistosa eccezione l'ho fatta per il *Vangelo di Tomaso*, giacché la sua stessa natura e genere letterario ne fanno il testimonio più eloquente e completo dei detti di Gesù.

2. La seconda classe di scritti apocrifi che sono esclusi riguarda le opere che non sono propriamente apocrife nel senso visto precedentemente. Così le lettere di sant'Ignazio, di san Policarpo, di san Clemente, la *Didachè* (o dottrina dei dodici apostoli), la *Tradizione apostolica* di sant'Ippolito, la *Didascalia*, la *lettera di Barnaba* e così tutte le altre opere liturgiche, ordinamenti ecclesiastici, scritti di Padri della Chiesa. Per lo stesso motivo non c'è la così detta letteratura clementina.

3. La terza classe di opere escluse riguarda quegli apocrifi ebreo-cristiani che, sebbene di origine cristiana o con chiara revisione cristiana, si presentano come opere anticotestamentarie, così: il *libro di Enoc*, l'*apocalisse di Baruc*, le *odi di Salomone*, gli *oracoli sibillini*, ecc.

4. Naturalmente sono ancora esclusi quegli scritti di origine tardiva che sono universalmente giudicati medievali.

La presente opera è divisa in quattro parti in conformità del Nuovo Testamento, della natura dei testi e dei generi letterari che li caratterizzano:

1. I *vangeli* distinti in *a*) vangeli della natività e dell'infanzia; *b*) vangeli della vita pubblica, passione-morte-risurrezione; *c*) il ciclo di Pilato; *d*) il ciclo della dormizione di Maria;

2. Gli *atti degli apostoli* distinti in *a*) cinque grandi atti più celebri e antichi; *b*) le memorie apostoliche di Abdia con tutti i testi integrali sui dodici apostoli; *c*) gli atti minori, in sintesi;

3. Le *lettere*: i testi integrali delle lettere più celebri e interessanti; da quella di Gesù a quelle di san Paolo, dalla lettera del Signore a quella di Lentulo e a quella degli apostoli e di Tito;

4. Le *apocalissi* di Pietro, di Paolo, di Tomaso, di Giovanni, di Esdra.

Ognuna di queste parti, come ogni suddivisione e ogni testo ha la sua introduzione critica e bibliografica di modo che il lettore può farsi chiaramente un'idea dei principali problemi connessi con ogni testo e constatare le ragioni della scelta di un testo piuttosto che di un altro.

Termina così questa edizione degli Apocrifi del Nuovo Testamento. Come ogni lettore può constatare è amplissima, certo la più vasta finora pubblicata. È la prima edizione che contiene tutta l'opera del Tischendorf per quanto riguarda i vangeli (con l'eccezione di un solo testo) ed anche, in gran parte, per quanto riguarda gli atti degli apostoli (Bonnet-Lipsius); ma offre inoltre moltissimi altri testi scoperti o studiati solo recentemente.

Ed è appunto dovuto alla vastità con cui abbiamo concepito e realizzato quest'edizione se di alcuni vangeli dei quali si conosce poco più del nome, non abbiamo fatto cenno [24].

24. Così ad es. il *vangelo di Filippo*, il *vangelo dei nemici della legge e dei profeti*, il *vangelo di Apelle*, il *vangelo di Giuda Iscariota*, il *vangelo di Basilide*, il *vangelo di Marcione*, il *vangelo di Mani*, il *vangelo dei perfetti* (o della perfezione), la così detta *ghénna Marias* o nascita di Maria, il *vangelo dei quattro angoli del mondo*, il *vangelo di Bardesane*, il *vangelo di Cerinto* ecc. Opere il cui stesso titolo tradizionale è molto spesso da cambiare e il cui esame è da riprendere su nuove basi dopo la scoperta di Nag Hamadi. Anche per queste opere vedi provvisoriamente H.-Ch. Puech nell'*op. cit.*

Per motivi ancora più evidenti data la loro origine recente e il carattere notoriamente composito, non ci interesseremo: del manoscritto di un vangelo arabo, conservato nella Biblioteca Ambrosiana, pubblicato da G. Galbiati (*Iohannis evangelium apocryphum arabice*, Mediolani, 1957) sul quale si veda ad es. O. Löfgren, *Ein unbeachtetes apocryphes Evangelium*, « OLZ », XLVI, 1943, pp. 110-140; Id., *Ergänzendes zum apokryphen Johannesevangelium*, Uppsala, 1962; e A. Bea, *Inventio evangelii apocryphi S. Iohannis*, « Bibl. », XXIV, 1943, p. 194; di un certo vangelo di Barnaba del XIV sec. (cfr. A. De Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1956, p. 24); dei vangeli bogomili (sui quali cfr. E. Tardeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, « RHR », CXXXVIII, 1950, pp. 22-52 e 176-218; e N. Minissi, *La tradizione apocrifa e le origini del bogomolismo*, « Ricerche slavistiche », III, 1954, pp. 97-113), del *vangelo di san Giacomo Maggiore* (cfr. A. De Santos Otero, *op. cit.*, 26); ed, in fine, dei *miracoli di Gesù* scoperti in lingua etiopica e pubblicati da S. Grébaut nella *Patrologia Orientalis*, voll. XII (1918), XIV (1921), XVII (1923).

Un'edizione secentesca dello *Speculum Historiale* (o *Quadruplex*)
di Vincenzo di Beauvais,
una delle prime sintesi di apocrifi del Nuovo Testamento.

Per la realizzazione di un'opera di così vaste proporzioni sono naturalmente debitore a molti che mi hanno preceduto e, in modi diversi, mi hanno dato la possibilità di offrire ai lettori italiani un così grande numero di testi. In particolare debbo ricordare quanti lavorarono sugli apocrifi copti, etiopici, armeni e siriaci ai quali ho ricorso e dai quali ho avuto un insostituibile aiuto.

Come il lettore avrà osservato, e ritengo opportuno sottolinearlo, per la prima volta sono affiancate recensioni diverse di uno stesso documento permettendo così tra l'altro confronti di critica storica, letteraria e testuale che finora erano riservati (e con estrema difficoltà) ad una ristrettissima cerchia di persone. È appena necessario notare che se per un primo confronto anche abbastanza vasto e profondo sono sufficienti le traduzioni date, per un approfondito esame critico è necessario ricorrere ai testi in lingua originale: anche se mi sono sforzato, qualche volta un po' a detrimento della chiarezza, non solo di essere scrupolosamente fedele, ma di mantenere anche il particolare colorito originario.

Ancora una caratteristica della presente edizione: sempre che mi fu possibile, e cioè sempre che vi siano dei testi critici, ho dato le principali lezioni varianti ed anche con una certa quale ampiezza avendo come criterio di scelta non la forma, ma sopra tutto il senso [25].

25. Bibliografia essenziale: TH. ZAHN, *Geschichte des neutestam. Kanons*, I-II, Leipzig, 1888-1892; A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius* I, Leipzig, 1893, pp. 1-139; ID., *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristl. Literatur*, I, Freiburg i. B., 1902, p. 498 e segg.; E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, im kritischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig, 1912; J. CHAPMAN, *On the « Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis »*, « RBé », XXV, 1913, pp. 187-207 e pp. 315-333; S. RITTER, *Il frammento muratoriano*, « Rivista di archeologia cristiana », III, 1926, pp. 215-268; E. SCHWARTZ, *Zum Decretum Gelasianum*, « ZNW », XXVI, 1930, pp. 161-168; M. J. LAGRANGE, *Histoire du canon*, Paris, 1933; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, 1934; G. BARDY, *Décret de Gélase*, « DBS », III, 1938, pp. 579-590; ID., *Muratori* (canon de), *ibid.*, pp. 1399-1408; H. W. BEYER, κανών, « Th Wb », III, 1938, pp. 600-606; R. MEYER-A. OEPKE, κρύπτω, *ibid.*, pp. 959-999; W. SCHNEEMELCHER, in *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., Tübingen, 1959, pp. 1-37.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Questa come tutte le altre bibliografie che seguiranno non hanno intenzione di essere complete, intendono invece dare anzitutto le opere fondamentali, le opere non sorpassate, quelle in particolare che offrono ai lettori ulteriore bibliografia, ed in fine le opere dalle quali ho attinto a preferenza di altre. È dunque una bibliografia scelta dalla quale il lettore potrà avere ulteriori utili informazioni.

Qui intendo dare esclusivamente le opere d'insieme e gli studi generali. Per la pubblicazione e i saggi su scritti singoli rimando alle bibliografie particolari.

1. Testi greci, latini.

I. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 3 voll., Hamburg, 1903-1919.

J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, vol. I, Lipsiae, 1832;

C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae, 1852;

Id., *Acta apostolorum apocrypha* (ultima ediz. a cura di R. A. Lipsius e M. Bonnet), Lipsiae, 1891-1903;

Id., *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866;

A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lipsiae, 1866;

A. Vassiliere, *Anecdota graeco-byzantina*, Mosquae, 1893;

J. Armitage Robinson - M. R. James, *Apocrypha anecdota* I-III in *Texts and Studies*, Cambridge, 1893-1899;

E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristliche Überlieferungen*, Giessen, 1901;

GRENFELL-HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, London, 1897-1922;

H. I. BELL - T. C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel*, London, 1935.

2. Testi siriaci, copti, etiopici, ecc.

Non esistono opere critiche di sintesi dei testi apocrifi in queste lingue, vi sono invece buoni studi su singoli testi e li citerò al loro posto. Le opere di sintesi più vaste, sono:

per i testi siriaci:

W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament collected and edited from Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1865;

ID., *Apocryphal Acts of Apostles, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries*, 2 voll., London, 1871;

S. A. LEWIS, *Apocrypha Syriaca*, in *Texts and Studies*, vol. III (1894), V (1896) IX (1900), XI (1902), Cambridge;

A. MINGANA - RENDEL HARRIS, *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, I (1927), II (1928), London;

per i testi copti:

I. GUIDI, *Fragmenti copti*, in *Rendiconti della R. A. dei Lincei, classe di scienze morali ecc.*, III, Roma, 1887;

F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels*, 2 voll., in *Texts and Studies*, IV, Cambridge, 1896;

E. REVILLOUT, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament*, in *PO*, II, 1907; *ibid*, IX, 1913;

E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1913;

ID., *Coptic Homelies in the Dialect, of Upper Egypt*, London, 1910;

ID., *Miscellaneous Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1915.

L. Th. LEFORT, *Fragments d'apocryphes en copte-akhminique*, in *Le Muséon*, 52, 1939, 1-10;

per i testi etiopici:

R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en Français*, Paris, 1893;

E. A. WALLIS BUDGE, *The Contending of the Apostles I-II*, London, 1899-1901;

ID., *Legends of our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, London, 1922;

ID., *One hundred and ten Miracles of Our Lady, Translated from Ethiopic Mss.*, London, 1933;

L. GUERRIER - S. GRÉBAUT, *Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ, texte éthiopien edité et traduit, PO*, IX, 1913, 143-232;

ID., *Les miracles de Jésus, Texte ethiopen publié et traduit, ibid.*, XII, 1918, 557-649; XIV, 1921, 775-840; XVII, 1923, 787-854;

per i testi arabi:

A. S. LEWIS, *Apocrypha Arabica*, in *Studia Sinaitica* XI, Cambridge 1902;

ID., *The Mythological Acts of the Apostles (Arabic)*, in *Horae Semiticae* IV, Cambridge 1904;

M. ASIN Y PALACIOS, *Logia et agrapha opud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim, ucitata: collegit, vertit, notis, illustravit, PO*, XIII, 1917, 335-431; XIX, 1926, 532-610.

Altri testi copti, etiopici, ecc. sono di quando in quando pubblicati nella *Patrologia Orientalis* e nel *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

Le versioni moderne più ampie, sono:

J. P. MIGNE, *Dictionaire des apocryphes* (2 voll., fanno parte della *Encyclopie Théologique*, voll. 23-24), Paris, 1856;

G. BRUNET, *Les évangiles apocryphes traduit et annotés d'après l'édition de J. C. Thilo*, Paris, 1863;

C. MICHEL - P. PEETERS, *Evangiles apocryphes* (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, dir. par H. Hemmer et P. Lejay); I: quasi tutto del Michel (1911); tutto del Peeters il II (1914): opera non finita.

M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 (ediz. riv. 1960);

G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze, 1948;

A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones*, (BAC), II edic., Madrid, 1963;

E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 Bnde, III, Aufl., Tübingen, 1959-1964.

M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. II: Atti e leggende. Versione e commento*, Torino, 1966 (finora — 1969 — gli altri due voll. che dovrebbero contenere rispettivamente i Vangeli e le Lettere e Apocalissi, non sono ancora apparsi).

3. Studi di carattere generale.

E. Hennecke, *Zur christl. Apokryphenliteratur, ZKG*, 8, 1926, pp. 309-315.

W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestam. Apokryphen*, Tubingen, 1909;

P. Batiffol, *Evangiles apocryphes*, in *DB*, vol. III, 1912, pp. 214-218;

E. Amann, *Evangiles apocryphes*, in *DThC*, V, 1924, 1624-1640;

Id., *Apocryphes du Nouveau Testament*, in *DBS*, I, 1928, 460-533;

P. Saintyves, *De la nature des évangiles apocryphes et de leur valeur hagiographique, RHR*, 106, 1932, pp. 435-457;

A. Z. Aescoly, *Les noms magiques dans les Apocryphes chrétiens des Ethiopiens*, in « *Journal Asiatique* », 220, 1932, pp. 87-137;

G. Ghedini, *La lingua dei vangeli apocrifi greci*, in *Studi dedicati alla memoria di P. Uboldi...*, Milano, 1937, pp. 443-480;

H. Waitz, *Neue Untersuchungen über die sogen. judenchristlichen Evangelien, ZNW*, 36, 1937, pp. 60-81;

O. H. E. Burmester, *Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha*, in « *Orientalia* », 7, 1938, pp. 355-367;

K. L. Schmidt, *Kanonische und apokr. Evangelien und Apostelgeschichten*, Basel, 1944;

G. Messina, *Lezioni apocrife nel Diatessaron persiano*, in « *Bibl.* », 30, 1949, pp. 10-27;

A. Penna, *Apocrifi*, in *EC*, 1, 1949, pp. 1627-1633;

J. Robson, *Stories of Jesus and Mary*, in *The Muslim Word*, 40, 1950 pp. 236-243;

F. Cerutti, *Note sul pensiero politico del cristianesimo* (tratta dei vangeli apocrifi), *RiRe*, 20, 1950, pp. 20-34;

G. Destefani, *I miracoli narrati dai vangeli apocrifi*, « *Medicina e Morale* », 2, 1952, pp. 95-104;

J. Walterscheid, *Das Leben Jesu nach den neutest. Apokryphen*, Düsseldorf, 1953;

E. Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Gerusalemme, 1962;

B. Bagatti, *L'église de la circoncision*, Jérusalem, 1965.

Id., *L'église de la gentilité en Palestine* (*Ier-XIe siècle*), Jérusalem, 1968.

Gli apocrifi nell'archeologia e nell'arte.

R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 voll. in folio, Prato, 1873-1881;

R. Gousset, *Le boeuf et l'âne à la nativité du Christ*, « *Mélanges d'archéologie et d'histoire* », 4, 1884, pp. 332-344;

N. Baldoria, *La nascita di Cristo nell'arte figurativa*, in *L'Italia artistica illustrata*, 5, 1886;

F. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesbärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, Freiburg i.B, 1887;

A. De Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchrist. Kunst*, in *Römische Quartalschrift*, 1, 1887, 173-177;

A. Venturi, *La Madonna. Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine*, Milano, 1900;

J. E. Weiss-Liebesdorf, *Christus und Apostelbilder. Der Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, Freiburg i. B., 1902;

G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV, XV, XVI siècles d'après les monuments de Mistre, de la Macédonie et du Mont Athos*, Paris, 1916;

F. Cabrol - H. Leclercq, *Apocryphes*, in *DACHEL*, I, 1924, 2555-2579;

J. Tanguy, *L'Assomption de Notre Dame dans l'art*, in *Mémoires du Congr. Marial de Nantes*, Nantes-Paris, 1925, pp. 149-156;

B. Kleinschmidt, *Die heil. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum* 1930;

L. Wrateslaw-Mitrowich L.-Orunev N., *La dormition de la sainte Vierge dans la peinture médiévale ortodoxe*, « *Byzantino-Slavica* », 3, 1931, pp. 134-173;

W. Kaufhold, *Die Verkündigung an Maria nach Apokryphen in Literatur und Kunst*, Freiburg i. B., 1942;

J. S. Saller, *Discoveries at St. John's Ain Karim 1941-1942*, Jerusalem, 1946;

J. Duhr, *L'évolution iconographique de l'Assomption*, in *NRTh*, 68, 1946, pp. 671-683;

F. J. Sánchez - Cantón, *Los grandes temas del arte cristiano en España. I: nacimiento e infancia de Cristo*, (BAC), Madrid, 1948;

B. Bagatti, *Il santuario della visitazione ad Ain Karim* (*Montana Iudeae*). *Esplorazione archeologica e ripristino*, Gerusalemme, 1948;

Id., *L'archeologia cristiana in Palestina*, Firenze, 1962;

ID., *Gli scavi di Nazaret. Vol. I: dalle origini al XII secolo*, Gerusalemme, 1967;

A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *Gli affreschi di Santa Maria di Castelseprio*, nel vol. *Santa Maria di Castelseprio*, Milano, 1948;

C. CECCHELLI, *Mater Christi*, voll. 1-4, Roma, 1946-1954 (in particolare il vol.. III);

G. DE FRANCOVICH, *Il ciclo pittorico della chiesa di San Giovanni di Münster* (nel raffronto con quelli di Castelseprio), « *Arte Lombarda* », 2, 1956, pp. 28-50;

G. P. BOGNETTI, *Aggiornamenti su Castelseprio*, « *Sibrium* », 4, 1959, pp. 19-79;

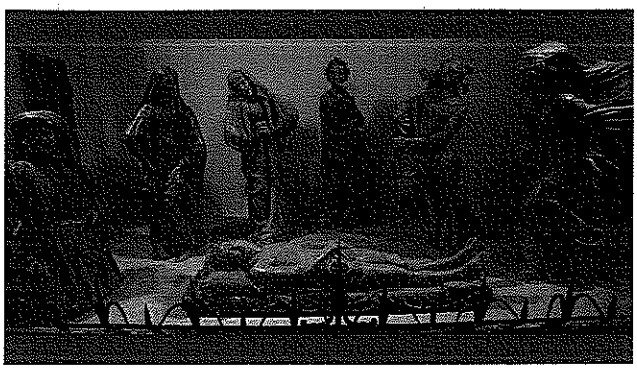
P. GOUBERT, *Influence des évangiles apocryphes sur l'iconographie mariale (de Castelseprio à la Cappadocie)*, « *Maria et Ecclesia* », Acta Congressus Mariologici... Lourdes, Roma, 1960, pp. 147-164;

ID., *L'arc éphésien de Sainte-Marie-Majeur et les évangiles apocryphes*, in *Studi e Testi* (Mélanges Eugène Tisserant, II), Città del Vaticano, 1964, pp. 187-215;

P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, 3 Vols., New York, 1966 (Pantheon Books).

