

extract

Eastern
**Theological
Journal**

8/1
2022

Dalla Bibbia alla storia: Eusebio di Cesarea tra teologia politica e cristologia¹

Marco RIZZI

Introduzione; Una teologia diadica; La storia come teologia; Conservazione al servizio dell'unità; Conclusione: Eusebio al di là della teologia politica

Introduzione

Potrebbe sembrare curioso parlare di Eusebio di Cesarea in relazione al concilio di Nicea del 325. La proposta teologica e cristologica di Eusebio, infatti, può essere considerata tra le prospettive uscite perdenti dall'assise conciliare che consacrò la formula dell'*homousios* nel simbolo lì approvato, che Eusebio mostra di accettare con difficoltà nella lettera alla sua chiesa di Cesarea. Di più: in grande misura, le posizioni del vescovo di Cesarea risultavano delegittimate già prima della riunione del concilio, a seguito della parziale condanna subita al sinodo di Antiochia di poco precedente. Tuttavia, un'attenta analisi storica dovrebbe riguardare non soltanto le modalità con cui si è giunti alle definizioni del concilio e le successive vicende relative alla loro ricezione, bensì anche le prospettive differenti che non hanno

1 Riprendo qui anche alcuni aspetti di mie precedenti pubblicazioni: Marco Rizzi, *Filosofia, teologia e potere in Eusebio di Cesarea*, in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 2, Roma 2013, 135-145; Idem, "La storia come cristologia: la *Historia ecclesiastica* di Eusebio", in *Rivista di storia del cristianesimo* 12 (2015), 51-66; Idem, "Eusebius on Constantine and Nicaea: Intentions and Omissions", in *Annali di Scienze Religiose* 6 (2013), 209-223.

potuto avere seguito, risultando schiacciate nella contrapposizione tra Ario e i suoi avversari, prima, e tra niceni e omeousiani, poi. Non si tratta certo di scrivere una storia controfattuale, del tipo “what if..”, che pure va oggi di moda, quanto invece di provare a cogliere spunti e sensibilità teologiche smarritesi nell’aspro conflitto dottrinale e ideologico susseguente al 325. Per di più, nel caso di Eusebio pesa l’ostilità determinata dalle sue scelte di politica ecclesiastica e dalla sua stessa attività di scrittore: per Jacob Burckardt Eusebio mostrerebbe “una disonestà e una voluta ignoranza dei fatti unica nel loro genere”² e per Franz Overbeck egli non sarebbe altro che “l’arricciato di corte della parrucca imperiale”³; per citare le due più note stroncature. Sul piano teologico, però, pesa soprattutto l’interdetto di Erik Peterson formulato nel 1935 nel *Monotheismus als politisches Problem* e da allora rimasto immutato, nonostante il ridimensionamento critico della ricostruzione storica e teologica proposta in quel celebre volumetto. Agli occhi di Peterson, assumendo acriticamente il concetto di “monarchia divina” dalla tradizione filosofica greca, in specie aristotelica, Eusebio avrebbe utilizzato un’idea di unità divina incompatibile con la dinamica trinitaria dell’unico Dio cristiano, irriducibile al concetto ebraico o greco di “monoteismo”. Così facendo, il vescovo di Cesarea avrebbe confermato la matrice eterodossa e sostanzialmente ariana della sua cristologia, per cui il Logos risulterebbe subordinato al Dio Padre “monarchico”, così come l’imperatore al medesimo Logos.⁴