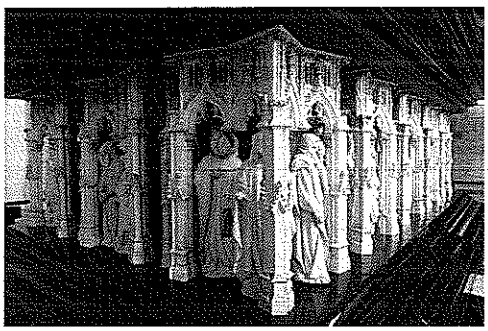
Hanno in fine un'importanza notevole le pubblicazioni dello *Studium Biblicum Franciscanum* trattandosi di opere di prima mano il cui materiale (risultati di scavi, di ricerche figurative, ecc.) è di molto interesse per l'iconografia primitiva in dipendenza della letteratura apocrifa; ho sopra citato uno studio del Saller, due del Bagatti e uno del Testa.

VANGELI DELLA NATIVITÀ E DELL'INFANZIA



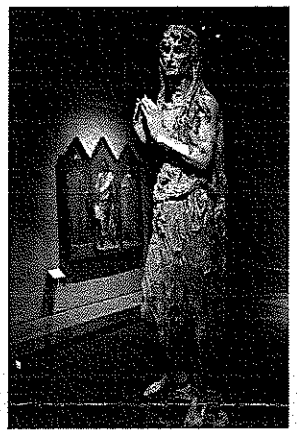
Niccolò Dell'Arca, *Compianto sul Cristo Morto*, Bologna, 1460-1493

Guido Mazzoni, *Compianto sul Cristo Morto*, Napoli, fine 400

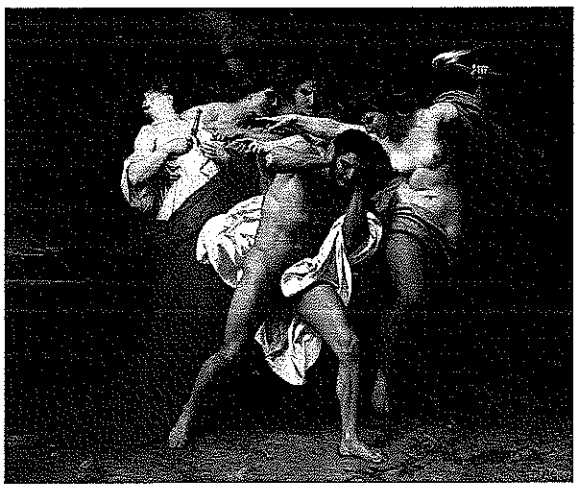


Claus Sluter, *Les Pleurants*, inizio 400

Ercole de' Roberti, *Maddalena piangente*, da Cappella Garganelli, fine 400



Donatello, *Maddalena penitente*, 1455-56



William-Adolphe Bouguerau, *Il rimorso di Oreste*, 1862

Pitocrito, *Nike di Samotracia*, II sec. a.C. (ritrovata nel 1863)

G. D'Annunzio, Prose di ricerca, di lotta, di comando... 2, Milano 1950 (a cura di E. Bianchetti).

S'adontò egli, e si difese. « Perché metti anche me con gli altri? Gabriele, perché ora m'ingiurii? »

L'ombra della fronte gli celava in parte le mutazioni degli occhi umidi e supplichevoli; ma il travaglio palese della sua sensibilità mi appenava. Eppure non cessavo dallo sconvolgerlo.

« Sai chi io mi sia? Dimmelo. Innanzi al corteo che saliva l'erta del Calvario era un usciere del pretorio con un cartiglio di legno bianco che doveva essere appiccato in sommo della croce sopra il capo della vittima: era il *titulus*, era il τίτλος. Il cartiglio a me destinato non è ancor scritto; e chi sa quando sarà scritto! Bianco già passa di mano in mano, e indefinitamente passerà di mano in mano. C'è sempre un buon falegname che lo ripialla se per avventura qualche sillaba vana vi sia tracciata da un carbone spento. Oggi, se io ti confesso un mio segreto, tu ci scrivi qualcosa a modo tuo, certo, con la matita blu dei freghi professoriali. »

Si torse egli sotto il mio dileggio involontario, che non era se non un sussulto del mio tormento intimo. « Perché m'assali? In che t'ho mancato? Parla. »

PECCANTEM ME QUOTIDIE

Gli feci: « O Frontino maestro di stratagemmi, vuoi gustare un poco di nuova malinconia con me? Per tutto sapere, bisogna tutto rischiare. Tu ami la musica e studii musica. Domattina mi tocca andare in Duomo a scaldar il cauterio del mio maestro di pittura che copia all'encàusto le Esequie di santo Stefano. A Bologna, in un vespro d'ottobre, con mio padre entrai nella chiesa di Santa Maria della Vita, ch'era tutta parata di damasco rosso, per la musica sacra. Mio padre sedette su una panca, e io mi misi

a vagare sotto le due cupole. Tutti i ceri non erano ancóra accesi, e l'ombra mi esaltava e mi spaventava. Di sotto all'organo scorsi una scala cupa che discendeva a un cancello chiuso verso la via. Te l'ho detto: per tutto sapere è necessario tutto avventurare. Vinsi il mio brivido, e discesi, pensando che laggiù in una nicchia fonda potesse trovarsi la grande Deposizione di terracotta che la mia zia Maria bizzoca m'aveva mostrata in una stampa. C'era. Intravidi, nell'ombra d'una specie di grotta, non so che agitazione impetuosa di dolore. Ascoltami. Piuttosto che intravedere, mi sembrò esser percosso da un vento di dolore, da un nembo di sciagura, da uno schianto di passione selvaggia. Ascoltami. Non dimenticherò mai quel Cristo. Era di terra? era di carne incorrotta? Non sapevo di che sostanza fosse. Stava supino, rigido, coi piedi eretti, incrostati di grumi risecchi, che dovean essere le grossezze del mastice messo lì a restaurare la rottura, nerastri, trafitti dal chiodo che aveva lasciato non il fóro ma quasi uno squarcio aspro. Ascoltami. Teneva distese le braccia e le mani conserte su l'anguinaia. Annerata era la faccia ma la barba era ingrommata di non so che bianchiccio. Infuriate dal dolore, dementate dal dolore erano le Marie. Una, presso il capezzale, tendeva la mano aperta come per non vedere il volto amato; e il grido e il singulto le contraevano la bocca, le corrugavano la fronte il mento il collo. Ascoltami. Puoi tu imaginare che cosa sia l'urlo pietrificato? Puoi tu imaginare nel mezzo della tragedia cristiana l'irruzione dell'Erinni? La Maddalena certo giungeva di lungi, dopo un'ora o un millennio d'ambascia, in atto di precipitarsi come su una preda agognata. Il suo amore e il suo dolore sembravano smaniosi di divorare. Un gran vento era nella sua veste: il vento delle cime inaccessibili era nella sua veste, come nei pepli delle Vittorie. Non so.

Intendimi. Era una specie di Nike mostruosa, alata di lini. Le bende svolazzanti le facevano alata la testa; i lembi del manto impigliati ai gomiti le sbattevano indietro come vanni. La bocca era dilatata dall'ululo, rappresi erano gli occhi dal pianto, distorte le dita. E, come il tuono di rupe in rupe, il suo lutto si ripercoteva tra la Madre e Maria di Cleofa, si ripercoteva e quasi direi s'imbestiava in quella che, battendosi l'anca, battendosi la coscia, pareva sforzarsi di partorire il dolore, sforzarsi di cacciarlo come si caccia l'infante dalla matrice sanguinosa. Ascoltami, ascoltami. Non t'ho detto tutto l'orrore. C'era là l'urlo impietrato; e c'era un altro urlo, lacerante, quello che simula il clamore delle partorienti! Ascolta. La visione sublime e tremenda era a contatto del vicolo lurido, a contatto dell'ignominia plebea. Di fronte, nel vicolo, c'era una beccherìa rossa. Il beccaio, quando aveva in bottega carne infetta da vendere e voleva frodare i gabellieri, la nascondeva ai piedi del Deposto, gettava nella nicchia della Pietà i quarti di bove graveolenti, le viscere putride. E là, per la porta socchiusa di legno verdastro come la cancrena secca, accorrevano tutti i gatti del vicinato e imperversavano, sotto la lampada fioca dalla moccolaia che putiva nel fetore; strisciavano lungo i muri umidicci, su per la scala grassa; s'arroncigliavano urlando all'urlo impietrato. Intendi? Questo vidi, questo patii. La carne rossa, la carne da macello e da frode, era là contro la terracotta grigia per la tanta polvere che vi si accumulava e vi s'incrostava in secoli d'incuria. Pensa: la Pietà pannosa di ragnateli! La Maddalena ne aveva dietro la benda, Maria di Cleofa ne aveva tra dito e dito. E alla veemenza e alla demenza delle Marie contrastava il raccoglimento composto di Giovanni, pacato in ginocchio, con la mano sinistra nascosta entro la veste, con la destra alla gota. Perché tanto m'è

esoso lo Zazzerino di Patmo? Faceva da fiore doglienze! Tutto riccioluto, tutto riccioli che il nembo della passione furiale e divina non avea sconvolti, l'inspirato capo sembrava sbocciare da una corolla, uscendo su dalle dita chiuse che celavano il mento intiero. Lo vedi? Men mi spiaceva il discepolo occulto, Giuseppe d'Arimatea, saldo, robusto, col suo robone a pieghe, con la sua berretta a gronde, con la sua tanaglia alla cintola, col martello nella man dritta, co' tre chiodi nella manca, simile a un mastro collegiato, simile a un consolo di una delle ventun'Arti. Ma pensa: non è singolare che Giuseppe d'Arimatea porti le tre iniziali del mio nome? Pertanto, ahimè, Matteo lo chiama uomo ricco, Marco lo chiama consigliere onorato, Luca lo chiama dabbene. E, se lieve è il suo pannolino funebre, troppo è pesante quella gran pietra ch'egli rotola in su l'apertura del monumento nuovo tagliato nella roccia. E pensa quest'altro riscontro, stàdico di Andria. Pugliese, intendi?, pugliese come te e come il reliquiere del sangue di san Pantaleone, era il pollice strapotente e invasato che dalla pietà senza figura, che dalla passione senza figura e non dalla creta informe avea tratto quell'opera di vita per destino assegnata a Santa Maria della Vita ed esposta all'obbrobrio del macello publico. Nicolò dell'Arca è di tua gente. Ascoltami. Il tuono dell'organo rintronò sul mio capo, improvviso come lo scoppio del temporale, e l'atrio ne tremò come se il nembo del dolore si rinforzasse a scrollarlo. Risalii la scala; rientrai nella chiesa; cercai mio padre, che si sbigottì rivedendomi così pallido e anelante. Alle sue dimande commosse risposi ponendomi l'indice su le labbra affannate. Il palpito veemente del mio cuore m'assordava così che non distinsi le prime note del mottetto. Mi serravo le costole, mi premevo il petto, per costringere il palpito a rallentarsi. Mi parve che l'ansito

BIBLIOTECA Fac. di Lettere e Filosofia di Scienze della Formazione UNIVERSITA' DI BARI

fosse come attratta dai mantici dell'organo e s'involasse con l'aria mandata nelle canne. Il mio respiro passava nella tempera de' suoni. Le mie ossa mi parevano vuotate di midolla e fatte cave per essere più sonore, per meglio vibrare, per meglio obbedire al gioco dei registri e delle pedaliere. Tu sai come io sia ovidiano, più che per altro, per la mia facoltà veloce di metamorfosi. Ero divenuto uno strumento nelle mani del musico invisibile. Ero come se il Palestrina inventasse per la prima volta attraverso di me il suo mottetto sublime *Peccantem me quotidie*. Ero come se il Palestrina prendesse in me la mia angoscia più profonda e ne facesse la sua sostanza musicale, ne facesse la sua melodia tragica, ne facesse la sua lamentazione virile. Oh non so dirti! Forse comprendi, forse tu sai. Te lo dico, te lo dico, fratello: in quel punto io nacqui alla musica, ebbi la mia natività nella musica infinita, ebbi nella musica la mia natività e la mia sorte. *Peccantem me quotidie*. Che mi valgono le reminiscenze mitologiche? che mi valgono le iddie Lucine preposte ai natali, sia la Luna sia la figlia di Saturno? che mi valgono le Parche e la conocchia e il fuso e le cesoie? Sì, fratello, ora io credo nella mia favola che è più viva e più vera della mia prima vita. V'è una quarta Parca, immortalmente giovine, che presiede alla mia vita seconda. Il mio stame è dedotto e attorto dalle dita della Musica. Credimi: in quell'ora, in quella chiesa parata di porpora, in quel senso mistico che fluttua tra l'estremo della carne e il limitare dell'anima, veracemente sentii dedurre e condurre il mio filo di porpora dalle dita della Musica, e non per diletto, e non per blandizia e non per oblio ma per elezione di dolore e per vocazione di martirio. Intendimi. Il concorso degli eventi interiori in me è regolato da una specie di ritmo fatale che segue il disegno d'una melodia da svolgersi, d'un'armonia da ampliarsi. Perché, risalendo su quella scala tetra dopo quello squasso inatteso che pareva quasi voler provare la resistenza delle mie radici inespugnabili, perché la profondità della mia angoscia di creatura incompiuta, perché l'oscuro travaglio delle mie divinazioni e ricordazioni indivise, perché il ratto verso la salvezza eterna preceduto da una specie di stupore e di sopore sensuali, perché infine quella vicenda istantanea di perdimento e di rinascimento, e quella fede istintiva nel dolore che ci crea di sopra a noi medesimi e di là da noi medesimi e sempre più oltre, e tutte quelle apparenze indistinte non ancor disgiunte dai gagliardi rilievi dell'arte magna, perché mi furono così compiutamente rivelate e significate in quel mottetto del Palestrina, che è lo scorcio di una tragedia riescito con una semplicità ancor più potente di quella del plasticatore ossesso? Intendimi. Domani per me è la vigilia d'un altro giorno di perdizione e di formazione, la vigilia d'una prova atroce che mi attira e mi ripugna, che mi tormenta e mi spaventa, che mi avvilisce e mi inorgoglisce. Non aver paura. Non ho paura, lo sai, neppure di quel che è ignobile. Io sono l'Italiano venturiero, di stampo antico e novo. Se in ogni attimo la vita non mi fosse ventura e rivolta, se in ogni attimo la vita non mi fosse pericolo e incertezza, rinunzierei alla vita senza volgere il capo neppure verso l'Orsa o verso l'aurora. Voglio sapere, voglio conoscere, voglio sfidare, voglio rischiare. *Peccantem me quotidie*. Non credo al peccato, non ho il senso del peccato, in me, dentro di me, nella sincerità della mia vita occulta. Tanto a dentro mi toccò il mottetto del Palestrina non per il suo tema ecclesiastico ma per una interpretazione novissima che ne fece la mia innocenza. E, se tu non riesci a intendermi, tu m'intenderai più tardi, fratello. Stanotte, con l'olio raccogliticcio, mi son messo

a cercare nei miei libri, in qualcuno de' miei libri, non so che significato a me non anche apparito, a me sfuggito. E nessuno dei libri sotto la lucerna m'ha parlato. E oggi vorrei bruciarli tutti, come bruciai per disfida vana quelli di Senofonte. Vedi: mi sembra m'abbian lasciato ne' cigli una specie di cispa fastidiosa che mi si risecca intorno intorno. Non mi giova l'acqua rosata dell'infermiere carceriere Cice, né la ruta, né la lacrima della vite. Mi basta per sanarmi, dopo l'incendio di tutti i libri, un pizzico di quella cenere tanto sapiente e tanto stolta distemperata in quella rugiada che *pugna col sole*. Mi guardavi l'altrieri, a scuola, con più d'un raggio in fronte, o mio Frontino. Mi sentivo bello e forte, mi sentivo fresco come dopo un'ora di nuoto nell'Adriatico. Comentavo il vigesimo sesto canto dell'*Inferno*; e credo che avessi l'aria saputa d'uno della *compagna picciola*, appena appena sbarcato dal legno, ancor fremente e anelante del *folle volo*. Te ne ricordi? Fierissimo tu ti mostri d'esser nato in Andria fin dal tempo de' cinque stàdichi di grosso latino; ma a Barletta a Bari a Trani tu invidii la marina; e ho in mente che, innanzi il trapasso di Iolanta gerosolimària, tu abbia fatto qualche passaggio d'oltremare. Te ne ricordi? Anche in una camerata ignava, anche sopra una sedia da sgobbo, certe volte si può trovare una beatitudine più salmastra che le radici stesse del Gargano, nel dire: La vela latina domina l'orizzonte per ventiquattro rombi; oppure nel dire: Orseggia infino a quattro quarte dall'occhio del vento; oppur nel dire: Non è vero che fosse uno zatterone, come pretendono i grammatici senza sale, la σχεδίη costrutta da Ulisse per partirsi dall'isola di Calipso a ritornare in patria. No. Era una vera e propria nave concava. Te lo dimostro. Ulisse aveva ricevuto da Calipso un'asce un'accetta e un trivello: tre arnesi che gli bastavano a squadrare calettare

impernare, a ossatura a fasciame a alberatura, pur senza sega né pialla. Non ti lasciar confondere dagli scoliasti che non se n'intendevano punto. Stammi attento... Ah, mi parevi beato anche tu, marinaio andriano senza porto e senza litorale. Guardami. Non mi frantendere. Non senti come sono pieno di figure? come sono folto di cose vive? Oggi sono un'armonia, nel senso del mio gergo di pescatore pescarese. Armonia chiamano i pescatori un fondo di mare tra fango e sabbia, coperto d'un vasto e intricato strame d'alga minuta, dove abbondano pesci d'ogni sorta, anche di quelli che somiglian mostri rari. Vedi: oggi io sono una specie di armonia salata. E ho uno stratagemma salace da porre a esecuzione. Ti vuoi avventurare con me? O Sesto Giulio Frontino maestro di stratagemmi, vuoi sottilizzare con me alcun poco di non ordinaria tristezza? *Quot admoenio fabricas, quot fallacias!* »

Parlavo, parlavo, con diverse tempere, con diversi toni, ora col mio vero, ora col mio falso, ora abbandonandomi, ora riprendendomi, ora confessando in tremito e in fremito, ora prosando in sorriso o in irrisione. E gli orli di certe mie parole bruciavano d'un leggero delirio. E certi accenti erano uditi da me medesimo in un tumulto rotto come quel lavoro di salvamento a cui avevo assistito un giorno dalla riva tra grandissimo stento di persone e di cose che insieme s'affannavano senza riescire a intendersi e ad accordarsi nella burrasca. E certe mie parole veramente cominciavano a bruciare dai margini; e le spegnevo sùbito, come quando nell'aia ero tentato d'incendiare i cartocci del formentone e mi piacevo nell'ansia di stutare da me solo i miei tentativi d'incendio quasi neroniani.

Matteo 27, 57-61

57 Venuta la sera giunse un uomo ricco di Arimatèa, chiamato Giuseppe, il quale era diventato anche lui discepolo di Gesù. **58** Egli andò da Pilato e gli chiese il corpo di Gesù. Allora Pilato ordinò che gli fosse consegnato. **59** Giuseppe, preso il corpo di Gesù, lo avvolse in un candido lenzuolo **60** e lo depose nella sua tomba nuova, che si era fatta scavare nella roccia; rotolata poi una gran pietra sulla porta del sepolcro, se ne andò. **61** Erano lì, davanti al sepolcro, Maria di Màgdala e l'altra Maria.

Marco 15, 42-47

42 Sopraggiunta ormai la sera, poiché era la Parascève, cioè la vigilia del sabato, **43** Giuseppe d'Arimatèa, membro autorevole del sinedrio, che aspettava anche lui il regno di Dio, andò coraggiosamente da Pilato per chiedere il corpo di Gesù. **44** Pilato si meravigliò che fosse già morto e, chiamato il centurione, lo interrogò se fosse morto da tempo. **45** Informato dal centurione, concesse la salma a Giuseppe. **46** Egli allora, comprato un lenzuolo, lo calò giù dalla croce e, avvoltolo nel lenzuolo, lo depose in un sepolcro scavato nella roccia. Poi fece rotolare un masso contro l'entrata del sepolcro. **47** Intanto Maria di Màgdala e Maria madre di Ioses stavano ad osservare dove veniva deposto.

Luca 23, 50-56

50 C'era un uomo di nome Giuseppe, membro del sinedrio, persona buona e giusta. **51** Non aveva aderito alla decisione e all'operato degli altri. Egli era di Arimatèa, una città dei Giudei, e aspettava il regno di Dio. **52** Si presentò a Pilato e chiese il corpo di Gesù. **53** Lo calò dalla croce, lo avvolse in un lenzuolo e lo depose in una tomba scavata nella roccia, nella quale nessuno era stato ancora deposto. **54** Era il giorno della parascève e già splendevano le luci del sabato. **55** Le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse osservarono la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù, **56** poi tornarono indietro e prepararono aromi e oli profumati. Il giorno di sabato osservarono il riposo secondo il comandamento.

Giovanni 19, 38-42

38 Dopo questi fatti, Giuseppe d'Arimatèa, che era discepolo di Gesù, ma di nascosto
per timore dei Giudei, chiese a Pilato di prendere il corpo di Gesù. Pilato lo concesse.
Allora egli andò e prese il corpo di Gesù. **39** Vi andò anche Nicodèmo, quello che in
precedenza era andato da lui di notte, e portò una mistura di mirra e di aloe di circa
cento libbre. **40** Essi presero allora il corpo di Gesù, e lo avvolsero in bende insieme
con oli aromatici, com'è usanza seppellire per i Giudei. **41** Ora, nel luogo dove era stato
crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era
stato ancora deposto. **42** Là dunque deposero Gesù, a motivo della Preparazione dei
Giudei, poiché quel sepolcro era vicino.

EMANUELA PRINZIVALLI

LA STORIOGRAFIA DI EUSEBIO DI CESARA,

IN *ENCICLOPEDIA COSTANTINIANA*

L'età costantiniana fu passaggio fondamentale per la creazione e la diffusione di una storiografia prodotta dai cristiani, a opera di Lattanzio ma soprattutto di Eusebio di Cesarea[1], entrambi spettatori della persecuzione dioclezianea, poi dell'ascesa di Costantino e del consolidamento del suo potere. I risultati più significativi nel campo si debbono a Eusebio: da un lato egli modifica radicalmente, con i *Chronici canones*, l'impostazione della cronografia cristiana, e, dall'altro, addirittura crea un nuovo genere letterario, componendo la prima *Historia ecclesiastica*. In entrambi gli scritti la svolta impressa da Costantino al rapporto dell'Impero romano con i cristiani gioca un ruolo essenziale. Eusebio compose successivamente due opere connesse in maniera esclusiva all'imperatore: le *Laudes Constantini* e la *Vita Constantini*, che sviluppano ulteriormente e con più ampiezza la riflessione sulla sua figura. Per un verso possono essere considerate lavori storiografici, ma il loro carattere è ibrido, perché partecipano di diversi generi letterari, il panegirico e l'agiografia, e quindi meritano una trattazione a parte.

La mescolanza di impostazione storica e panegiristica doveva caratterizzare un'altra opera monografica sull'imperatore scritta da un contemporaneo, Prassagora di Atene, a soli ventidue anni: la *Storia di Costantino il Grande*, in due libri. Sarebbe stato per noi di enorme interesse poterla leggere, ma ci è giunto solo il riassunto del patriarca Fozio (*Bibl.* 62), il quale, con qualche stupore, osserva che, benché pagano, l'autore era un fautore di Costantino; certo, stando al riassunto, l'entità delle lodi nei suoi confronti e la pari avversione verso Massenzio e Licinio sembrano pura propaganda[2]. Il parere di Fozio merita di essere registrato: evidentemente la reazione degli storici pagani al filocristianesimo di Costantino e la critica del suo operato si svilupparono nel periodo successivo alla sua morte, quando furono evidenti le conseguenze della sua politica anche religiosa. A ogni modo, l'opera perduta di Prassagora e l'*Origo Constantini Imperatoris*[3], di incerta datazione, sono le scarse reliquie storiografiche di parte pagana databili a età costantiniana o poco oltre, a fronte dell'ampia riflessione conservata di parte cristiana. Non stupisca questa disparità: pur senza escludere che qualcosa sia andato perduto della produzione pagana, si comprende bene come il rapido e favorevole mutamento avvenuto fra 311 e 313 nella situazione dei cristiani, provati da una persecuzione che era stata

tanto lunga quanto inaspettata dopo il precedente quarantennio di pace (la cosiddetta 'piccola pace della Chiesa'), fosse letto in chiave provvidenziale e li sollecitasse a riflettere sul proprio ruolo nella storia, in uno sforzo di definizione identitaria, e a cercare il senso positivo del rapporto con le istituzioni dell'Impero, portando a maturazione spunti che già la precedente letteratura apologetica cristiana aveva fornito. Man mano che Costantino, rimasto solo al potere, intensificava l'appoggio al cristianesimo e l'integrazione della Chiesa nella compagine statale a rafforzamento di quest'ultima, l'attenzione da parte cristiana si concentrò su di lui: il percorso del pensiero non solo storico ma anche teologico-politico di Eusebio evidenzia quindi una progressiva messa a fuoco della figura dell'imperatore, che si esprimerà appieno nelle opere strettamente biografiche cui sopra abbiamo accennato, ma che già prende corpo nelle due opere storiche.

Eusebio: una personalità controversa

La nascita di Eusebio è da collocare a Cesarea di Palestina fra il 260 e il 265. Discepolo di Panfilo, a sua volta allievo di Pierio, maestro alessandrino seguace di Origene, divenne vescovo della città verso il 313-314 e morì forse nel 339. Per lunghi decenni, nella storiografia occidentale fra Ottocento e Novecento, la stretta associazione con Costantino ha portato a una visione riduttiva e in larga parte distorta della sua figura. Più o meno consapevolmente, molti moderni ancora risentono della posizione di Edward Gibbon, che assegnò a Eusebio il titolo di «vescovo cortigiano»[4], estremizzata poi da Jacob Burckhardt, il quale portò al massimo la strategia del sospetto nei confronti «del più odioso dei panegiristi»[5], per cui, a fine secolo, Franz Camille Overbeck lo definì «l'arricciatore di corte della parrucca imperiale»[6]: difficile che potesse esserlo, visto che gli incontri diretti con Costantino furono pochi, anche a causa della lontananza della sua sede da Costantinopoli[7]. È senz'altro vero, invece, che Eusebio si conquistò la fiducia di Costantino, non da ultimo, forse, anche per la prudenza dimostrata quando rifiutò di passare alla prestigiosa sede di Antiochia, dopo la deposizione di Eustazio: in quella occasione Costantino elogiò il suo comportamento (*v.C.* III 61), in altra occasione gli commissionò cinquanta bibbie di pregio (*v.C.* IV 36), prova dell'altissima qualità ed efficienza dello scrittorio di Cesarea, in altra lo elogiò per il suo scritto sulla delicata questione pasquale (*v.C.* IV 35). La fama raggiunta come studioso, tale che la sua produzione ebbe influenza sullo stesso avversario Atanasio di Alessandria[8], e la stima dell'imperatore lo protessero in vita dall'ostilità nei suoi confronti dei più accesi filoniceni. Questi invece, lui morto, diffusero a suo carico la diceria peggiore, quella di aver sacrificato agli idoli per scampare alla persecuzione dioclezianea. Lo insinuò Atanasio[9], poi Epifanio[10]. L'apostasia è improbabile perché, se

l'accusa avesse avuto fondamento, avrebbe suscitato scandalo e impedito l'elezione a vescovo: essa si spiega con l'avversione di chi gli rimproverava di aver difeso Ario e di essere stato membro autorevole, dopo il concilio di Nicea, di uno schieramento di vescovi orientali che, senza aderire ad Ario, guardavano con sospetto l'*homoousion* («consustanziale») aggiunto, per volontà di Costantino, in senso esplicitamente antiariano, al Simbolo niceno, il cui testo base riproduceva peraltro largamente proprio quello della sede di Eusebio[11]: il termine era infatti passibile di interpretazione monarchiana e per giunta estraneo alla Scrittura. Questa presa di posizione da parte di Eusebio ha portato a considerarlo un ariano[12], sulla scorta del giudizio di Girolamo («impietatis Arii apertissimus propugnator»[13]) e della storiografia apologetica di parte cattolica (Baronio, Tillemont), mentre diversa fu la posizione dei riformati[14]. Attualmente è stata fatta giustizia sia del giudizio tendenzioso sul suo pensiero teologico, formatosi in realtà ben prima dell'insorgere della questione ariana e pertanto non dipendente da Ario, sia della ricostruzione vulgata della controversia: questa non fu la strenua opposizione di un gruppo di coraggiosi difensori di una fede cattolica già formulata contro gli eretici ariani, come pensava una consolidata storiografia moderna ancora dipendente dalla visione atanasiana, bensì rappresentò il faticoso confronto in Oriente e in Occidente fra schieramenti ecclesiastici aventi differenti impostazioni teologiche, ugualmente legittimate da una lunga tradizione, in merito al rapporto fra Dio Padre e il Figlio preesistente: l'effettivo punto di incontro si raggiunse solo nel 381, al concilio di Costantinopoli, ben dopo la morte di Eusebio. La sua posizione, prudentemente conservatrice e dipendente in larga parte, anche se non *in toto*, dall'insegnamento di Origene, suo costante punto di riferimento intellettuale, fu considerata da Erik Peterson – nella fondamentale opera *Der Monotheismus als politisches Problem*, scritta nel periodo storico della presa di coscienza nei confronti dei totalitarismi (1935) – radice e fonte di una dannosa teologia politica, in quanto l'imperfetta cognizione del dogma trinitario, unita alla caduta della tensione escatologica, lo avrebbero predisposto ad accettare senza remore la funzione teologica della monarchia costantiniana quale corrispettivo terreno della monarchia celeste di Dio Padre. Entrambi i presupposti di Peterson, cioè la diretta connessione dell'arianesimo, peraltro mai sostenuto in quanto tale da Eusebio, con l'esaltazione incondizionata della monarchia terrena e la visione ottimistica del regno terreno quasi a sostituzione della visione del regno celeste come matrici della teologia politica eusebiana, sono contestabili in sede storica[15]: non potendo qui svolgerne la dimostrazione, ci limitiamo a elencare anche il giudizio di Peterson fra i motivi che hanno ritardato una equilibrata valutazione di Eusebio.

Barnes, con il suo *Constantine and Eusebius* del 1981, ha decisamente corretto l'immagine dell'opportunista filoimperiale per ragioni di interesse[16]. Tuttavia nella sua ricostruzione, che situa in una datazione molto alta (prima del 303) la prima edizione della *Historia ecclesiastica*, la carriera intellettuale e letteraria di Eusebio viene suddivisa troppo nettamente in due fasi: la prima, cronologicamente e idealmente, vedrebbe lo storico e lo studioso e la seconda l'apologeta, costretto dalle circostanze storiche – la sopravvenuta persecuzione – a una serrata difesa del cristianesimo. A partire da Frend[17], mediante una revisione della tesi di Barnes, la personalità di Eusebio viene recuperata a unità e il suo *focus* identificato nell'intenzione apologetica, non più considerata, come avveniva per esempio in Berkhof[18], un limite e un segno dell'incapacità di essere un grande teologo, quanto piuttosto centro propulsivo di idee e matrice per sviluppare in modo originale, soprattutto sul piano delle forme letterarie, la grande eredità di Origene. Nelle opere propriamente storiografiche di Eusebio, così come in quelle dichiaratamente apologetiche, si deve riconoscere il medesimo intento di difesa del cristianesimo da attacchi di intellettuali agguerriti del suo tempo quali Porfirio e Ierocle, che rinverdivano, superandole spesso in acribia e sforzo teorico, le precedenti argomentazioni anticristiane di Celso, ancora ben presenti a Eusebio, fornendo il supporto ideologico alla persecuzione dioclezianea, la più cruenta e prolungata. Questa è vista, negli studi più recenti, come l'incubatrice in cui prendono corpo le opere eusebiane, con conseguente dispiegamento di una *vis* polemica che intende fondarsi non tanto o non solo sulla retorica delle parole, quanto sulla pretesa di una corretta ricostruzione del passato, sulla esegesi delle Scritture e sulla disamina delle opinioni filosofiche alla luce della verità della rivelazione di Cristo-*Logos*. Ecco dunque che l'eredità origeniana, filtrata attraverso l'insegnamento del maestro Panfilo, morto martire nel 310, e supportata dalla biblioteca da lui allestita a Cesarea a partire dal nucleo appartenuto a Origene, viene declinata da Eusebio soprattutto sul versante filologico ed erudito, di cui l'emblema, ai suoi occhi, era rappresentato dall'impresa monumentale degli *Hexapla*, sinossi su sei colonne parallele dell'Antico Testamento, in ebraico e nelle diverse versioni greche.

L'ampia produzione letteraria di Eusebio[19] si può distinguere, con una suddivisione consacrata da Johannes Quasten ma in qualche misura arbitraria per la continua commistione dei generi, in quattro filoni, dalla incerta cronologia, in alcuni casi ricostruibile in base alla relazione fra un'opera e l'altra: storico (*Chronici Canones*, *Historia ecclesiastica*, *de martyribus Palaestinae*, *de laudibus Constantini*, *Vita Constantini*); apologetico (*Generalis elementaria introductio*, *Eclogae propheticae*, *Contra Hieroclem*, *Praeparatio evangelica*, *Demonstratio evangelica*, *Theophania*); esegetico (*Canones evangelici*, *Onomasticon*, *Quaestiones*

evangelicae ad Stephanum, Quaestiones evangelicae ad Marinum, Commentarii in Psalmos, Commentarii in Isaiam); dogmatico-polemico (*Contra Marcellum, de ecclesiastica theologia*). Perdute, tranne frammenti, le seguenti opere: *Apologia pro Origene* (il primo libro rimane nella traduzione latina di Rufino), scritta con Panfilo, *Vita Pamphili*, *Contra Porphyrium, de solemnitate pascali* e un'opera sulla poligamia e le famiglie dei patriarchi.