2 Jacob Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande*, trad. it., Roma 1970, p. 380 (orig. 1880).

3 Franz C. Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Basel 1892, p. 28.

4 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

Una teologia diadica

Negli ultimi decenni, i giudizi storiografici si sono stemperati ed Eusebio ha recuperato una valutazione meno negativa, almeno per ciò che riguarda la sua cristologia e più in generale la ricostruzione del suo profilo teologico, di cui alcuni tratti di originalità paiono avere esercitato un certo influsso negli sviluppi della cristologia del IV secolo.⁵ In particolare, Manlio Simonetti ha chiarito la sostanziale continuità della dottrina trinitaria di Eusebio prima, durante e dopo la crisi ariana, smentendo qualsiasi condizionamento proveniente da Ario e dall'arianesimo,⁶ nelle opere che vanno dalla *Preparazione evangelica* alla *Teologia ecclesiastica*. A mio avviso, Eusebio resta tuttavia eccentrico, piuttosto che semplicemente attardato, rispetto agli sviluppi dottrinali consumatisi prima, durante e dopo il concilio di Nicea. In genere, si riconduce un tale ritardo alla sua volontà di restare fedele all'insegnamento del maestro Origene – conosciuto attraverso la mediazione di Panfilo – specie per quanto riguarda la cristologia: da qui deriverebbe il subordinazionismo di Eusebio e l'ancoraggio a schemi filosofici ancora legati al cosiddetto platonismo medio, mentre già stava emergendo il neoplatonismo con tutte le sue implicazioni teologiche. Indubbiamente, come da più parti ribadito, il concetto di monarchia divina resta centrale per Eusebio, così come lo era per Origene. Esso implica l'assoluta trascendenza, eternità, immutabilità e autosussistenza di Dio, il solo principio (*arche*) di ogni altra realtà. Nelle varie illustrazioni di questo concetto chiave, però, Eusebio pare oscillare tra la concezione

5 Si vedano ad esempio Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie un Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen 1999; e Jon Robertson, *Christ as Mediator: A Study of the Theologes of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford 2007.

6 Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 60-66; Idem, "Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 25 (1989), 193-233

origeniana e medioplatonica secondo cui Dio coincide con l'essere e il bene, e quella più recente, sviluppata da Plotino e dai suoi seguaci, per cui invece Dio si colloca al di là dell'essere e del bene, rendendo così incongrua la tradizionale definizione medioplatonica di Dio come "principio primo".

La trattazione condotta nell'undicesimo libro della *Preparazione evangelica* costituisce la più diretta esposizione dei presupposti filosofici di Eusebio in materia teologica: Dio contiene in sé una causa seconda, da identificare con il Logos-Figlio-Cristo, per mezzo del quale vengono create tutte le altre realtà, tanto intelligibili quanto sensibili; Dio risulta assolutamente trascendente e irriducibile ad ogni altro esistente; la creazione *ex nihilo* è determinata dalla volontà creatrice di Dio, attuata per mezzo del Logos; in Platone – il filosofo *par excellence* agli occhi di Eusebio – era già presente l'idea trinitaria, di cui le tre ipostasi plotiniane costituiscono un'interpretazione di valore inferiore a quella della rivelazione cristiana di Padre, Figlio e Spirito santo. Su questo schema si colloca e si spiega la funzione del Figlio-Logos rispetto al Dio Padre-monarca: l'Unigenito è il solo capace di ricevere e contenere appieno l'abbondanza dei beni provenienti dal Padre e per questo svolge l'imprescindibile ruolo di mediatore con le creature razionali e materiali, che sono state poste in essere per mezzo suo. Eusebio non fuoriesce dall'impostazione diadica propria del medioplatonismo, oscillando nella collocazione delle idee archetipe e nell'attribuzione della qualifica di "creatore" (*demiourgos*): quest'ultima appare a volte più coerentemente applicabile al Padre che agisce per mezzo del Logos, altre volte invece a quest'ultimo; ancora, in alcuni passi le idee sembrano essere contenute direttamente nel Dio primo, al contrario di quanto pensava Origene, in altri nel Logos, in relazione alla sua caratteristica di unica immagine sostanziale del Padre, concetto di derivazione biblica e particolarmente rilevante per la teologia eusebiana: il Figlio costituisce un'immagine del Padre ontologicamente differente dall'immagine secondo cui è stato creato l'essere umano, perché, utilizzando una terminologia aristotelica,

Eusebio afferma che il Figlio stesso è «forma e assimilato al Padre dal punto di vista della sostanza».⁷