Comprendere il tempo e i tempi: dalla nascita della cronografia cristiana ai *Chronici Canones* di Eusebio

La cronografia, come dice il nome, è la scrittura del tempo: vuole dare conto di una serie di eventi storici datati con precisione in relazione a un sistema cronologico assoluto di riferimento. Chi scrive un'opera cronografica ha sempre un punto di vista che orienta l'esposizione, e l'elencazione dei dati non è asettica, bensì implica una valutazione dei medesimi[20]. La combinazione di un'implicita ermeneutica con l'ampiezza dello sguardo rivolto agli accadimenti collocati in successione cronologica giustifica il particolare interesse per il genere mostrato dai cristiani, allorché, dal III secolo, cominciarono a riflettere sulla storia. Nella venuta di Cristo essi individuavano l'evento decisivo a partire dal quale ripensare le vicende dell'umanità: possedevano dunque una chiave ermeneutica forte, e l'orizzonte cristologico del loro pensiero li condusse a sviluppare una prospettiva decisamente universalistica, stabilendo i rapporti temporali di un novero molto più ampio di eventi dei popoli conosciuti rispetto agli antecedenti cronografici ellenistici, la cui ottica finiva per essere autocentrata. La cronografia diventò l'approccio alla storiografia cristiana più congeniale e diffuso fino alle soglie dell'Età moderna, eclissato solo per un certo periodo dal prepotente influsso della *Historia ecclesiastica* di Eusebio.

La riflessione in chiave provvidenziale sul contemporaneo inizio dell'Impero romano e del cristianesimo era stata inaugurata da Melitone di Sardi, nell'apologia indirizzata a Marco Aurelio e al figlio Commodo, suggerendo che tale sincronismo era finalizzato al reciproco giovamento fra Impero e Chiesa: nella ricostruzione di Melitone, ideologica e alquanto lontana dalla realtà storica, tutti i buoni imperatori avevano apprezzato il cristianesimo, mentre i malvagi lo avevano avversato, e l'Impero era fiorito sotto quelli favorevoli ai cristiani. Non mancò tuttavia chi, come Ippolito nel *de Christo et Antichristo* e nel *de Daniel*, all'inizio del III secolo considerava in modo negativo la contemporaneità fra la nascita di Cristo e dell'Impero romano, presentando l'universalismo di quest'ultimo quale contraffazione bellicosa e oppressiva del messaggio universale di Cristo[21].

Non molto tempo dopo Ippolito, probabilmente nel 221, Giulio Africano scrisse le *Chonographiae*. Il padre della cronografia cristiana, figura poliedrica e poliglotta di intellettuale, apprezzava, da collaboratore dei Severi qual era, la sincronia fra inizio della monarchia dei Cesari e la nascita di Cristo che Ippolito aveva valutato negativamente. Roma consegue il potere universale nel momento in cui il suo sistema politico diventa monarchico, ed è proprio in quel frangente che Cristo si incarna: «fondazione della monarchia-*translatio imperii*-incarnazione del Cristo: è questo il sincronismo fondamentale su cui si fonda la visione della storia universale mossa dalla provvidenza»[22]. Le *Chronographiae*, pur giunte in frammenti, si rivelano lavoro di andamento narrativo e di sintesi, che comprime la storia universale in un numero ristretto di libri, cinque in tutto. Loro caratteristica fondamentale è il computo esamillenario. Furono forse i cristiani stessi[23], combinando il racconto genesiaco dei sei giorni della creazione con il versetto del *Salmo* 89[90],4 («ai tuoi occhi mille anni sono come un giorno»), a stabilire l'equivalenza fra un giorno e mille anni e a proporre una durata di seimila anni per il mondo e la storia. Lo schema esamillenario è presente già agli inizi del II secolo nella *Epistola Barnabae*, poi torna in Ireneo e nel *de Daniel* di Ippolito. In Ireneo lo schema è inserito nella prospettiva millenarista, la dottrina escatologica forse più diffusa fra i cristiani nel II secolo, in base alla quale la resurrezione generale e il giudizio sarebbero stati preceduti dal regno di Cristo in terra con i giusti ancora in vita e con quelli risorti in una prima resurrezione, per godere di un periodo di mille anni di gioia. Secondo Ireneo, confortato dal capitolo 20 dell'*Apocalisse* di Giovanni e dall'interpretazione in chiave millenarista di svariati passi profetici, specie del Tritoisaia, il millennio, ultimo di sette, avrebbe rappresentato la conclusione felice della storia umana, il compimento delle promesse fatte da Dio ai patriarchi e il risarcimento per quanti avevano patito per Cristo, dopo il quale ci sarebbe stata l'eternità di gloria per i beati e di dannazione per i reprobi. L'opinione diffusa in passato fra gli studiosi che anche Giulio Africano aderisse al millenarismo è stata attualmente ridimensionata, se non negata, per l'assenza di frammenti cogenti in proposito delle *Chronographiae*[24]. Tuttavia, anche se il suo interesse appare piuttosto erudito, egli non può aver ignorato le inquietudini e l'attesa degli eventi escatologici diffusa fra i cristiani: è probabile che abbia inteso raffreddarla e incanalarla, come già aveva fatto Ippolito, il cui *de Daniel* aveva fissato la nascita di Cristo all'anno 5500 a partire da Adamo. È possibile che da lui Africano abbia ripreso la cronologia di Cristo, precisandone la morte al 5531 o 5532[25] da Adamo, e terminando l'opera al terzo anno dell'imperatore Elagabalo, cioè nell'anno 5723 da Adamo: il lasso di tempo sino al termine dei seimila anni era ancora considerevole.

Giulio Africano si colloca al centro di molteplici eredità storiografiche: la greca e poi ellenistico-romana (non a caso la sua opera riprende l'omonimo titolo di Eratostene di Cirene, del II secolo), la giudaico-ellenistica, le tradizioni indigene degli storici orientali. Dai greci eredita il sistema di datazione secondo le Olimpiadi, a partire dalla prima del 776-775 a.C., che però lasciava nell'indistinto il periodo precedente, come egli non manca di sottolineare: «i Greci non hanno tramandato nulla di storicamente preciso fino alle Olimpiadi e i loro precedenti racconti non si accordano in niente»[26]. Eredita anche l'accordo fra gli storici greci creatosi intorno alla datazione dell'assiro Nino, il cui regno venne riconosciuto come la prima monarchia della storia secondo lo schema della *translatio imperii* che arrivava ad Alessandro[27]. Dalla storiografia giudaico-ellenistica riprende l'apertura verso le tradizioni storiografiche locali trascurate dai greci e soprattutto l'intento apologetico, per cui rivendica l'anteriorità di Mosè, in quanto essa è storicamente precisabile rispetto all'attardarsi dei greci in un tempo mitico per il periodo anteriore alla prima Olimpiade. L'incertezza di un tempo sfuggente alla definizione storica, insita nelle cronografie greche, è superata da Giulio Africano grazie al secondo sistema di datazione, giudaico, basato sulla creazione di Adamo descritta in *Genesi*, il che comporta la conquista di un punto di partenza comune a tutti i popoli. L'ulteriore guadagno della sua cronografia è dato dallo specifico cristiano: l'iniziale unità della storia in Adamo, da cui si diparte la pluralità delle storie dei discendenti, riletta cristologicamente, diventa il preludio del punto focale in cui tutte le storie convergono, cioè la nascita e missione di Cristo, nell'attesa del compimento dei tempi che l'immissione della scienza cronografica greca, inserita nello schema esamillenario, permette di calcolare con precisione. Dopo la venuta di Cristo, momento centrale di tutta la storia, la narrazione dei 221 anni che intercorrono fino all'età presente è molto rapida perché «dopo quegli eventi fino a noi quasi nulla in mezzo di straordinario è da narrare storicamente»[28]. Tale contrazione del tempo presente consente di proiettare la sua età nel cono di luce di quello snodo fondamentale, in quanto, specie dopo la promulgazione della *Constitutio Antoniniana* nel 212, l'azione dei Severi confermava la positività dell'universalismo della monarchia imperiale e la possibilità di un incontro fecondo di Roma con il cristianesimo. Dopo Africano l'anonima *Synagoge*, il cui titolo viene dall'*incipit* che suona: «raccolta di tempi e di anni dalla creazione al giorno d'oggi», e la cui paternità rimane controversa[29], prosegue l'impostazione esamillenaria, pur correggendo su punti significativi[30] l'impostazione di Africano: ma essa non ebbe risonanza e Africano restò il modello da emulare e da contestare.

Veniamo ora al lavoro cronografico di Eusebio. Il titolo spesso usato, *Chronicon*, derivante da Girolamo, non corrisponde né ai titoli rintracciabili in Eusebio né alla struttura complessiva

dell'opera. Meglio chiamarla *Chronici Canones* (χρονικοὶ κανόνες), come lo stesso Eusebio perlopiù fa, benché questa denominazione si adatti maggiormente alla seconda delle due parti in cui è divisa, la *Chronographia* e i *Chronici Canones* (*ChC*) propriamente detti. Purtroppo l'originale greco è andato perduto, tranne *excerpta*: abbiamo però una traduzione in lingua armena di fine VI-inizio VII secolo, che conserva l'opera quasi per intero, mentre la seconda parte di essa fu tradotta in latino da Girolamo. La difficoltà maggiore di ricostruzione deriva dal fatto che Girolamo, come egli stesso dichiara nella sua prefazione, si limita a una *pura Graeca translatio* solo per il periodo iniziale, che va da Nino-Abramo fino alla guerra di Troia, mentre nel seguito inserisce aggiunte e modifiche varie al testo eusebiano che, se dobbiamo dargli fede – ma non ci sono elementi per dubitarne –, si concludeva al ventesimo anno di Costantino (25 luglio 325-25 luglio 326). Girolamo poi prosegue di sua mano fino alla tragica sconfitta di Valente a Adrianopoli nel 378. Stando così le cose, è più difficile scorgere i dettagli del disegno di Eusebio, tanto più che la traduzione armena presenta questa parte in modo diverso e abbreviato rispetto a Girolamo. Tuttavia, grazie soprattutto all'edizione critica di Rudolf Helm[31], riusciamo a cogliere la novità dell'impostazione spaziale del testo eusebiano.
Nella prima parte, la *Chronographia*, Eusebio espone «i materiali», come lui stesso li definisce nel prologo della seconda parte, discutendo i sistemi cronologici dei popoli (caldei, assiri, ebrei, egiziani, greci, romani) e dando indicazioni di metodo; la seconda parte è invece costituita da tavole sinottiche, i *ChC*, che, a partire dall'anno 43 del regno dell'assiro Nino (2016 a.C.), nel quale viene collocata la nascita di Abramo, presentano in colonne parallele scandite in decadi gli anni di ciascuno degli antichi regni, che scorrono verticalmente, mentre, inserito in mezzo a esse, si situa lo *spatium historicum* (come lo chiama il primo editore, Giuseppe Giusto Scaligero, nel XVI secolo[32]), cioè brevi notizie su re, guerre, avvenimenti vari. Tale potente innovazione visiva, geniale adattamento del modello degli *Hexapla* di Origene, rende immediatamente percepibile a una medesima altezza temporale la diversa cronologia di regni e popoli, e permette di cogliere in modo altrettanto immediato la loro fine o la loro confluenza in altri regni: i *fila regnorum* raggiungono la cifra di quindici per ridursi a due (romani e giudei) con la sconfitta di Antonio e Cleopatra ad Azio[33] fino a che, dopo la presa di Gerusalemme da parte di Vespasiano e Tito[34], l'Impero romano riempie tutto lo spazio. Nell'introduzione alla prima parte, Eusebio dichiara di aver letto i moltissimi volumi di storia prodotti da caldei, assiri, egiziani e greci, e di essersi risolto a esporli in breve aggiungendo quanto si ricava dalla Scrittura ebraica «per sapere quanto tempo prima della manifestazione salvifica di Dio sia vissuto Mosè e dopo di lui i profeti ebrei»[35]. L'anteriorità di Mosè rispetto agli altri legislatori era affermazione apologetica degli autori giudeo-ellenistici, ereditata, come abbiamo visto, da

Giulio Africano e condivisa da Eusebio, il quale però demolisce l'illusione di abbracciare i tempi dell'inizio e della fine in un'unica visione mediante lo schema esamillenario sul quale si era fondato il predecessore. Dichiara infatti: «lo diciamo dall'inizio chiaramente a tutti, perché non ci sia contestazione: non è possibile acquisire una conoscenza sicura dei tempi. Ciascuno ne è certo se si rivolge al maestro veritiero che dice: "non è affar vostro conoscere i tempi e i momenti, che il Padre ha fissato di sua autorità" (*At* 1,7)»[36]. Non solo quindi Eusebio si oppone alla scansione in sei millenni (a prescindere dalle intenzioni di Africano, è un fatto che il computo esamillenario continuò ad alimentare, specie in periodi di crisi, le speranze millenariste e una visione della storia sbilanciata a scrutare i segni della fine), ma anche alla pretesa di dominare l'insieme dei tempi, l'*alpha* e l'*omega*, che è solo di Dio. Il suo disegno storico esclude di conseguenza proprio quello che Africano aveva fissato: la cronologia di Eusebio non parte da Adamo (anche se occasionalmente fa riferimento anche a lui[37]), perché non è determinabile il periodo trascorso in Eden, bensì, in modo razionale e verificabile, da Abramo, e la conclusione del percorso storico dell'umanità resta aperta, conosciuta solo dalla provvidenza divina.

Il punto di arresto al vicennale, seppure provvisorio, non è casuale, perché si tratta dell'acme del regno di Costantino, ormai unico imperatore. Esso segnala, *a contrario*, il felice approdo cui perviene il cristianesimo dopo che il periodo oscuro della persecuzione tetrarchica aveva reso necessario per Eusebio un rinnovato approccio polemico alla materia e una svolta alla costruzione cronografica, come leggiamo nel prologo dei *ChC*, conservato almeno in parte in greco da Sincello, oltre che nella traduzione di Girolamo. Il nome di Mosè vi compare come prima parola, in connessione con la disputa sulla sua cronologia rifiorita con Porfirio, che Eusebio definisce «l'uomo che ha intrigato contro di noi», e precisamente «nel quarto libro dell'opera che scrisse invano contro di noi»[38], cioè nel *Contra Christianos*. Mentre la tradizionale impostazione apologetica di giudei e cristiani – che Eusebio puntualizza nei nomi di Clemente (Alessandrino), Africano, Taziano per i cristiani e di Giuseppe (Flavio) e Giusto di Tiberiade per i giudei – fissava Mosè al tempo del re di Argo Inaco, cioè settecento anni prima della guerra di Troia, in modo da stabilirne l'anteriorità rispetto al tempo storico dei greci, Porfirio, spiazzando i cristiani, anticipa di molto la datazione del legislatore ebraico, ponendolo anteriormente a Semiramide, vissuta centocinquant'anni prima di Inaco. Il fine dell'operazione è probabilmente accentuare il distanziamento sino alla contrapposizione fra l'estrema antichità di Mosè, i cui scritti erano per il filosofo pagano comunque inattingibili perché andati distrutti nell'incendio del Primo Tempio, e le età successive, che con Esdra producono la falsificazione degli scritti mosaici dalla quale i cristiani avrebbero tratto le profezie su Gesù[39], a cui Porfirio

contrappone i venerandi oracoli di Apollo. Donde la necessità da parte di Eusebio di stabilire con certezza la datazione di Mosè mediante l'affinamento dello strumento cronografico: «Io, dal momento che considero di massima importanza la verità storica e la precisione, mi sono proposto di indagare con cura»[40], dice subito dopo l'accenno a Porfirio, e continua spiegando la struttura dell'opera. In essa anche l'inizio da Abramo, il profeta in cui sono chiamate tutte le genti e a cui i cristiani si riallacciano direttamente, serve a evidenziare, mediante l'ordinamento in colonne parallele, come a quell'altezza storica nulla gli sia affiancabile da parte greca; pure il baricentro della datazione, collocato all'inizio della predicazione di Gesù e non, come era in Africano, al momento della passione, insiste sulla dimensione profetica del messaggio cristiano[41]. Anche nell'opera cronografica eusebiana, come avevamo constatato in quella di Africano, il periodo più vicino all'autore è fortemente contratto rispetto al dispiegarsi dei tempi antichi: la logica che presiede a questo abbreviamento dei tempi è ancora una volta l'inserimento e la proiezione del presente nel quadro più ampio, e nel cono di luce di un passato di cui si è rintracciato il disegno provvidenziale.

La risorsa tabellare risulta essere pertanto la risposta di Eusebio a una sfida recente per la quale le trattazioni dei predecessori cristiani non sono più utilizzabili. Implicitamente essa è anche rivendicazione della personale superiorità rispetto a questi. L'ansia apologetica dei *ChC* rende più probabile, fra le diverse ipotesi di datazione dell'opera, quella che ne colloca l'avvio negli anni della persecuzione dioclezianea. Eusebio cita varie volte i *ChC*, a conferma dell'importanza che annetteva a questa sua fatica, nel prologo della *Historia ecclesiastica* (I 1,6), nelle *Eclogae propheticae*, entrambe databili, in base alle varie ipotesi, fra 293 e 313, e infine nella *Praeparatio evangelica*, databile fra 313 e 317: ma, visto che l'ultimo evento riportato nei *ChC* sono i vicennali di Costantino, egli deve essere tornato almeno due volte sull'opera. Sulla produzione di redazioni successive c'è accordo fra gli studiosi, non altrettanto sulla loro datazione. In proposito, le argomentazioni di Burgess[42] hanno mostrato il carattere altamente congetturale sia dell'ipotesi più accreditata, di Schwartz, che credeva impossibile compiere una tale opera durante la persecuzione, e quindi la datava intorno al 303, sia, a maggior ragione, dell'ipotesi di Barnes, che colloca la prima edizione dei *ChC* prima del 293, in anni molto giovanili. Chi scrive ritiene, a supporto della datazione tarda, cioè nel pieno della persecuzione o alla sua fine, che bisognerebbe tenere meglio in conto le implicazioni dello stretto discepolato di Eusebio dal maestro Panfilo (al punto che egli volle chiamarsi 'Eusebio di Panfilo'), il quale nulla scrisse al di fuori dell'*Apologia pro Origene*, composta con l'aiuto di Eusebio in prigione (fra 307 e 310), sotto l'urgenza di una difesa nei confronti dell'Alessandrino contro attacchi che proprio le implicazioni della persecuzione avevano

rinfocolato. Lo stesso stimolo apologetico, diretto questa volta contro chi forniva pezze d'appoggio teoriche ai persecutori, deve aver sollecitato Eusebio a iniziare una produzione letteraria. Perché mai egli avrebbe dovuto iniziare a scrivere in precedenza[43], in un periodo in cui il suo stesso maestro non sembrava interessato a produrre opere in proprio?

Se le cose stanno così, e la datazione dei *ChC* è da porre dopo il 306, fra 308 e 311, probabilmente spostata proprio verso quest'ultima data, con almeno una successiva edizione collocabile nel 325/326, a maggior ragione, a partire dalla cornice cronologica iniziale e nella sistemazione finale, il ruolo di Costantino appare in tutta la sua rilevanza. Attraverso le segnalazioni contenute nello *spatium historicum*, dall'avvio del suo regno indicato in contemporanea a quello della persecuzione (Pasqua del 303), la figura di Costantino è rappresentativa di un percorso di protezione nei confronti del cristianesimo che si svolge parallelamente a quello persecutorio, e che alla fine prevale perché consonante con la direzione costante della storia, nella quale i cristiani sono radicati dall'inizio attraverso la catena dei profeti ebraici, ricollocati da Eusebio nella giusta posizione e autorità contro i tentativi di delegittimazione porfiriani. La chiusura definitiva dell'opera al 325/326 sicuramente ha il senso di celebrare sia la ritrovata unità dell'Impero universale, una volta liquidata definitivamente la deviante logica tetrarchica, sia la pace della Chiesa seguita alla sconfitta nel 324 di Licinio, colui che nella *Historia ecclesiastica* sarà dipinto come l'ultimo persecutore. Il 325 è anche l'anno del concilio di Nicea, conclusosi in luglio con l'avvio delle celebrazioni per il ventennale, un evento altrettanto importante perché per suo mezzo Costantino ristabilisce la pace interna della Chiesa, dopo averle assicurato la fine delle ostilità esterne. L'evento è segnalato nella traduzione di Girolamo al 321/322, subito dopo la notizia dell'opposizione di Ario al vescovo Alessandro, ma, stante la mancata menzione di Nicea nella *Historia ecclesiastica*, gli studiosi sono divisi se considerarne l'accenno in *ChC* originario oppure da attribuirsi ad *additamentum* geronimiano[44].

La *Historia ecclesiastica* e la teologia della storia

Eusebio aveva potuto dimostrare nei *ChC*, mediante il rigore 'scientifico' di una cronografia dispiegata in colonne parallele, l'antichità dei cristiani, eredi dei profeti ebraici, e la convergenza delle storie dei popoli nell'unità monarchica dell'Impero romano, funzionale al diffondersi del messaggio cristiano, secondo la lettura positiva, inaugurata molto tempo prima da Melitone, del sincronismo fra la nascita di Cristo e l'avvento di Cesare Augusto. Questo risultato è messo immediatamente al servizio del progetto della *Historia ecclesiastica* (*h.e.*) in dieci libri. Nel prologo egli si richiama ai *ChC* dicendo: «Già prima ho esposto in sintesi

nell'opera intitolata 'Canoni cronologici' questi argomenti, ma adesso ho intenzione di farne un'esposizione più completa [πληρεστάτην ... τὴν ἀφήγησιν]»[45]. L'affermazione è quanto mai interessante, stante la rivendicazione di originalità della *h.e.* solennemente avanzata da Eusebio (come si vedrà nel successivo paragrafo 4): questa, assoluta rispetto ai precedenti scrittori, sarebbe solo relativa in relazione alla sua opera precedente, quasi che l'attuale sia di fatto un'espansione quantitativa di quella. In realtà le cose non stanno così dal punto di vista letterario, perché la struttura delle due opere è diversa, ed è il carattere compiutamente storiografico, quindi interpretativo, della *h.e.* a marcare la differenza. Ma Eusebio non si è certo ingannato, e la frase va letta come rivendicazione di una continuità nell'argomento e nello scopo delle due opere, ambedue al servizio del progetto di definitiva legittimazione del cristianesimo. Al pari dei *ChC*, sussiste per la *h.e.* un problema di datazione che ha avuto diverse soluzioni. La posizione divenuta classica è quella del suo editore Schwartz, che distingue quattro edizioni[46], a partire dal 312-313, con i primi otto libri, cui segue la seconda nel 315 con l'aggiunta del nono, la terza che completa l'opera con il decimo nel 317, infine la quarta del 324 e una revisione con l'espunzione del nome di Crispo nel 326. Barnes[47] propone una cronologia alta, anteriore al 303, per la prima edizione comprendente sette libri, mentre la quarta sarebbe del 325-326. Burgess[48] riprende Schwartz collocando al 313 i primi otto libri e datando la quarta edizione, considerata semplice revisione, al 326, con la *damnatio* di Crispo. Di recente si è ragionevolmente suggerito da più parti di evitare il termine 'edizioni', data la complessità della questione riguardante i processi editoriali nell'antichità e la selva di ipotesi accumulatasi su ciò che, nel caso della *h.e.*, sarebbe da ricondurre a un'edizione piuttosto che all'altra. Lo stato della tradizione manoscritta e qualche incoerenza nel testo portano a supporre successivi rimaneggiamenti da parte dell'autore, una sorta di *work in progress*: piuttosto che edizioni, si distinguono due differenti stadi dell'opera. L'intreccio fra intento storico, apologetico e propagandistico è troppo pervasivo e costante per essere addebitato a una fase successiva di composizione: si pensi alla selezione, nel primo libro, degli episodi della vita di Cristo fatta per mettere in luce, su punti discussi, l'accordo dei vangeli con le fonti esterne. Di conseguenza si propende per una datazione bassa del primo stadio, forse poco dopo il 313, quando la persecuzione è appena terminata, ma permane vivo il ricordo dei suoi orrori, e si spalanca, miracolosamente, un diverso presente; mentre si può confermare una datazione al 324/325 per il secondo e ultimo stadio. In ogni caso, il punto di partenza per la riflessione sulla posizione di Eusebio come storico è il testo stabilito da Schwartz, corrispondente allo stadio in cui egli ha lasciato il suo lavoro, con le incoerenze registrabili nel trattamento della figura di Licinio, dovute forse alla mancanza della revisione definitiva[49].

L'attenzione posta al testo di arrivo corrisponde anche all'esigenza, rilevata dalle attuali impostazioni critiche[50], di andare oltre la tradizionale valutazione dell'opera eusebiana in termini di veridicità storica, per apprezzarne la costruzione narrativa, le strategie di comunicazione, condotte con consapevole innovatività dall'autore, che rivelano un disegno meditato, non certo una semplice collezione di fonti[51], bensì un'accurata selezione per scopi precisi. Questa impostazione, molto più attenta alla scrittura e all'intenzione dell'autore, consente di comprendere meglio una delle caratteristiche strutturali macroscopiche della *h.e.*, estranea all'antica storiografia greco-romana: l'uso massiccio da parte di Eusebio di *excerpta* degli autori precedenti. Non si tratta, in questo caso, di mancanza di rifinitura, ma di una precisa scelta dello storico, che si serve di *excerpta* anche nelle opere dottrinali, come la *Praeparatio evangelica*. La giustificazione teorica del procedimento è enunciata proprio nella *Praeparatio*: lo scopo è dare all'esposizione della verità un maggior numero di testimoni[52], e la matrice del procedimento è apologetica, come dimostra non solo il precedente prossimo di Flavio Giuseppe, uno dei modelli cui Eusebio guarda, ma anche l'*Apologia pro Origene*, un *collage* di citazioni dell'Alessandrino allo scopo di dimostrarne l'ortodossia mediante i suoi stessi scritti. A un fine difensivo si possono infatti ricondurre le diverse funzioni delle citazioni nella *h.e.*, a partire da Flavio Giuseppe chiamato a certificare la realtà del censimento di Quirino menzionato da Luca[53], o a smascherare le falsificazioni pagane degli *Acta Pilati*, composti sotto Massimino Daia[54]. Ma anche le citazioni numerose degli scrittori cristiani, oltre a illustrare in qualità di testimonianze dirette alcuni episodi narrati da Eusebio, stanno a rivendicare indirettamente una tradizione culturale matura da parte dei cristiani, in una sorta di embrionale storia della letteratura cristiana.

Il titolo Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία è tradotto generalmente dai moderni con 'Storia della Chiesa'. Bisogna però notare che, all'interno dell'opera, il termine «Chiesa» compare poche volte al singolare, nel senso teologico di Chiesa universale, unita cioè da fede, sentimento e istituzioni. Eusebio parla piuttosto di chiese, delle comunità di fedeli sparse nei diversi luoghi, e predilige la dizione, anch'essa prevalentemente plurale, di «cristiani», considerati però un solo popolo (ἔθνος), sia pure dissimile da ogni altro popolo, perché senza carattere etnico e universalmente diffuso[55]. L'aggettivo ἐκκλησιαστικός connota la retta fede che si professa, e questa sfumatura deve essere considerata implicita nel titolo: difatti le eresie sono menzionate solo in quanto oggetto delle confutazioni degli scrittori antieretici. Insomma, il titolo rispecchia la complessità del fenomeno trattato, ma definisce e garantisce anche l'identità del popolo cristiano in quanto distinta e separata da gruppi che si dichiarano cristiani ma che, per Eusebio, rappresentano una contraffazione demoniaca. Egli crede fermamente nel carattere unitario, a un livello profondo,

ontologico, della realtà volta e guidata da Dio che intende narrare, e, quando lo esprime, lo fa solennemente. Si veda per esempio la seguente affermazione: «si accresceva e aumentava sempre, costantemente e in modo inalterato, lo splendore della Chiesa universale, unica e vera [ἡ τῆς καθόλου καὶ μόνης ἀληθοῦς ἐκκλησίας λαμπρότης]»[56].

I dieci libri dell'*h.e.* sono accuratamente suddivisi in capitoli, di lunghezza varia, ciascuno con il suo titoletto. Ogni libro è preceduto da una tavola con la lista numerata dei capitoli, e questa suddivisione pare risalire a Eusebio stesso. Egli peraltro era troppo attento per lasciare qualcosa al caso, e quindi la disposizione della materia, che aveva una lunghezza obbligata per ciascun libro, a causa delle dimensioni del rotolo, è stata da lui accuratamente vagliata. Nel prologo, per prima cosa, individua le tematiche generali, frutto di una meditata selezione in vista di ciò che merita di essere tramandato ai posteri: in primo luogo le successioni degli apostoli, poi gli eventi della storia ecclesiastica; i vescovi, i personaggi e gli scrittori illustri; gli eretici (indicati con ampia perifrasi come novatori e portatori di false dottrine e bollati con la metafora dei lupi rapaci); le disgrazie dei giudei per la morte di Cristo; i persecutori pagani e i martiri. Poco più avanti (I 1,4) Eusebio afferma di essere felice di sottrarre all'oblio «le successioni, se non di tutti, almeno dei più rinomati apostoli del nostro Salvatore nelle chiese ancora oggi illustri e famose»[57]. Di nuovo, alla fine del settimo libro e all'inizio dell'ottavo, nel momento in cui passa da un blocco all'altro dell'opera, dice di aver concluso di parlare delle successioni per venire a trattare delle «lotte contemporanee». Dunque, con le successioni apostoliche, si ha davanti non il primo fra una serie di temi, ma un elemento cui Eusebio assegna una funzione particolare. La successione (διαδοχή) apostoli-vescovi fu lo strumento, escogitato dall'autore cristiano Egesippo a metà del II secolo e ripreso da Ireneo, per superare, da parte di coloro che si sarebbero affermati come cristiani 'ortodossi', le difficoltà della tradizionale successione maestro-discepolo, cui i cristiani si erano fino ad allora affidati per la trasmissione degli insegnamenti di Gesù, ma che ormai era inadatta a contenere il proliferare di scritti e di dottrine, specie gnostiche. Da quando la maggioranza delle chiese, dopo la metà del II secolo, proclamò la garanzia della successione apostolica, la storia del cristianesimo acquisì il volto istituzionale ancor oggi praticato in quasi tutte le confessioni cristiane, e che Eusebio valorizza ritenendolo, anacronisticamente, l'organizzazione da sempre esistente nelle chiese. Di conseguenza le successioni costituiscono per Eusebio la garanzia della presenza permanente di Cristo-*Logos* nelle chiese, il che comporta la sicurezza di una identità inalterata rispetto a deviazioni estranee (le eresie) e ai contraccolpi esterni, diventando elemento qualitativamente primario nell'ambito dei nove (a tanti sembra assommare l'elenco eusebiano sopra riportato) componenti la griglia tematica. In tal modo Eusebio impone una gerarchia di rilevanze, di per sé interpretative, che

fungono da filo rosso della narrazione, altrimenti a rischio di naufragio a causa della mole delle notizie tramandate dalle diverse fonti e bisognose di organizzazione. Ma le successioni episcopali rispondono anche all'esigenza di affiancare alla griglia cronologica romana delle successioni imperiali, già presenti nei *ChC*, una griglia cristiana ed ecclesiastica, e così assolvono a una duplice funzione: da un lato sono oggetto principale dell'indagine storiografica, dall'altro sono elemento strutturante in senso temporale della medesima.

L'affiancamento della cronologia ecclesiastica a quella romana produce il doppio effetto di valorizzare il sincronismo fra nascita dell'Impero romano e nascita del cristianesimo e di cristianizzare il tempo storico, anche se le successioni episcopali sono poste sempre dopo quelle imperiali. Ma come deve intendersi l'assenza della menzione delle successioni episcopali, annunciata dallo stesso Eusebio all'inizio dell'ottavo libro (si veda quanto detto poco sopra), nei tre libri finali e come si manifesta la cristianizzazione del tempo nel complesso dell'opera? Per quanto riguarda la prima questione, stando all'ipotesi di Barnes[58], secondo cui Eusebio aggiunse in un secondo tempo gli ultimi tre libri, facendo dei piccoli aggiustamenti nella prefazione qui e là, si potrebbe rispondere semplicemente che essi rispondono a una diversa logica, a causa delle mutate circostanze, cioè per il sopraggiungere della persecuzione: anche se il tema dell'ostilità contro i cristiani percorre, insieme con gli altri summenzionati, tutti i primi sette libri della *h.e.*, esso diventa in pratica l'oggetto esclusivo della narrazione negli ultimi tre, fino alla felice risoluzione contenuta nel decimo. Ma la debolezza dell'ipotesi della posteriorità dei tre libri sta nel presupposto, tanto indimostrabile quanto necessario per sostenerla, che tutte le anticipazioni di eventi successivi nel libro settimo e tutti i rimandi siano aggiunte *a posteriori*, appositamente fatte per la sutura[59]. È pertanto più corretto e più conforme a quello che traspare dalla stessa opera considerare il mutamento strutturale della *h.e.* da trattazione annalistica e pluritematica in narrazione monografica di eventi circoscritti nel tempo come necessario e previsto in funzione del messaggio da comunicare, consistente nel mostrare il piano provvidenziale di Dio nei confronti dei cristiani. È lo stesso Eusebio a guidarci verso questa interpretazione. Egli aveva introdotto nel prologo del primo libro l'ultimo tema, la persecuzione anticristiana, con le parole: «quanto, come e in quali tempi la parola divina ha lottato contro i gentili, i valorosi che sostennero per lei l'agone con il sangue e i supplizi, le testimonianze in mezzo a noi, il benevolo e benigno soccorso venutoci dal nostro Salvatore»[60]. La formulazione rispecchia il sentimento della vittoria guidata dalla provvidenza. I protagonisti non sono infatti i persecutori: essi non avrebbero avuto la forza di combattere contro la parola di Dio, pensa Eusebio, se non gli fosse stata in qualche modo concessa dalla provvidenza. È la parola di Dio che combatte contro i suoi avversari («la parola divina ha lottato contro i gentili»),

mentre i valorosi si sacrificano per lei e il Salvatore alla fine soccorre. In queste poche battute c'è il senso di tutta la storia; di conseguenza, la sospensione nei tre libri finali di ogni elemento di continuità, di rassicurazione dato da uno scorrere del tempo scandito dalla normalità dell'avvicendamento dei vescovi, come avveniva nei precedenti sette libri, e la concentrazione sugli eventi catastrofici servono a sottolineare il carattere decisivo della lotta e della vittoria e a dimostrare l'assunto iniziale: solo il volere di Dio ha guidato il cammino dei cristiani.