In questo quadro, proprio il mantenimento dello schema diadico Dio trascendente – Logos immanente permette ad Eusebio sviluppi teologici originali, non solo limitati all'ecclesiologia e alla teologia politica, bensì anche alla stessa cristologia, a condizione che la si consideri in sé e non solo o soprattutto alla luce delle dinamiche nicene e post-nicene. Per Eusebio, infatti, la mediazione tra Dio e la creazione esercitata dal Logos avviene su tre piani, tutti più o meno riconducibili alla categoria filosofica di attività provvidenziale. Anzitutto al momento della creazione, poi nel reggimento e nel governo del cosmo creato e infine nell'azione redentrice culminata – ma non esauritasi – nell'incarnazione. Per quest'ultimo aspetto, la riflessione di Eusebio assume un tratto specificamente cristiano e irriducibile alla tradizione greca, come ovvio, ma pure assolutamente originale anche rispetto ai precedenti autori cristiani. Già il medioplatonismo aveva attenuato il carattere immanente della *pronoia* stoica, per ancorarla direttamente al logos, mediatore tra il primo Dio e la materia. Una simile collocazione poneva il cosmo in tutto il suo funzionamento e non solo nell'atto iniziale in una posizione di subordinazione a chi esercita la *pronoia*, come chi è guidato rispetto a chi guida o chi è governato rispetto a chi governa; la funzione del Logos cristiano, però, assume una dimensione specifica legata ad uno dei capisaldi della tradizione alessandrina, cui Eusebio si rifà, ovvero la dimensione didascalica dell'azione provvidenziale che declina in modo originale l'idea di *oikonomia* divina già propria, ad esempio, di Ireneo. Su mandato del Padre, il suo Logos assolve il compito, lungo tutto l'arco della vicenda umana, di ricondurre gli uomini alla notizia della monarchia divina e del Dio unico, dopo che essi ne avevano perduto l'accesso immediato a seguito della caduta genesiaca. Per questo compito, il

7 Eus. *Dem. ev.* V 1,21.

Logos si avvale dell'aiuto degli angeli posti alla guida di ciascuna nazione, riservandosi quella del popolo ebraico cui si rivolge tramite le *theophaniai* dell'Antico Testamento e soprattutto l'incarnazione, che delle teofanie è la più grande, resasi necessaria perché gli ebrei avevano tralignato dalla vera *theosebia*, riducendosi al formalismo esteriore, allo stesso modo in cui le acquisizioni della filosofia greca, ispirate dagli angeli delle nazioni, erano degenerare nel politeismo per l'azione mistificatrice dei demoni malvagi. Questo costituisce il punto decisivo della rivelazione neotestamentaria: il ristabilimento universale dell'originaria e corretta nozione di monarchia divina, intrinseca alla creazione e ora tornata accessibile agli uomini. Questa consapevolezza, per Eusebio, risulta necessario ora tutelare e da essa ripartire: il Dio uno e trino costituisce la soluzione al problema dell'uno e del molteplice, snodo epistemologico decisivo per quell'epoca; si tratta di una soluzione che gli ebrei non avevano saputo conservare correttamente e i greci avevano travisato, scadendo nel politeismo. Da qui trae origine il grande affresco unitario delle opere maggiori di Eusebio, la *Dimostrazione evangelica*, la *Preparazione evangelica* e la *Storia ecclesiastica*.

La storia come teologia

Vorrei sottolineare come quest'ultimo scritto non può essere considerato come un elemento a se stante nel complesso della speculazione teologica eusebiana, al più riconducibile al *Chronicon*, bensì rappresenti il necessario complemento delle altre due opere citate e offra la chiave per comprendere la postura intellettuale complessiva di Eusebio e la sua stessa visione cristologica. Infatti, il processo che ha condotto all'edizione finale della *Storia ecclesiastica* così come la conosciamo negli attuali dieci libri, consumatosi non prima del 324, si è svolto in parallelo all'elaborazione della duplice apologia verso ebrei e pagani, determinando il ripensamento retrospettivo dell'impianto e dell'intento originario della *Storia ecclesiastica*, già