Veniamo alla seconda questione, strettamente connessa alla prima, riguardante la cristianizzazione dei tempi. Nella *h.e.* l'ampiezza del tempo storico viene delimitata a partire dagli apostoli e dai loro successori, cioè dagli effetti della venuta in terra di quel Salvatore che avrebbe suggellato con la sua misericordia la vittoria dei cristiani. La novità della scansione temporale, programmata sul momento della comparsa sul palcoscenico della storia di Cristo e dei cristiani, che costituisce il *proprium* della *h.e.*, porta in piena luce l'obiezione con la quale i cristiani si confrontavano da sempre: l'essere dei novatori, quindi una deviazione rispetto sia a Israele sia ai culti tradizionali dell'Impero. Eusebio ne è ben consapevole e predispone la risposta. Nel primo libro, al prologo fa seguito un riassunto di carattere dottrinale sull'economia e teologia di Cristo, che successivamente Eusebio chiama προκατασκευή, termine retorico per indicare l'antefatto di una narrazione. Tale antefatto ha una funzione assolutamente centrale per la comprensione dell'opera: la mia esposizione delle cose che seguono può essere completa solo se condurrò lo svolgimento del discorso partendo dalle cose più importanti ed essenziali secondo la storia riguardo a esso. Dimostrerò così anche l'antichità e il carattere degno di Dio dei cristiani a coloro che li ritengono gente nuova nata ieri[61].

Dunque la προκατασκευή manifesta il *sensus plenior* della narrazione, perché riconduce la storia dei cristiani al volere di Dio, attraverso l'esposizione della duplice natura di Cristo che, come *Logos* e Sapienza preesistente, è la seconda causa dell'universo insieme con il Padre e, come Dio fatto uomo, è artefice della salvezza. L'antichità addirittura primordiale di Cristo in quanto *Logos* è garanzia dell'antichità dei cristiani, suoi seguaci diretti dal momento della sua manifestazione terrena, mentre i profeti e i giusti precedenti lo avevano potuto venerare solo in figura. Non sfugge la chiara impostazione polemica di Eusebio: la recenziorità e il carattere deviante del cristianesimo erano parte del corredo accusatorio prodotto dagli avversari che di recente, come Porfirio o Ierocle, avevano messo in discussione la legittimità storica dei cristiani. Scopo epistemologico e scopo apologetico risultano intimamente e indissolubilmente connessi nella *h.e.*, al pari che nei *ChC*. Rispetto alla precedente opera cronografica però qui Eusebio può diffondersi nell'argomentazione, situando apertamente il fondamento della storia ecclesiastica nel piano salvifico dell'economia di Cristo «che è più divina di quanto sembri a

molti». Nella προκατασκευή, pertanto, è enunciata la chiave di lettura complessiva della storia umana, governata dalla provvidenza, in funzione dei cristiani, mediante due dispositivi: l'accrescimento inarrestabile del nome cristiano, per contrastare il quale l'azione del demonio si scatena variamente ma invano, e un sistema di premi/punizioni che arriva sempre a segno, però secondo tempi e modi imprevedibili per l'uomo. Mentre i *ChC* dimostravano l'assunto provvidenziale evidenziando sulla lunga durata la direzione complessiva della storia dei popoli e contraendo il presente perché fosse agevolmente compreso sullo sfondo della storia universale, nella *h.e.*, che prende in considerazione solo un segmento, sebbene il più importante, della storia universale, i fatti del passato recentissimo e del presente si dilatano nei tre libri, che narrano solo dieci anni, rispetto ai sette libri che raccontano poco meno di trecento anni: il motivo della sproporzione risiede nel fatto che sono proprio questi decisivi dieci anni la dimostrazione più eloquente dei due dispositivi messi in atto dalla provvidenza lungo tutta la storia.

Delineando il cammino progressivo dell'umanità, grazie all'ispirazione del *Logos*, dallo stato ferino all'organizzazione pacifica di legislatori e filosofi, Eusebio non manca di sottolineare che proprio perché gli uomini hanno raggiunto una «pace profonda» (εἰρήνην βαθεῖαν)[62] e quindi sono divenuti capaci di conoscere il Padre, il *Logos* divino si manifesta nella natura umana «al principio dell'Impero romano» (ἀρχομένης τῆς Ῥωμαίων βασιλείας: I 2,23). Un'analoga visione di progresso è espressa nel proemio del libro ottavo della *Demonstratio evangelica*. Da allora inizia il cammino trionfale dei cristiani: così senza dubbio Eusebio, mettendo in atto il primo dispositivo, vuol farlo apparire nei primi sette libri, dove ogni tentativo del diavolo, sotto forma di istigazione all'eresia e alla persecuzione, in breve tempo si dissolve, dando l'impressione che la consistenza anche numerica della realtà cristiana permanga inalterata dagli inizi. Non è, peraltro, quello progressivo, l'unico schema della *h.e.*, in quanto Eusebio ve ne alterna uno di segno opposto, pur se all'interno di un discorso, il panegirico per la dedicazione della basilica di Tiro[63], composto in diversa occasione e poi inserito nel libro decimo (*h.e.* X 4,11): nello schema negativo una progressiva malvagità si impadronisce, con poche eccezioni, del genere umano, sicché il Salvatore scende come medico universale, avendo l'eccesso di male travolto lo stesso popolo ebraico. Il punto comune ai due schemi, in prospettiva generale, sta nell'essere entrambi comandati dalla necessità di giustificare apologeticamente il ritardo nella venuta del Figlio di Dio nella carne: a tal fine è equivalente dire che egli era finalmente giunto perché si era toccato il culmine del male o del bene possibile. Tuttavia neppure l'incarnazione, sebbene costituisca la svolta risolutiva della storia umana, può garantire, per quanto riguarda i movimenti del libero arbitrio, che gli stessi cristiani si

comportino in maniera conseguente all'esempio mostrato da Cristo. Ed è a questo punto che il secondo dispositivo della *h.e.*, riferito nei primi sette libri alla punizione dei giudei, degli eretici o di qualche persecutore pagano, entra in scena applicandosi per la prima volta ai cristiani. All'inizio dell'ottavo libro, Eusebio ricorda con enfasi la gloria e la libertà di cui universalmente godeva la parola «della pietà religiosa del Dio dell'universo», penetrando in modo pervasivo nei gangli della società del tempo (esercito, magistrature): nei palazzi imperiali i cristiani pullulavano e nessuna forza contraria si opponeva «fino a quando la mano divina copriva e proteggeva il suo popolo ed esso ne era degno» (VIII 1,6). Ma ecco che la tracotanza mina all'interno la compagine cristiana, secondo la topica tragica di tutti i tempi applicata alla storia cristiana secondo la quale, raggiunta la vetta di una situazione positiva, arriva la catastrofe: i cristiani cominciano a combattersi fra loro: «i capi delle chiese si volsero contro altri capi, i popoli si levarono l'uno contro l'altro». Non si cessa dai conflitti neppure dopo le prime disposizioni imperiali contro «i fratelli che erano nell'esercito»[64], lasciate nel vago da Eusebio, tutto intento a dimostrare che si deve addebitare alle discordie interne la causa della persecuzione: «Quelli che si dicevano nostri pastori, trascurando i precetti di pietà, si infiammarono in contese reciproche e non fecero altro che aumentare le liti, le minacce, l'invidia, l'animosità degli uni contro gli altri e l'odio, poiché con tutto se stessi – a guisa di tiranni – bramavano il potere»[65].

L'elenco dei mali è stilizzato ma non di maniera: colpisce la nettezza con cui Eusebio addossa ai vescovi la responsabilità primaria di aver scatenato l'ira divina. I fatti a cui si riferisce restano ignoti: sono collocati, come si è visto, a ridosso della persecuzione, quindi al più presto negli ultimi venti anni prima del 303, un periodo che rimane completamente in ombra nella *h.e.* Il passo è di importanza capitale perché Eusebio dichiara apertamente, subito dopo («non compete a noi affidare alla memoria le discordie e i reciproci oltraggi avvenuti prima della persecuzione»: VIII 2,1), che l'omissione dei contenuti delle discordie è una sua scelta deliberata, e il modo in cui vi allude porta a derubricarli come rivalità personali. In realtà con ogni probabilità essi implicavano una componente dottrinale, e riguardavano anche la controversa eredità di Origene. Eusebio giustifica l'omissione con il criterio dell'utilità, già evocato nel prologo della *h.e.*, e qui indirizzato primariamente a un'utenza cristiana: «aggiungeremo alla storia universale solo ciò che potrà essere di utilità a noi stessi e poi a quanti verranno dopo di noi. Partiamo dunque da qui, descrivendo succintamente le sacre lotte dei martiri per la parola di Dio»[66]. Evidentemente l'utilità consiste nell'edificazione di una coscienza interna alle comunità cristiane, fondata sull'esemplarità dei martiri nell'ambito di una trattazione omogenea, comandata da un unico meccanismo narrativo: l'ineludibilità del

rapporto consequenziale fra trasgressione e punizione. Sul finire del libro ottavo Eusebio può dare l'annuncio della riconciliazione della provvidenza con il suo popolo, e non si sfugge alla conclusione che proprio l'eroismo dei martiri abbia portato a tale ribaltamento.

Al di là della differente organizzazione della materia nelle due parti della *h.e.* quanto a tematica e dimensioni cronologiche, e a tecnica compositiva, dal momento che nei primi sette libri si segnala un uso abbondante di *excerpta* di antichi scrittori mentre negli ultimi tre si fa riferimento a testimonianze autoptiche e a documenti ufficiali dell'autorità civile, Eusebio è riuscito a dare all'opera un impianto ideologico omogeneo. Il libro decimo porta a compimento l'impostazione enunciata nel primo: di solito se ne sottolinea la frammentazione, mentre se ne dovrebbe riconoscere la compattezza di visione, essendo esso dedicato al canto nuovo, come dice Eusebio, innalzato per la pace, celebrata sì, ma di cui si supplica anche, in un residuo di incertezza, la stabilità. Tutto il libro ruota intorno al panegirico (*h.e.* X 4,1-72) per la dedicazione della basilica di Tiro, che costituisce la ripresa e l'ideale prosecuzione della προκατασκευή del libro primo[67]. In questa, conformemente al suo alessandrinismo moderato, Eusebio distingue l'ipostasi del Figlio-*Logos* da quella del Padre e pone il *Logos*, simile per sostanza, in posizione mediana fra Dio Padre, cui è inferiore in quanto ne è generato, e il mondo creato, cui è superiore in quanto creatore per volere del Padre[68], in modo da salvaguardare il monoteismo nei confronti tanto del giudaismo quanto dell'enoteismo filosofico greco, e da situare il Figlio-*Logos* al centro del processo salvifico. Cristo-*Logos* in questa sintetica esposizione viene visto come colui che ammaestra e illumina proclamando a tutti un insegnamento che in precedenza solo pochi, a partire da Abramo, avevano ricevuto. Nel panegirico la basilica di cui si celebra la magnificenza, da poco edificata a Tiro per impulso del vescovo Paolino, diviene metafora del ristabilimento della Chiesa, città di Dio e sposa di Cristo, che dopo essere stata abbandonata all'ira per le sue colpe è riscattata e risorge più bella di prima (X 4,7), donde il ringraziamento a Dio e al Salvatore, che ha interceduto per la sua sposa. Eusebio si sofferma sulla condivisione da parte del Dio fatto uomo degli affanni degli uomini e sul suo successivo trionfo sul diavolo che aveva scatenato la persecuzione. Questa era iniziata dagli edifici e la sua sconfitta è resa palese dalla loro riedificazione. Ma più importante, e qui Eusebio manifesta l'impostazione spirituale ereditata da Origene, è la riedificazione dell'edificio spirituale delle anime, create dal Figlio di Dio a sua immagine e bruttate dal demonio. Il recupero cui il *Logos* si dedica inizia dalle anime degli imperatori (X 4,60), per mezzo dei quali purifica il mondo. L'accenno a Costantino e Licinio dunque c'è, ma è discreto e quasi inserito di passaggio nella contemplazione dell'azione del *Logos* che rende tutta la terra immagine del cielo, cioè della Gerusalemme celeste cui si deve tendere.

Una lettura spassionata mostra come Eusebio nella *h.e.* sia lontano dall'attardarsi sull'esaltazione fine a sé stessa della Chiesa terrena o della situazione di pace instaurata dagli imperatori. Un'antropologia pessimista e un radicale dualismo antropologico, evidente nei suoi scritti, lo induce a respingere il millenarismo, di cui non comprende le esigenze e che considera una dottrina bassa e insulsa, ma gli impedisce, contrariamente a quanto molti critici sostengono, di identificare il regno di Dio nelle istituzioni terrene, le quali sono semmai l'alveo per proseguire sicuri verso l'unica meta della Gerusalemme celeste.

L'originalità della *Historia ecclesiastica*

Giunti a questo punto, la valutazione dell'originalità di Eusebio è facilitata. Rispetto alla storiografia pagana riguarda in primo luogo l'oggetto della sua storia, la Chiesa/le chiese, che egli qualifica spesso e volentieri come popolo o nazione (*ethnos*) cristiana. Tale dizione richiama immediatamente la tradizione delle storie nazionali, ben note a Eusebio, cui appartengono gli storici romani, come anche gli storici dei popoli non greci, da Manetone al giudeo Flavio Giuseppe, nei quali, ora più ora meno, è ravvisabile la tendenza apologetica che muove anche Eusebio. Il precedente a lui più prossimo è senz'altro Flavio Giuseppe, citato ampiamente nei primi libri della *h.e.* Per entrambi la storia è guidata dalla provvidenza di Dio e gli accadimenti negativi debbono avere una giustificazione compatibile con essa: dunque per Giuseppe, ma già nella letteratura profetica, manifestano il giusto castigo di Dio per l'infedeltà del suo popolo[69], e lo stesso avviene in Eusebio, come abbiamo visto nel caso dell'ultima persecuzione. In forza della fede nella provvidenza, l'adagio dell'*historia magistra vitae*, comune alla storiografia classica e condiviso da Eusebio, che afferma l'utilità della sua opera per «coloro che desiderano trarre il buon insegnamento dalla storia»[70], acquista un senso più stringente. La sua offre il più grande insegnamento possibile, perché in essa sono Dio stesso e il suo *Logos* ad agire: la visione storica di Eusebio è propriamente una teologia della storia. Rispetto alla storiografia greca la sostituzione del fato o fortuna con la provvidenza è segno di una nuova comprensione del rapporto degli uomini con il soprannaturale. Predomina nei greci il sentimento dell'ineluttabilità di ciò che è assegnato all'uomo, al di là della sua comprensione e del suo volere: l'autonomia della decisione umana, che pure sussiste, si situa in una cornice soprannaturale incontrollabile[71] e il nesso consequenziale fra le azioni e la corrispondente retribuzione è labile. Nella visione eusebiana, che eredita e sistematizza in proposito il convincimento ebraico, tale nesso è stringente, perché Dio è insieme provvido e giusto. Un disegno divino sta dietro ogni accadimento e Dio permette al diavolo di agire, come prova o come punizione per il suo popolo, all'unico fine di condurre a compimento il suo disegno

benevolo. Il margine di inafferrabilità degli eventi rimane sempre alto, perché non si conosce quando Dio interverrà a mutare una situazione negativa, ma è il sentimento con cui si vive la loro imprevedibilità a cambiare, perché il cristiano sa che il processo storico è finalizzato al bene del popolo di Dio.

Posta questa sostanziale differenza fra la concezione eusebiana della storia e quella della storiografia classica, Eusebio si differenzia altrettanto da Flavio Giuseppe, e quindi dall'impostazione della storia nazionale, perché spezza il nesso fra *ethnos* e religione: il popolo cristiano non ha caratteri etnici e la sua religione è universale. Di conseguenza l'ottica di Flavio Giuseppe è molto più incentrata sugli avvenimenti politici del suo popolo, specie le guerre intraprese, rispetto all'intento dell'autore cristiano, che nella *h.e.* riesce a produrre una trattazione multidimensionale e nello stesso tempo focalizzata sul fenomeno squisitamente religioso[72]. Eusebio è consapevole che la sua narrazione si colloca su un piano diverso da quello 'politico' degli scrittori di storia allorché rammenta le vittorie, i trofei, soprattutto il sangue che imbratta i soldati e gli stermini compiuti «per i figli, la patria, gli altri guadagni» cui contrappone «le guerre del tutto pacifiche per la pace dell'anima», intraprese dagli «atleti della pietà religiosa (εὐσέβεια)» per la verità piuttosto che per la patria, per la pietà religiosa piuttosto che per i propri cari[73]. Il piano politico e quello religioso convergono però nuovamente negli eventi più recenti, grazie al ruolo assunto da Costantino nel mutamento delle sorti dei cristiani, la conseguente necessità di comprendere la guerra contro Massenzio in chiave di investitura divina e di differenziarne la posizione rispetto a Licinio[74]. Su ciò torneremo.

Eusebio era ben consapevole dell'originalità della sua opera e la rivendica nel prologo quando chiede nella *captatio benevolentiae*, usando anche la figura retorica della tapinosi, l'indulgenza dei suoi lettori perché si accinge, come un viandante inesperto, lungo una strada inesplorata, dove non sono visibili impronte umane, ma solo deboli indizi lasciati dagli scrittori precedenti, fra i quali egli deve scegliere le parti adatte «per farne un corpo organico mediante l'esposizione storica». L'espressione usata, ὑφήγησις ἱστορική[75], sottolinea il carattere lineare dello sviluppo storico, una volta che le testimonianze siano ricomposte in una globalità di senso grazie al suo lavoro. La pietra di confronto per stabilire la sua originalità sono gli scrittori ecclesiastici (ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς), nessuno dei quali si è impegnato, a suo giudizio, in un'opera del genere[76]. Scartati gli autori che forniscono a Eusebio qualche dettaglio della sua impostazione, come per esempio Egesippo, alcuni moderni hanno voluto considerare Luca, con gli *Atti degli apostoli*[77], il vero padre della storiografia cristiana: in lui si ritrova quella stessa visione provvidenziale della storia che si è visto caratterizzare la *h.e.* ed, embrionalmente, anche il rapporto preferenziale con l'Impero romano. Questa ipotesi di paternità non tiene conto del

fatto che Luca non fu sentito né da Eusebio né dagli storici antichi come un predecessore, in quanto la sua narrazione era ancorata ai personaggi delle origini e soprattutto perché era autore sacro, e non coglie lo specifico di Eusebio, la cui originalità va misurata, come lui stesso sollecitava a fare richiamando il confronto con i precedenti autori cristiani, sul piano della creazione letteraria, cioè per la produzione di un nuovo genere letterario. Secondo la posizione teorica attualmente più accreditata, i generi possono essere definiti come gruppi di testi dotati di specifiche proprietà discorsive tanto a livello dell'enunciazione e della destinazione quanto a livello semantico e sintattico: marcatori testuali, specificità pragmatiche, determinazioni di contenuto, peculiarità organizzative. La delimitazione del *corpus* di testi riconducibili a uno stesso genere letterario si costituisce *a posteriori*, sulla base della continuità storica[78] di caratteristiche comuni, che vengono storicamente istituzionalizzate e diventano riconoscibili, costituendo, da un lato, il modello in base al quale si configura la produzione di opere simili, dall'altro l''orizzonte d'attesa' nel processo di ricezione. Così come, dopo quelli lucani, molti Atti di apostoli continuano il genere letterario incentrato sulle imprese di personaggi delle origini, l'opera storica di Eusebio si riconosce come capostipite di un genere per il gran numero di imitatori e di continuatori in epoca immediatamente successiva, fra IV e V secolo, grazie a una forza attrattiva che fu capace di interrompere, per un lungo periodo, le fortune della cronografia, che erano iniziate un secolo prima e che successivamente continuarono per tutto l'evo medio[79]. La nuova situazione della Chiesa, inserita organicamente dopo Costantino nella compagine statale, con una proiezione esterna e una ricaduta sulla società civile prima impensabile, compresi anche i contraccolpi dei conflitti dottrinali, richiedeva una riflessione storiografica da parte cristiana cui Eusebio aveva fornito uno strumento duttile, grazie a una chiave di lettura unitaria per un lungo passato, con i primi sette libri, e la possibilità di articolare in dettaglio il discorso sul periodo breve con gli ultimi tre. I continuatori della *h.e.* sono i migliori testimoni del valore fondante dell'opera eusebiana. «Eusebio di Panfilo» sono le parole iniziali della *Historia ecclesiastica* di Socrate[80], e il fatto che egli si adoperi a marcare le differenze fra il suo modo di fare storia e quello di Eusebio è la prova di un rapporto ineludibile di dipendenza e di emulazione. Teodoreto[81] dichiara di prendere la fine della storia di Eusebio come punto di partenza della sua. Filostorgio lo loda senza riserve per quanto riguarda la storia[82], anche se, essendo un ariano radicale, lo disapprova nella fede. Ancora Evagrio Scolastico, ben più tardi (la sua *Historia ecclesiastica* comprende gli avvenimenti dal 429 al 593), inizia con il nome di Eusebio. Il solo Sozomeno cita prima di lui Clemente Alessandrino, Egesippo, Giulio Africano, ma ciò si comprende alla luce della dichiarata rinuncia all'iniziale progetto di partire dalle origini[83], donde la cura con cui egli elenca i nomi di quelli che ne

avevano, in vari modi, trattato. Inoltre l'ampia qualifica di erudito conferita a Eusebio segnala una maggiore considerazione, senza contare il fatto che l'indicazione di Clemente ed Egesippo come di coloro che avevano stabilito le liste episcopali, le quali «costituivano la sostanza stessa»[84] della storiografia ecclesiastica, dimostra inequivocabilmente l'influsso profondo dell'impostazione eusebiana su Sozomeno.

La *Historia ecclesiastica*, l'Impero romano e Costantino

La sincronia fra Impero e cristianesimo, come sopra abbiamo visto, è elemento strutturante nella *h.e.*: il fatto che le successioni apostoliche siano generalmente indicate in relazione alle successioni imperiali induce nei lettori l'idea che l'Impero sia l'alveo naturale per l'espansione del messaggio cristiano. Tuttavia, per non sopravvalutare la portata di questa constatazione, non si dimentichi che l'inquadramento metastorico proposto dalla προκατασκευή esprime nella rivelazione del *Logos* un più alto livello di universalismo sia prima sia dopo l'incarnazione: e forse non è un caso che Eusebio introduca alla fine del primo libro la figura del re Abgar di Edessa, fuori quindi dall'Impero romano, primo re della terra a riconoscere la divinità di Gesù (I 13,7-8), e all'inizio del secondo riprenda la notizia specificando la fedeltà a Cristo degli edesseni fino ad oggi, «offrendo così una dimostrazione non trascurabile della benevolenza del nostro Salvatore anche verso di loro»[85]. Tuttavia l'universalismo cristiano giocato indipendentemente dall'universalismo dell'Impero romano è cursorio nella *h.e.* rispetto allo schema che relaziona l'espansione del messaggio di Gesù all'Impero. Poco dopo, nel libro secondo, Eusebio riporta la storia, leggendaria[86], del tentativo di Tiberio di far riconoscere al Senato la divinità di Gesù. Il Senato rifiuta l'approvazione (II 2). Questo episodio negativo negli esiti dà modo a Eusebio di esprimere la sua posizione, che tiene in equilibrio due esigenze diverse: da un lato la conferma dell'appoggio di Roma al cristianesimo, per cui gli episodi persecutori rappresentano una deviazione da questa linea costante, e dall'altro il primato della benevolenza di Dio sulla volontà umana. Infatti secondo Eusebio la vera ragione per cui il Senato non acconsente è che l'annuncio divino non ha bisogno dell'approvazione degli uomini[87], e, d'altra parte, il mantenersi nell'imperatore di una disposizione d'animo favorevole ai cristiani è dovuto al disegno salvifico della provvidenza (ἡ οὐράνιος πρόνοια κατ' οἰκονομίαν)[88]. L'agente primario, insomma, è sempre Dio e, se la sua economia prevede il favore di Roma verso i cristiani, le sorti di Roma stessa e dei suoi imperatori dipendono da Dio e dal favore espresso verso i cristiani. Eusebio esemplifica tale favore raccontando l'episodio della pioggia che salva dalla sete Marco Aurelio e le sue legioni nella guerra contro i sarmati, e che sarebbe stata propiziata dalle preghiere dei soldati cristiani, anche se lo fa con cautela,

perché sa che le fonti sono incerte e discordanti[89]. L'enunciazione più chiara di questa sorta di legge si trova a proposito dell'imperatore Aureliano, del quale Eusebio ricorda l'intervento a favore dei vescovi che avevano deposto Paolo di Samosata. Quando Aureliano, mal consigliato (classico *topos* dei cattivi satelliti), muta atteggiamento, la giustizia divina lo raggiunge, cosicché Eusebio, anticipando la spiegazione che darà riguardo alla persecuzione dioclezianea, conclude che «non sarebbe mai stato facile per i principi di questo mondo procedere contro le chiese di Cristo, a meno che la mano che ci protegge, con giudizio divino e celeste, non permettesse di farlo per nostra educazione e ammonimento, ogni volta che lo reputa opportuno»[90]. La differenza fra i cristiani e i loro nemici sta nel fatto che, mentre per i primi la punizione è applicata con discrezionalità imperscrutabile dalla provvidenza, i secondi la subiscono sempre e immancabilmente. Il premio per i cristiani non è escluso nella vita presente – lo si vede con l'avvento di Costantino e Licinio –, pur attuandosi pienamente nella vita futura; al contrario, la sorte finale dei loro oppositori è sempre e solo negativa, non solo nella vita futura, ma pure, con una consequenzialità tanto ferrea da apparire forzata, nella vita terrena. Si tratti dei giudei, i cui mali, per aver causato la morte di Cristo, si accrescono fino all'editto di espulsione dalla loro terra[91], o dei persecutori dei cristiani, presto o tardi la pena per i misfatti compiuti li coglie in maniera pubblicamente riconoscibile. Nel caso i persecutori si pentano *in extremis* (come nel caso di Agrippa o di Galerio), il beneficio che gliene consegue consiste nell'accettazione della morte come giusta punizione (Agrippa)[92] o in una morte meno dolorosa rispetto ai dolori fino a quel momento patiti (Galerio)[93], ma la punizione avviene comunque. Eusebio, del resto quasi in parallelo con il *de mortibus persecutorum* lattanziano, non fa che rendere sistematico un meccanismo già presente in forma più o meno embrionale negli autori cristiani precedenti[94] e nella Scrittura ebraica.

La stessa legge è ribadita nel caso dei tetrarchi. Eusebio afferma che essi compirono felicemente decennali e ventennali fino a quando mantennero la pace con i cristiani[95], e che invece la persecuzione coincise con lo sconvolgimento di tutto l'Impero. Nessuno di loro ebbe una morte serena, tranne Costanzo[96], padre di Costantino, che Eusebio loda senza condizioni, non menzionando neppure la distruzione delle chiese da lui applicata secondo i dettami del primo editto[97]. In questo stesso contesto introduce Costantino, la cui acclamazione ad Augusto da parte dell'esercito appare la sanzione della scelta divina[98]. Tutta la visione della successione costantiniana è derubricata e deproblematicizzata secondo una naturale ottica dinastica[99], e la narrazione della guerra contro Massenzio è governata dal presupposto della decisione di Dio a favore di Costantino.

Senza addentrarci nella questione delle edizioni o stadi compositivi della *h.e.*, è opportuno segnalare che gli ultimi libri, in particolare l'VIII e il IX, recano traccia nella tradizione manoscritta di spostamenti di prospettiva dovuti all'evolversi delle situazioni storiche durante il regno di Costantino. Schwartz aveva notato che una discontinuità, segno di ripensamenti successivi a una prima elaborazione della *h.e.*, doveva essere rintracciata nel fatto che fino a VIII 13 i tetrarchi non sono nominati e si allude ad essi con perifrasi: ciò è conseguente all'idea di Eusebio che la persecuzione è innanzitutto punizione divina. Valerio Neri[100] aggiunge un ulteriore indizio di discontinuità da individuare nella costruzione di due coppie contrapposte: Costantino-Licinio *versus* Massenzio-Massimino, a partire da VIII 14 e per tutto il libro nono. Massenzio in Occidente, al pari di Massimino in Oriente, viene connotato con una serie di accuse squisitamente politiche (avidità, libidine, magia) come tiranno[101], un epiteto che Eusebio non aveva mai assegnato ai tetrarchi e a nessuno degli imperatori precedenti. La prova più evidente che il carattere tirannico di Massenzio è tratteggiato secondo le linee guida della propaganda costantiniana sviluppatasi dopo la vittoria di ponte Milvio, ed è perciò accomunato al persecutore Massimino, è l'impossibilità di negarne la tolleranza religiosa, perché troppo nota, in quanto esercitata a Roma, e apprezzata dai cristiani d'Oriente che ne avevano avuto notizia: Eusebio la riduce dunque ad apparenza insincera (VIII 14,1), accusa alquanto aleatoria perché di impossibile verifica.

Una serie di ripensamenti riguarda l'accentuazione encomiastica nei confronti di Costantino, evidenziata dal confronto fra *h.e.* VIII 13,12-14 e la cosiddetta appendice al libro ottavo, un brano riportato solo in alcuni codici, in particolare *h.e.* VIII *app.* 4-5. I due testi non avrebbero potuto coesistere nella stessa opera, e quello dell'appendice si dimostra anteriore rispetto all'altro: nell'appendice infatti Costantino è semplicemente acclamato Augusto dalle truppe, invece nel capitolo 13 viene sottolineata la precedente elezione da parte di Dio[102]. Quando Eusebio costruisce le coppie contrapposte e i rispettivi esiti, Licinio è accomunato a Costantino. Eusebio lo gratifica dell'appellativo di caro a Dio[103], di difensore della pace e della religione[104], o di altissimo[105]. La posizione originaria di Eusebio nei confronti di Licinio, del tutto favorevole, la si legge, come abbiamo detto sopra, nel panegirico del 315-316, in cui entrambi gli imperatori sono uniti nel medesimo atto di riconoscere l'unico vero Dio e di respingere gli idoli[106], e le anime di entrambi sono scelte da Dio per liberare la terra dai tiranni[107].

Il conflitto subentrato fra i due e la sconfitta di Licinio nel 324 portano Eusebio a ripensare la coppia: mentre Costantino emerge come nuovo Mosè, si produce l'oscuramento di Licinio. Le modifiche privano Licinio dell'aurea del favore divino. Solo nei manoscritti ATER compare, nel contesto dell'incitamento di Dio a Costantino contro Massenzio e Massimino, una frase che

gli affiancava Licinio e definiva entrambi gli imperatori «onorati per avvedutezza e religiosità, cari a Dio»[108]. Il risultato dell'eliminazione è che Costantino diventa l'unico ad avere da Dio il mandato esplicito di combattere i tiranni, mentre Licinio è relegato al semplice ruolo di colui che, comandando in Oriente, deve vedere inevitabilmente la caduta di Massimino. Nel medesimo contesto appaiono gli accenni alla futura pazzia di Licinio, evidentemente aggiunti dopo il 324[109]. Nei due capitoli conclusivi della *h.e.* la mutazione è definitivamente compiuta: Licinio diventa emulo dei tiranni (X 8,2), spinto dall'invidia verso il collega. Ma, ancora una volta, Dio muove gli eventi e si fa protettore dell'eletto, Costantino (X 8,6), mentre Licinio, accecato, gli muove guerra e «contemporaneamente decise di schierarsi in campo anche contro il Dio dell'universo»[110]. Della valutazione storica delle affermazioni di Eusebio riguardo a Licinio, soprattutto sulla sua politica verso i cristiani, si occupano altri saggi. Qui ci si limita a segnalare il ruolo assegnato da Eusebio a Costantino e a Licinio nella prospettiva di una storia ecclesiastica. La vittoria di Costantino e di suo figlio Crispo contro il nuovo tiranno non può che essere facile perché risponde al disegno di Dio (X 9,4). L'esito finale è la ricomposizione in unità dell'Impero, che si identifica, a questo punto dell'opera, con il mondo intero (X 9,6). La prima lode che nelle città e nelle campagne si leva è a Dio, e poi all'imperatore e ai figli; il godimento dei beni presenti si accompagna all'attesa di quelli futuri (X 9,8). Pur nello spostamento di accenti e giudizi, Eusebio tiene salda la barra della sua prospettiva provvidenzialista, che non vede nell'universalismo dell'Impero romano, in quanto tale, la mèta agognata e il regno promesso, bensì lo strumento predisposto da Dio per il raggiungimento dell'universale culto divino nell'attesa dei cieli. È in quest'ottica che va inquadrata l'esaltazione della figura di Costantino.

NOTE

[1] Per la bibliografia su Eusebio in generale e sulle opere storiografiche in particolare due sono gli strumenti a disposizione: l'accurato bollettino bibliografico pubblicato annualmente dalla rivista *Adamantius* e la messa a punto di S. Morlet e L. Perrone, *Bibliographie de l'*Histoire ecclésiastique, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, Commentaire, Tome I. Études d'introduction*, dir. S. Morlet, L. Perrone, Paris 2012, pp. 305-377. Sulla storiografia cristiana, a parte il classico E. Schwartz, *Über Kirchengeschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Berlin 1938, pp. 110-130, si vedano A. Momigliano, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. by A. Momigliano, Oxford 1963, pp. 79-99 (trad. it. *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV*, Torino 1968, pp. 89-110); G.F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977 (2a ed. rivista e accresciuta Macon [GA] 1986); M. Mazza, *Sulla teoria della storiografia cristiana: osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del Convegno (Erice 3-8 dicembre 1978), Messina 1980, pp. 335-389; R. Mortley, *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, in *Reading the Past in Late Antiquity*, ed. by G. Clarke *et al.*, Rushcutters Bay 1990, pp. 225-250; Id., *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*, Lewiston (NY) 1996; M. Simonetti, *Tra innovazione e tradizione: la storiografia cristiana*, in *Vetera Christianorum*, 34 (1997), pp. 51-65; *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, éd. par B. Pouderon, Y.-M. Duval, Paris 2001, pp. 207-235; P. Siniscalco, *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Roma 2003; M. Wallraff, *Protologie und Eschatologie als Horizon der Kirchengeschichte? Das Erbe christlicher Universalgeschichte*, in *Historiographie und Theologie. Kirchen und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hrsg. von W. Kinzig, H. Leppin, G. Wartenberg, Leipzig 2004, pp. 153-167; *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, hrsg. von E.M. Becker, Berlin 2005; *La* Storia ecclesiastica *di Eusebio: alle origini della storiografia cristiana. Giornata di studio*, a cura di L. Perrone, A. Villani, in *Adamantius*, 16 (2010), pp. 6-124; P. Van Nuffelen, *Theology versus Genre? The Universalism of Christian Historiography in Late Antiquity*, in Historiae mundi. *Studies in Universal History*, ed. by P. Liddel, A. Fear, London 2010, pp. 162-175.

[2] T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Late Roman Empire*, Malden (MA)-Oxford 2011, pp. 195-197.

[3] F. Winkelmann, *Historiography in the Age of Constantine*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. by G. Marasco, Leiden-Boston 2003, pp. 3-42, in partic. 15-17.

[4] E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Volume the First (1776) and Volume the Second (1781)*, ed. by D. Womersley, London 1994 (1776, 1781), p. 577.

[5] J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig 18802 (prima edizione, Leipzig 1853; trad. it. Firenze 1957, p. 322).

[6] F.C. Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Basel 1892, p. 28.

[7] Secondo T.D. Barnes non più di quattro: *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA) 1981, pp. 261-275. Raymond Van Dam nota come Eusebio voglia suggerire un suo rapporto più stretto con l'imperatore: R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge (NY) 2011, pp. 56-61.

[8] Le prime *Lettere Festali* di Atanasio risentono, con contatti anche verbali, dell'opera sulla Pasqua di Eusebio (*La solennità pasquale*): Atanasio di Alessandria, *Lettere festali.* Anonimo, *Indice delle Lettere festali*, a cura di A. Camplani, Milano 2003, p. 177.

[9] Ath., *apol. sec.* 8,3.

[10] Epiph., *h.e.* 68,8.

[11] Socr., *h.e.* I 8; Thdt., *h.e.* I 12.

[12] Si veda ancora l'attardarsi di W.L. Petersen, (*Eusebius and the Paschal Controversy*, in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. by H.W. Attridge, G. Hata, Leiden 1992, pp. 311-325, in partic. 318) a considerarlo ariano in teologia.

[13] Hier., *epist.* 84,2, CSEL 55,122; cfr. *epist.* 61,2.

[14] Per una visione sintetica della fortuna di Eusebio nella storiografia cattolica e protestante cfr. M. Amerise, *Introduzione a Eusebio di Cesarea*, in corso di stampa, pp. 139-142.

[15] M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; E. Prinzivalli, *Storia ed escatologia in Eusebio di Cesarea*, in *Bizantinistica* 5 (2003), pp. 97-112.

[16] T. Barnes, *Constantine. Dynasty*, cit., pp. 9-13, ricostruisce la vicenda critica da Burckhardt in poi, strettamente connessa con le vicende storiche della Germania di Bismarck.

[17] W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, pp. 478 segg.

[18] H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939, p. 62.

[19] Per l'elenco delle opere, compresi i frammenti, e le edizioni disponibili cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1974, II, pp. 262-275, e *Supplementum*, Turnhout 1998, pp. 186-190.

[20] O. Andrei, *L'emergere di una cronografia cristiana come fattore di costruzione identitaria*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 22 (2005), pp. 57-97, in partic. 57.

[21] Hipp., *antichr.* 25; *Dan.* 4,9,2.

[22] U. Roberto, *Le* Chronographiae *di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011, p. 122. Per i frammenti corrispondenti di Africano: cfr. frammenti T6,17 e F15,9-14, editi in Iulius Africanus, *Chronographiae. The Extant Fragments*, ed. by M. Wallraff, U. Roberto, K. Pinggéra *et al.*, (GCS, n.f. 15) Berlin 2007.

[23] O. Andrei, *La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle* Chronographiae *di Giulio Africano*, in *Aevum*, 69 (1995), pp. 147-170, in partic. 149. L'opinione corrente fra gli studiosi, che lega lo schema millenario al millenarismo e lo fa derivare da influssi ebraici e orientali, risente dell'influenza di J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif*, in *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), pp. 1-16; Id., *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna 1964, pp. 450-458.

[24] Lo schema dei seimila anni non necessariamente presuppone un settimo millennio storico, ma può sfociare direttamente nel riposo, cioè nell'eternità: O. Andrei, *La formazione di un modulo storiografico cristiano*, cit., p. 167.

[25] Per l'incertezza delle testimonianze in merito e la maggior probabilità del 5532 come data effettivamente indicata da Africano cfr. l'introduzione all'edizione di Wallraff *et al.*, cit., p. xxvi.

[26] F34, GCS n.f. 15, p. 73.

[27] Cfr. U. Roberto, *Le* Chronographiae *di Sesto Giulio Africano*, cit., pp. 68-74.

[28] F93, GCS n.f. 15, p. 284, ll. 84-85.

[29] In base a una complessa ricostruzione ottocentesca, l'autore veniva un tempo, e ancora oggi da alcuni studiosi specie di ambito tedesco, identificato come Ippolito di Roma. La ricostruzione è stata di recente, e a più riprese, messa in questione da un numero sempre più nutrito di studiosi che, nell'ambito del corpus di scritti precedentemente considerati di Ippolito, distinguono la produzione dell'Ippolito esegeta da quella di un autore romano, la cui identità permane oscura, che scrisse, oltre alla *Synagoge*, l'*Elenchos* e il *Sull'universo*: si veda la trattazione sintetica di M. Simonetti, *Ippolito*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. Di Berardino, II, pp. 2584-2604. *Contra* O. Andrei, *Spazio geografico,*

etnografia ed evangelizzazione nella Synagoge *di Ippolito*, in *Zeitschrift für antikes Christentum*, 11 (2007), pp. 221-278, che attribuisce la Synagoge a Ippolito.

[30] Sulle differenze fra le due opere: O. Andrei, *L'emergere di una cronografia cristiana*, cit., pp. 83 segg.

[31] Si veda la discussione delle testimonianze in R. Helm, Berlin 1956, GCS 47, *Eusebius Werke* VII, pp. xxvi-xlvi. Sull'originalità di Eusebio: B. Croke, *The Originality of Eusebius' Chronicle*, in *American Journal of Philology*, 103 (1982), pp. 195-200; O. Andrei, *I* Chronici Canones di *Eusebio di Cesarea. Una rivoluzione cronografica*, in *Adamantius*, 16 (2010), pp. 34-51. Sull'arte della *mise en page* eusebiana, che rende possibile la visualizzazione rapida ed efficace delle informazioni cfr. A. Grafton, M. Williams, *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Roma 2011, pp. 133-174.

[32] Sul ruolo di Scaligero nella ricostruzione dell'opera cronografica di Eusebio, sulle successive edizioni cfr. A.A. Mosshammer, *The* Chronicle *of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, London 1979, pp. 38-83.

[33] Ed. Helm, p. 163.

[34] Ed. Helm, p. 187.

[35] Ed. J. Karst, Leipzig 1911, GCS 20, *Eusebius Werke* V 1.

[36] Ed. Karst, p. 2.

[37] W. Adler, *Eusebius'* Chronicle *and Its Legacy*, in *Eusebius, Christianity and Judaism*, cit., pp. 467-491, in partic. 479.

[38] Giorgio Sincello, *Ecloga chronographica*, hrsg. von A.A. Mosshammer, Leipzig 1984, p. 73.

[39] O. Andrei, *Per un commento alla* Historia Ecclesiastica *di Eusebio di Cesarea: i* Chronici Canones *quale* philosophia ex oraculis *antiporfiriana*, in *Adamantius*, 14 (2008), pp. 151-190. Per il passo di Porfirio: G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani II. Testi e documenti*, Bologna 1998, p. 375 nota 505.

[40] Eusebio in Sincello, *loc. cit. supra*, nota 38.

[41] *ChC* 173C-174C Helm; cfr. O. Andrei, *Per un commento alla* Historia Ecclesiastica, cit., p. 174.

[42] R.W. Burgess, *The Date of Editions of Eusebius'* Chronici Canones *and* Historia Ecclesiastica, in *Journal of Theological Studies*, 48 (1997), pp. 471-504.

[43] Se si legge la disamina accurata delle varie ipotesi di datazione per le opere eusebiane fatta da Sébastien Morlet, si vede che per nessuna si hanno a disposizione indizi cogenti: cfr. S. Morlet, *Eusèbe de Césarée: biographie, cronologie, profil intellectuel*, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, cit., pp. 1-31.

[44] Convincente il ragionamento di O. Andrei a favore dell'autenticità eusebiana del riferimento: *Canons chronologiques* et *Histoire ecclésiastique*, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, cit., pp. 33-82, in partic. 46-48. Per opposta posizione: R.W. Burgess, *Studies in Eusebian and post Eusebian Chronography*, Stuttgart 1999, pp. 62-65.

[45] Eus., *h.e.* I 1,6; ed. E. Schwartz, Leipzig 1903, GCS 9,1, *Eusebius Werke* I, p. 8,22-24.

[46] Il suo punto di partenza è la costatazione di varianti significative nei manoscritti del gruppo cosiddetto ATER: cfr. GCS 9,3, xlvii-lxi: lvi-lxi. La più recente messa a punto sui manoscritti conservati della *Historia ecclesiastica* è quella di M. Cassin, *Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, cit., pp. 209-242.

[47] T.D. Barnes, *The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, 21 (1980), pp. 191-201, in partic. 196.

[48] R.W. Burgess, *The Dates and Editions of Eusebius'* Chronici Canones *and* Historia Ecclesiastica, cit., pp. 471-504.

[49] M. Cassin, M. Debié, M.-Y. Perrin, *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, cit., pp. 185-202.

[50] Si veda il recente lavoro di M. Verdoner, *Narrated Reality: The* Historia ecclesiastica *of Eusebius of Caesarea*, Frankfurt a.M. 2011, e quello precedente di D. Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity, An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Grand Rapids-Cambridge 1999.

[51] Questa era l'opinione di E. Schwartz, *Über Kirchengeschichte*, cit., p. 116.

[52] Eus., *p.e.* 10,9,28, SC 369, p. 424.

[53] Eus., *h.e.* I 5, ed. Schwartz, p. 46.

[54] Eus., *h.e.* I 11,4, ed. Schwartz, p. 80,10-15.

[55] Eus., *h.e.* I 4,2, ed. Schwartz, p. 38,10-15.

[56] Eus., *h.e.* IV 7,13, ed. Schwartz, pp. p.313

[57] Eus., *h.e.* I 1,4, ed. Schwartz, p. 8,15.

[58] Che riprende, con modifiche, quella a suo tempo proposta da R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin-Leipzig 1929.

[59] Cfr. V. Neri, *Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique *(livres VIII-IX): bilan critique et perspectives de la recerche*, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, cit., pp. 151-208. Al gruppo dei manoscritti ATER è aggiunta, in diverse posizioni (*h.e.* VIII 13; alla fine del libro ottavo, alla fine del decimo) la recensione breve dei *Martiri della Palestina*, la cui recensione lunga è conservata in una versione siriaca e, in parte, in greco. È sorta fra gli studiosi la

questione dell'originaria indipendenza o meno dei *Martiri della Palestina* dalla *Historia ecclesiastica*. Valerio Neri, nel saggio succitato (pp. 155-164), con argomenti convincenti opta per l'originaria indipendenza dell'opera dalla *Historia ecclesiastica*, che comunque nasce, nella recensione breve, come complemento alla persecuzione narrata nel libro ottavo e successivamente viene ulteriormente ampliata da Eusebio nella recensione lunga conservata in lingua siriaca. L'argomentazione di Neri è un altro indizio a favore dell'appartenenza del libro ottavo a un primo stadio compositivo della *h.e.* Per uno studio dei *Martiri della Palestina* nel contesto della letteratura martirologica e nelle specifiche strategie retoriche cfr. A. Monaci Castagno, *Eusebio di Cesarea storico e agiografo della persecuzione in Palestina*, in Caesarea Maritima *e la scuola origeniana: multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, a cura di O. Andrei, Brescia 2013, pp. 179-201.

[60] Eus., *h.e.* I 1,1-2, ed. Schwartz, p. 6,1-16.

[61] Eus., *h.e.* I 2,1, ed. Schwartz, p. 8,30.

[62] Espressione tipica del linguaggio politico che indica una società non coinvolta in lotte intestine o in guerre, usata fin dalle origini dagli autori cristiani (*I Clem.* 2,2) applicandola o alla comunità dei fedeli o, come fa Eusebio, a tutta l'umanità: W.C. van Unnik, *"Tiefer Friede" (1.Klemens 2,2)*, in *Vigiliae Christianae*, 24 (1970), pp. 261-279.

[63] Stesso schema negativo nel libro quarto della *Demonstratio*: *d.e.* IV 10,9, ed. Heikel, p. 166.

[64] Eus., *h.e.* VIII 1,7, ed. Schwartz, p. 738,11-20.

[65] Eus., *h.e.* VIII 1,8, ed. Schwartz, p. 738,20-28; trad. G. Lo Castro, Roma 2001, p. 149.

[66] Eus., *h.e.* VIII 2,3, ed. Schwartz, p. 742,6-7; trad. G. Lo Castro, p. 150.

[67] Cfr. anche T.C. Ferguson, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden-Boston 2005, p. 41.

[68] Eus., *h.e.* I 1,5, ed. Schwartz, p. 12 e *h.e.* I 1,8 ed. Schwartz, p. 14.

[69] F. Calabi, *La "missione" di storico per Flavio Giuseppe*, in *Adamantius*, 16 (2010), pp. 12-21.

[70] Eus., *h.e.* I 1,5, ed. Schwartz, p. 8,20.

[71] A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008, pp. 26-58.

[72] Su questo aspetto dell'originalità della *h.e.* insiste Manlio Simonetti, che sottolinea la distanza con la concezione greca e romana della religione: cfr. M. Simonetti, *Tra innovazione e tradizione*, cit., p. 52.

[73] Eus., *h.e.* V 1,3-4, ed. Schwartz, p. 400,13-16. Eusebio probabilmente, per esprimere il suo pensiero, riecheggia quanto aveva scritto in un'altra opera perduta, la *Raccolta dei martiri*, cui fa cenno nel contesto.

[74] V. Neri, *Massimino e Massenzio, coppia di tiranni (Eus., HE VIII,14)*, in *Adamantius*, 14 (2008), pp. 207-217.

[75] Eus., *h.e.* I 1,4, ed. Schwartz, p. 8,13-14; cfr. I 1,8, ed. Schwartz, p. 8,28.

[76] Eus., *h.e.* I 1,5, ed. Schwartz, p. 8,18: «penso che per me sia assolutamente necessario dedicare le mie fatiche al tema perché non mi risulta che nessuno finora degli scrittori ecclesiastici [τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων] si sia assunto il compito di scrivere su ciò».

[77] Cfr. per la citazione di Dibelius (1948): D. Marguerat, *Le première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris 1999, p. 26 (trad. it. *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 2002).

[78] H.R. Jauss, *Literary History as a Challenge to Literary Theory*, in Id., *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis 1982, pp. 3-45, in partic. 34; P. Bagni, *Genere*, Firenze 1997.

[79] M. Wallraff, *Le origini della storia universale cristiana. Da Taziano a Giulio Africano*, in *Adamantius*, 16 (2010), pp. 22-33.

[80] Socr., *h.e.* I 1, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1995, p. 1,4.

[81] Theod., *h.e.* I 1,4, ed. L. Parmentier, G.Ch. Hansen, Berlin 1998, p. 4,20.

[82] Philost., *epit.* I,2, ed. J. Bidez, F. Winkelmann, Berlin 1972, p. 6,2-3.

[83] Soz., *h.e.* I 1,12, ed. J. Bidez, G.Ch. Hansen, Berlin 1960, p. 8,27.

[84] E. Carotenuto, *Tradizione e innovazione nella* Historia ecclesiastica *di Eusebio di Cesarea*, Napoli 2001, p. xvii.

[85] Eus., *h.e.* II 1,7, ed. Schwartz, p. 106,5-6.

[86] Eusebio la mutua dai racconti di Giustino, 1Apol 35 e di Tertulliano, *Apologeticum* 5,2.

[87] Eus., *h.e.* II 2,2, ed. Schwartz, p. 110,11-12.

[88] Eus., *h.e.* II 6, ed. Schwartz, p. 112,9.

[89] Eus., *h.e.* V 5,1-7, ed. Schwartz, pp. 432-434.

[90] Eus., *h.e.* VII 30,21, ed. Schwartz, p. 714,15-19; trad. G. Lo Castro, p. 135.

[91] Eus., *h.e.* IV 6, ed. Schwartz, pp. 306-308.

[92] Eus., *h.e.* II 10,6-7, ed. Schwartz, p. 128.

[93] Eus., *h.e.* VIII, *appendix* 1, ed. Schwartz, p. 796,1.

[94] Si leggano le parole di Dionigi di Alessandria riguardo a Decio e a Gallo: *h.e.* VII 1, ed. Schwartz, p. 636,10-15.

[95] Eus., *h.e.* VIII 13,9, ed. Schwartz, p. 774,12-15.

[96] Eus., *h.e.* VIII 13,13, ed. Schwartz, p. 776,17-18.

[97] La ricorda invece Lattanzio, *de mort.* 15,7.

[98] Eus., *h.e.* VIII 13,14, ed. Schwartz, p. 776,20.

[99] Si tace completamente dello sfortunato Flavio Severo, Cesare di Costanzo.

[100] V. Neri, *Massenzio e Massimino*, cit., in *Adamantius*, 14 (2008), pp. 207-217; Id., *Documenti e narrazione storica nel libro IX della* Historia ecclesiastica *di Eusebio di Cesarea*, pp. 218-228.

[101] V. Neri, *Massenzio e Massimino*, cit., p. 209.

[102] Su questo e in generale sul problema dei ripensamenti all'interno della *h.e.* cfr. V. Neri, *Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique, cit., pp. 151-208.

[103] Si veda titoletto 10 del libro IX e nota dell'ed. Schwartz, p. 798.

[104] Eus., *h.e.* IX 9A,12, ed. Schwartz, p. 838,11.

[105] Eus., *h.e.* X 2,2, ed. Schwartz, p. 860,6.

[106] Eus., *h.e.* X 4,16, ed. Schwartz, p. 867,24.

[107] Eus., *h.e.* X 4,60, ed. Schwartz, p. 879,20-22.

[108] Eus., *h.e.* IX 9,1, ed. Schwartz, p. 826 (apparato).

[109] Eus., *h.e.* IX 9,1, ed. Schwartz, p. 828,3; IX 9,12, ed. Schwartz, p. 832,15.

[110] Eus., *h.e.* X 8,8, ed. Schwartz, p. 894,8.