rilevabile una prima volta all'altezza dell'ottavo libro, in un rapporto circolare con il presente dell'attualità storica e teologica che vedeva nel vescovo di Cesarea un attento osservatore, più che un decisivo protagonista. Eusebio pare domandarsi quale sia ora il luogo da indagare per cogliere l'azione soteriologica del Logos divino, ovvero la sua *didaskalia*, che non può essersi certo interrotta, pena il venir meno dell'aspetto specificamente cristiano dell'azione mediatrice e provvidenziale del Logos. Per il passato, sino all'ultima e somma teofania del Logos incarnato, la Bibbia costituiva il campo di indagine per fare ciò, come Origene aveva dimostrato al massimo grado possibile; ora invece dove risulta necessario volgere lo sguardo se non alla storia, agli eventi successivi all'incarnazione e in particolare alle vicende che si sono sviluppate a seguito della predicazione apostolica? È questo il significato teologico e specificamente cristologico della *Storia ecclesiastica* di Eusebio. Questa non è un'opera storiografica in senso tradizionale, sia pure caratterizzata da intenti apologetici e da una visione provvidenzialistica, bensì si inserisce a pieno titolo nel progetto eusebiano di illustrare l'*oikonomia* divina che si dispiega ora nelle vicende delle varie *paroikiai*, come Eusebio ama chiamare le diverse comunità cristiane dislocate nel mondo mediterraneo antico. La sintesi della storia della salvezza sino all'incarnazione, contenuta in un denso capitolo del primo libro della *Storia ecclesiastica* e sintesi ridottissima di quanto Eusebio argomenta nella *Preparazione* e nella *Dimostrazione evangelica*, non costituisce solo una premessa necessaria per comprendere antecedenti e cause degli avvenimenti di cui Eusebio intende parlare, bensì più profondamente rappresenta il quadro teologico e metafisico, specificamente cristologico, entro cui essi debbono essere collocati e compresi.

Non per caso, in apertura del secondo libro Eusebio definisce quanto sin lì raccontato (la *theologia* del Logos – ovvero il suo rapporto con il Padre –, l'*archaiologia* del cristianesimo – ovvero la sua antichità risalente ai patriarchi – e la decisiva teofania dell'incarnazione) una sorta di proemio, che in quanto tale contiene *in nuce* tutti i contenuti

successivi, di cui rappresenta l'essenziale nucleo generatore: ciò che Eusebio si accinge a raccontare, che così grande sconcerto genera negli storici moderni incapaci di vederci qualcosa di simile a una "storia", scaturisce direttamente dalla sua cristologia. Nel proemio del primo libro della *Storia ecclesiastica*, Eusebio indica i temi che si accinge a trattare, cominciando dalle *diadochai* apostoliche, ovvero le successioni che hanno tratto origine dai Dodici e dato vita alle maggiori chiese del mondo cristiano antico. Quanto agli altri avvenimenti, avverte, essi saranno selezionati *kata ten ekklesiastiken historian*. Si tratta di una formula del tutto inconsueta nel lessico storiografico classico, che va compreso alla luce dell'uso eusebiano dell'aggettivo. Nelle sue opere, *ekkleiatikos* compare per caratterizzare persone o scritti autorevoli nella chiesa, in connessione a termini come *ortodoxia*, *paradosis*, *kanon*, *dogma*, *didaskalia* e altri ancora, per indicare quanto risulta pienamente conforme all'insegnamento della chiesa e corrisponde alla sua più intrinseca natura. Non per caso, Eusebio intitolerà *Teologia ecclesiastica* il trattato contro Marcello di Ancira, in cui intende «spiegare la vera teologia» e «presentare l'imperitura dottrina della chiesa di Dio che essa custodisce dopo averla appresa da coloro che furono testimoni oculari ed auricolari del Logos». ⁸ Tornando al nesso di *ekkleiastike historia*, l'aggettivo indica ciò che è proprio e caratteristico della visione ecclesiale della storia, non un oggetto particolare di indagine storica: se si traduce con «storia della chiesa», il genitivo ha valore soggettivo, non oggettivo. Quest'opera di Eusebio non è una storia nel senso di raccolta, esposizione e interpretazione di un insieme, il più completo possibile, degli avvenimenti che hanno riguardato le chiese, bensì una storia "dal punto di vista della chiesa", ovvero la presentazione di quegli aspetti, appaiano più o meno importanti agli occhi degli uomini, che secondo una specifica visione teologica sono in grado di convalidare sul piano empirico dell'esperienza umana l'autocomprensione che la

8 Eus. *Theol. eccl.*, prooem. 2.

chiesa ha di se stessa, alla luce della ininterrotta *didaskalia* del Logos. Per Eusebio, la storia, intesa come una somma di eventi disparati e a prima vista inintelligibili, può essere compresa solo alla luce della teologia, e più precisamente della cristologia, ovvero della duplice natura di Cristo, umana e divina, che Eusebio illustra nel capitolo della *Storia ecclesiastica* dedicato alla *theologia* del Logos: dopo la decisiva teofania dell'incarnazione, non sono più necessarie né possibili altre manifestazioni dirette del Logos, perché l'umanità ha ormai avuto accesso alle condizioni necessarie per accoglierne consapevolmente il messaggio e ritornare alla consapevolezza della monarchia divina. Si tratta ora di mantenerne vivo e accessibile il ricordo e l'insegnamento. Per questo risultano così importanti per Eusebio le *diadochai* apostoliche: esse garantiscono l'autenticità e l'originalità delle dottrine che le chiese stanno diffondendo in tutta l'ecumene. Al termine del settimo libro della *Storia ecclesiastica*, che conclude la narrazione delle vicende delle chiese sino al momento in cui si accinge a raccontare delle persecuzioni contemporanee, Eusebio appare consapevole di come stia mutando la natura del suo racconto: se nei libri precedenti si era avventurato per primo su «una via deserta e inesplorata» in cui non era dato trovare un tracciato sicuro, ma solo «indizi di guide parziali, che alcuni scrittori hanno lasciato sui loro tempi», costringendolo a orientarsi e a muoversi tra di essi come se fossero «fiaccole e voci gradiate dall'alto di una vedetta»,⁹ ora invece si trova nella situazione di chi registra gli avvenimenti, lasciando a chi verrà dopo di lui il compito di tracciare il corretto sentiero per districarsi nel loro groviglio, spiegandone la direzione e il senso ultimo. Si potrebbe dire che Eusebio da storico diviene cronista, se non fosse che il punto di vista di Eusebio resta sempre teologico, cioè intende mostrare come la didascalìa del Logos si è mantenuta intatta nella pluralità delle vicende umane che coinvolgono le *paroikiai* cristiane; ancora una volta

9 Eus. *Hist. eccl.* I 1,3.

si torna alla struttura diadica del pensiero eusebiano, alla dialettica medioplatonica di uno e molteplice. Insomma, si tratta di cogliere non più le teofanie del Logos, ma la sua ininterrotta presenza nel mondo e nella chiesa, a partire dalla prima predicazione apostolica sino al presente: la storia come cristologia nel tempo della chiesa.

Conservazione al servizio dell'unità

Si spiega in un simile quadro il conservatorismo cristologico e teologico di Eusebio. L'esperienza delle vicende appena vissute dalle chiese mostra come la rivelazione del Logos possa essere incrinata da un duplice fonte di attacco: nel quarto libro della *Storia ecclesiastica* Eusebio mette in parallelo la nascita dell'apologetica con Quadrato e il sorgere delle eresie:¹⁰ come prima di Cristo il dettato biblico era stato mal interpretato dagli ebrei e l'autentica filosofia tradita dal politeismo, ora eretici e non cristiani possono tornare a insidiare la ritrovata conoscenza del Dio monarchico. Già il suo maestro Origene, nella seconda omelia sulla Genesi aveva sottolineato il compito proprio dei maestri cristiani: difendere l'«arca della chiesa» dai flutti esteriori delle critiche pagane e conservare la tranquillità e la pace dei fedeli messa a rischio dall'agitarsi degli eretici all'interno.¹¹ L'improvvisa svolta costantiniana forse lo aveva sorpreso, ma non aveva trovato impreparato Eusebio che ne colse quella che ai suoi occhi ne costituiva la specifica portata teologica e la declinò in termini coerenti con quello che ho cercato di dire. Almeno di primo acchito, l'avvento dell'imperatore cristiano e la pace delle chiese sembravano aver fatto venire meno il rischio di attacchi dall'esterno, o quantomeno ne avevano depotenziato la forza, tale da mettere a repentaglio la tenuta delle *paroikiai* e delle loro *diadochai*. Per questo Eusebio può ritenere

¹⁰ Eus. *Hist. eccl.* IV 3; 7-8.

¹¹ Orig. *Hom. Gen.* 2,4.

di aver regolato i conti con gli errori del politeismo e del giudasimo, come sopra ricordato. Ma c'è di più. Il principio di unità e coesione che il Logos esercita verso il cosmo, esito della monarchia divina, si riflette ormai nell'imperatore cristiano, grazie alla sua personale pietà e alle preghiere della chiesa, che lo rendono amico di Dio (*philos theou*) e garantiscono la prosperità e la pace del suo regno. La monarchia davidica dell'Antico Testamento è così riaggiornata, ma con una importante differenza: il rapporto mimetico tra Logos e imperatore non è esclusivo, ma viene declinato da Eusebio anche sul piano ecclesiale. Se, riprendendo Paolo,¹² il Logos costituisce il capo della chiesa, il vescovo lo rappresenta fisicamente nell'edificio basilicale della sua *paroikia*, come Eusebio argomenta ampiamente nel decimo libro della *Storia ecclesiastica* nel discorso in lode del vescovo Paolino per la consacrazione della basilica da lui edificata: «Costui [Paolino] portando nella sua anima l'immagine del Cristo intero, Logos, Sapienza e Luce, ha innalzato questo tempio di esimia bellezza del Dio altissimo, corrispondente nella sua natura al modello di quello migliore, per quanto il visibile possa essere accostato all'invisibile».¹³ Come ha osservato Marilena Amerise,¹⁴ il naturale proseguimento della *Storia ecclesiastica* è rappresentato dalla *Vita di Costantino*, che si ricollega ideologicamente e narrativamente alla chiusa di quella. Nella biografia dell'imperatore si ritrova la medesima dialettica tra unità e pluralità delle manifestazioni storiche del Logos, trasposta però nella descrizione del rapporto tra i vescovi e Costantino; si determina così una complessa rete di corrispondenze, sul piano simbolico e metafisico: se il vescovo rappresenta il Logos nell'edificio basilicale

12 Ef 1,22; 5,23; Col 1,18.

13 Eus. *Hist. eccl.* X 4,26.

14 Marilena Amerise, "Eusebio fra storiografia e teologia politica", in *Adamantius* 16 (2010), 52-62, specialmente pp. 61-62. La morte avvenuta nel 2009 ha impedito a questa promettente studiosa di offrire ulteriori contributi nel campo della storiografia eusebiana.

della sua *paroikia*, l'imperatore cristiano rappresenta il fattore di unità visibile della chiesa universale con il suo sostegno alla ricostruzione in ogni dove degli edifici ecclesiastici distrutti durante le persecuzioni, nella sua familiarità con l'episcopato, nella cura per l'unità della fede.

È questo il punto decisivo per comprendere il conservatorismo dottrinale di Eusebio, che, come visto, non vuole accondiscendere a sviluppi che sembrano favorire piuttosto l'ambizione e il protagonismo di alcuni vescovi a detrimento di quell'unità nella pluralità che è così fondamentale ai suoi occhi. Eusebio non esita ad attribuire, all'inizio dell'ottavo libro della *Storia ecclesiastica*, all'ambizione dei vescovi il repentino riaccendersi della persecuzione generale nel 303;¹⁵ e se con Costantino non è più tempo di persecuzioni, la divisione nella chiesa a ridosso del concilio di Nicea è il frutto avvelenato della loro indisponibilità a dare seguito ai tentativi dell'imperatore di garantire l'unità della fede e la pace tra le chiese. Se l'unità del potere politico risulta immediatamente percepibile sul piano storico ed empirico, quella ecclesiale si realizza solo sul piano teologico dell'unità della fede, dato il carattere intrinsecamente plurale dell'articolazione territoriale delle *paroikiai*. Agli occhi di Eusebio, l'eredità dottrinale di Origene e della sua scuola, compendiata nel simbolo battesimale della chiesa di Cesarea da lui proposto a Nicea, appare più che sufficiente per garantire l'unità della fede delle chiese; anzi, è notevole il fatto che Eusebio, allontanandosi dall'allegorismo teologico dell'esegesi origeniana per ancorarsi a una dimensione più marcatamente storica e letterale, in qualche modo pone un limite ulteriore alla dimensione zetetica dell'indagine sui punti non definiti dalla tradizione apostolica propugnata da Origene nel proemio al trattato *Sui principi*.¹⁶ Il reiterato richiamo al versetto di Isaia 53,8 secondo la LXX («La sua generazione chi la narrerà») riferito a uno dei punti cruciali del dibattito pre-

15 Eus. *Hist. eccl.* VIII 1,7.

16 Orig. *De princ., prooem.* 3.

e postniceno è una chiara presa di posizione contro la tendenza a ridefinire, per di più con una terminologia parzialmente estranea alla tradizione precedente, il deposito della fede ricevuto attraverso le *diadochai* apostoliche e compendiato nei simboli di fede delle diverse *paroikiai*. Detto in altri termini, l'approfondimento del *depositum fidei* non può essere tale da generare un nuovo allontanamento dalla rivelazione legata all'ultima e decisiva teofania dell'incarnazione: è il Logos ad essersi rivelato all'uomo, non l'indagine dell'uomo a rivelarlo. Se l'azione provvidenziale ha segnato ancora una volta un evento decisivo quale l'ascesa al trono di Costantino, ciò deve suonare di monito a non commettere il medesimo errore di greci ed ebrei che si sono allontanati dalla rivelazione originaria della monarchia divina a seguito di una speculazione fine a se stessa e che per lo stesso motivo si oppongono ora al cristianesimo. Ciò che sembra spaventare Eusebio a ridosso del concilio di Nicea non è la riflessione teologica in quanto tale, anche se non in essa dovrebbe consistere la preoccupazione principale delle chiese e dei vescovi, bensì il conflitto teologico che nasce dal sovrapporsi ad essa delle ambizioni personali (che Eusebio seppe vincere, non va dimenticato, rinunciando a una nomina prestigiosa in nome della fedeltà alla sua *paroikia*). In Ario prima, e in Atanasio e Marcello poi, Eusebio non vede tanto il pericolo della deviazione, bensì quello della divisione della chiesa finalmente pacificata e unita; Eusebio assegna alla teologia una funzione argomentativa e missionaria, apologetica, come mostrano le sue opere, non speculativa. In termini più strettamente epistemologici, Eusebio appare deciso a fermarsi alle soglie del mistero del rapporto tra Padre e Figlio, ciò che chiama la "teologia del Logos", a quanto appare evincibile dalla rivelazione vetero e neotestamentaria, senza pretendere di andare oltre, per concentrarsi invece sul versante "umano" e "cosmico" del Logos, ovvero sulla sua azione nel mondo che prosegue dopo l'incarnazione nell'assistenza e nella presenza alla sua chiesa. A quest'ultima, tocca ora fare la storia.

Conclusione: Eusebio al di là della teologia politica

Il cuore della riflessione di Eusebio non è dunque rappresentato dalla sua teologia politica che ne avrebbe condizionato tutto il pensiero; al contrario, essa rappresenta solo un aspetto della sua teologia che muove da uno degli interrogativi classici del (medio) platonismo, ovvero il rapporto tra uno e molteplice, che egli risolve restando ancorato allo schema diadico di Dio monarchico e Logos, nella peculiare declinazione che già ne aveva presentato Origene. A differenza di quest'ultimo, però, Eusebio non rivolge la sua attenzione – o non solo – alla Bibbia, per leggere il disegno economico di Dio e il dispiegarsi della sua didascalia. Per Eusebio la storia – e anche la storia presente, non solo quella biblica – si caratterizza come il regno del molteplice, in opposizione al Dio uno, principio del tutto. Eusebio per primo sembra aver compreso lucidamente come una religione che fonda la propria pretesa di verità su un avvenimento storico, l'incarnazione, da lui correlata alla serie delle *theophaniai* veterotestamentarie, e la propria origine da un popolo, quello ebraico, politicamente estintosi, deve misurarsi con la sfida di trovare una chiave unificante dell'esperienza umana non solo e non tanto sul piano atemporale della metafisica, bensì anche su quello diacronico della storia e del potere. L'esito non poteva essere altro dall'individuazione e dalla riaffermazione anche in questi ambiti del principio di unità, la monarchia divina, che governa l'intera realtà creata. Il Logos, presente e attivo nella vicenda umana con le sue teofanie sin dall'indomani della caduta genesiaca, rappresenta il punto di snodo tra l'unità del disegno divino e la pluralità delle sue manifestazioni nel mondo. La teologia eusebiana intende mostrare come gli avvenimenti a lui contemporanei rendano finalmente attingibile da tutti gli uomini questa profonda verità e soprattutto come essa stia emergendo quale realtà effettiva, disvelando la propria intrinseca razionalità e con essa la razionalità della fede cristiana. Se Origene ricercava nel testo biblico le innumerevoli *epinoiai* del Logos, ovvero gli attributi

linguistici con cui la sua infinita natura divina veniva veicolata in forme comprensibili all'intelletto umano, Eusebio intende mappare le tracce della presenza e della perdurante economia didascalica del Logos nella pluralità delle vicende delle chiese e del mondo, al suo tempo e ai suoi occhi coincidente con l'impero. Dalla Bibbia alla storia, appunto. Il concilio di Nicea sceglierà una strada diversa, quella che potremmo grossolanamente definire la via della metafisica, pur conservando l'ancoraggio storico all'incarnazione; Eusebio appare così attardato e perdente, soprattutto nella valutazione storiografica moderna, che a mio avviso non riesce a leggere Eusebio e la sua opera al di fuori dello schema binario di ortodossia ed eresia ariana nelle sue varie declinazioni postnicene. Andrebbe invece valorizzata, in una prospettiva post-ortodossa, la sua volontà di ricercare la presenza di Dio non solo nella filosofia e nella teologia, bensì nella storia, nella politica e nella chiesa che più direttamente sperimentano gli uomini e le donne nel loro mondo e nel loro presente. Riflettendo sul retroterra del concilio del 325, si tratta forse di un filo da riprendere.

Abstract

The paper focuses on Eusebius' attitude towards the Council of Nicaea. Modern scholars tend to evaluate this topic in terms of his "political theology". However, a closer examination of Eusebius' thought indicates that it starts from one of the classical questions of (middle) Platonism, namely the relationship between the one and the many: Eusebius solves it by remaining anchored to the dyadic scheme of monarchical God and Logos, in the peculiar declination that Origen had already developed. Differently from Origen, Eusebius turns his attention to history more than to the Bible, in order to unveil God's acting for the salvation of mankind. In Eusebius' eyes, the divine *monarchia*, that is the unity of the Tri-Una God, constitutes the principle (*arche*) that rules the whole created reality, which represents

the domain of multiplicity. The divine Logos operates as the link between the unity of God's redemptive plan and its manifestation in history, first through the theophanies of the old economy, then in the Incarnation and in Eusebius' time with the ongoing presence of the Logos in the multiplicity of the churches widespread in the Imperial *oikoumene*, which coincides with the whole world according to Eusebius. For this reason, he is very cautious toward contemporary attempts to define the intrinsic nature of the Trinity and especially the "generation" of the Son from the Father, because he foresees the theological conflicts that would put at risk the common faith of the churches. The Council of Nicaea chooses a different path, so that Eusebius appears a loser to the modern scholarly evaluation, which in my opinion appears incapable of reading Eusebius and his work outside the binary scheme of orthodoxy / heresy (Arianism) in its various post-Nicene declinations. Instead, Eusebius' willingness to seek God's presence not only in philosophy and theology, but also in history, politics, and the church that men and women most directly experience in their present world, should be emphasised in a post-orthodox perspective.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >