

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

«Come da donne incinte e che nel parto soffrono doglie» (Eus., CPs. 89, 1-2): maternità e generazione nel Commento ai Salmi di Eusebio di Cesarea

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1742224> since 2020-06-24T11:41:41Z

Publisher:

Institutum Patristicum Augustinianum - Nerbini International

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

**«Come da donne incinte e che nel parto soffrono doglie» (Eus., CPs. 89, 1-2):
maternità e generazione nel *Commento ai Salmi* di Eusebio di Cesarea**

Il *Commento ai Salmi* (d'ora in poi *CPs.*) e quello a *Isaia* sono le due opere che Eusebio ha dedicato all'interpretazione per intero di due libri biblici. Nondimeno, l'indagine sistematica del *CPs.* è stata finora scoraggiata della mancanza di un'edizione critica, che in questo momento è in preparazione presso la «Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften».¹ Prendere in esame le valenze di un paradigma del femminile che più ricorre nel commento, e cioè quello della maternità e della generazione, si rivela interessante soprattutto se si considera l'importanza che il corrispettivo maschile gioca proprio in quest'opera, in cui Eusebio articola la relazione tra il Padre e il Figlio tradizionalmente attraverso il lessico della filiazione, con tutte le specificità della sua dottrina trinitaria.²

Un breve inquadramento dello scritto è necessario per chiarire le caratteristiche dell'impostazione esegetica del vescovo di Cesarea. Il *CPs.* fu composto probabilmente dopo il 326: Eusebio menziona infatti «gli incredibili eventi che si sono compiuti ai nostri tempi, riguardo alla tomba e al sepolcro del nostro Salvatore».³

Con ciò alluderebbe all'occasione del ritrovamento della tomba di Gesù ad opera di Elena.⁴ Il *CPs.* sarebbe dunque successivo alla composizione di *Praeparatio Evangelica* e *Demonstratio Evangelica* (312-325), e anche almeno alla prima edizione dell'*Historia Ecclesiastica*.⁵ L'opera si presenta come un commento continuo al Salterio: il testo di ogni salmo è suddiviso in lemmi di lunghezza variabile, su cui poi Eusebio si sofferma versetto per versetto. La caratteristica principale dell'esegesi finora messa in risalto dagli studiosi è l'attenzione che egli presta al dato letterale della Scrittura.⁶ A tale giudizio piuttosto generale sull'esegesi del vescovo di Cesarea bisogna tuttavia addurre una precisazione, poiché egli si concentra in maniera significativa non sul senso letterale o storico del testo in quanto tali. Se è vero che, cominciando la sua spiegazione di un salmo, egli presta sempre particolare attenzione al contesto

¹ Il primo frutto di tale lavoro è l'edizione dei testi di carattere proemiale in *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, edd. C. Bandt-F.X. Risch-B. Villani, Berlin-Boston 2019 (TU 183). Del testo edito da Montfaucon riprodotto da Migne nei voll. 23-24 della PG, soltanto la parte di commento compresa fra *Ps.* 51 e *Ps.* 95,2a è trasmessa in tradizione diretta dal codice parigino greco Coislin 44. Le porzioni precedente e successiva sono ricavate da frammenti catenari, la cui paternità eusebiana sarà dunque stabilita dall'edizione critica. L'analisi di questo intervento prende in considerazione la sezione compresa fra *Ps.* 51 e 95, insieme ad alcuni frammenti riconosciuti autentici da R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano 1970 (Studi e Testi 264), 89-146 e da E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Band III: Untersuchungen zu den Psalmenkatenen*, Berlin-New York 1978 (Patristische Texte und Studien 19). Gli studi indispensabili sull'opera rimangono: C. Curti, *Eusebiana I: Commentarii in Psalmos*. Seconda edizione riveduta e accresciuta, Catania 1989 (1988¹) (Saggi e testi classici, cristiani e medievali 1); Id. *La catena palestinese sui salmi gradual: introduzione, edizione critica, traduzione, note di commento e indici*, Catania 2003 (Saggi e testi classici, cristiani e medievali 18); M. Harl, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, Paris 1972 (Sch 189); M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles). I: Les travaux des pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Roma 1982 (Orientalia Christiana Analecta 219), 64-75; Ead., *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles). II: Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985 (Orientalia Christiana Analecta 220), 169-195.397-413. Per rapide disamine generali sull'esegesi del Salterio di Eusebio, cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (SEA 23), 113-124; Id. *L'esegesi di Eusebio e la figura di Costantino*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana*. II, edd. A. Melloni et al., Roma 2013, 129-133; M.J. Hollerich, *Eusebius' Commentary on the Psalms and Its Place in the Origins of Christian Biblical Scholarship*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, edd. A. Johnson-J. Schott, Washington, DC 2013 (Hellenic Studies Series 60), 151-165.

² Si rimanda in particolare al cap. IV, *Il linguaggio relativo al Padre e al Figlio in alcuni passi dei «Commentarii in Psalmos» di Eusebio di Cesarea*, in C. Curti, *Eusebiana I*, 69-92.

³ Eus., *CPs.* 87, 13 (PG 23, 1064 A): εἰ δὲ τις τὸν νοῦν ἐπιστήσειε τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀμφὶ τὸ μνημα καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐπιτελεσθεῖσι θαυμασίοις, ἀληθῶς εἴσεται ὅπως πεπλήρωται ἔργοις τὰ θεοσπισμένα.

⁴ M.-J. Rondeau, *Les commentaires*, I, 68 sostiene che il *CPs.* abbia conosciuto almeno due redazioni, di cui una antecedente la scoperta del sepolcro di Gesù da parte di Elena; cf. L. Perrone, *Eusebio di Cesarea: filologia, storia e apologetica per un cristianesimo trionfante*, in *Storia della letteratura Cristiana antica greca e latina*. I: *Da Paolo all'età costantiniana*, edd. C. Moreschini-E. Norelli, Brescia 1995, 583-605, qui 602-603: «Dalla menzione dell'Anastasi si ricava che [*CPs.*] dovette essere ultimato attorno al 335, o almeno risale a tale data l'edizione definitiva».

⁵ Per la datazione delle opere eusebiane si rimanda a S. Morlet, *Eusèbe de Césarée: biographie, chronologie, profil intellectuel*, in *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Commentaire*. Tome I: *Études d'introduction*, edd. S. Morlet-L. Perrone, Paris 2012, 1-31; si vedano anche i diversi contributi nel volume per la datazione delle edizioni della *Storia ecclesiastica*.

⁶ Cf. i contributi citati *supra*, n. 1.

e all'occasione storici della composizione, tuttavia il nucleo dell'interpretazione è dedicato a individuare in quali eventi si sono realizzati i contenuti che egli ritiene annunciati dai Salmi. Con questa impostazione, Eusebio avanza di rado interpretazioni esclusivamente spirituali o di contenuto morale, e il ricorso all'allegoria risulta limitato ai casi in cui essa sia necessaria a individuare in quale avvenimento o in quale personaggio possa essersi compiuto l'annuncio profetico.⁷

Una volta avanzata questa premessa, e nonostante i limiti di una ricerca su un testo che per due terzi ci è giunto frammentario, si possono condurre alcune osservazioni. Prima di tutto, quando Eusebio allude alla figura della donna nella sua interpretazione, egli non la associa a vizi o a comportamenti sconvenienti, e più in generale non presenta la categoria del femminile in contrapposizione a quella del maschile, e dunque quale simbolo degli aspetti deteriori dell'animo umano.⁸ Tale silenzio è senz'altro imputabile in larga parte al carattere appena evidenziato del commento, e cioè alla volontà di Eusebio di individuare prima di tutto il referente concreto di quanto è preannunciato nel passo in esame. Tuttavia, anche quando il vescovo evoca il significato spirituale di una pericope, egli non connota la donna né come scaturigine della tentazione né come immagine allegorica di chi cede alla debolezza del peccato. Ad esempio, i dardi menzionati in *Ps.* 37,3a (ὅτι τὰ βέλη σου ἐνεπάγησάν μοι) sono interpretati come frecce infuocate di passione che il diavolo utilizza per risvegliare in David il desiderio per Betsabea; dunque il diretto responsabile della tentazione risulta non la moglie di Uria, ma il diavolo stesso:

μήποτε δὲ καὶ αὐτὸν τὸν διάβολον, καὶ τὰ τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένα βέλη, τὰ παθητικὰ καὶ ἐρωτικά, εἰς ἐπιθυμίαν ἐξάψαντα τῆς τοῦ Οὐρίου γυναικός, σημαίνει· περὶ ὧν καὶ ὁ ἀπόστολος διδάσκει, λέγων· *Ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι* (cf. *Eph.* 6,11.16)· ἐπειδὴ γὰρ ἄφρακτος εὐρεθεῖς, οὐκ ἀντέσχε πρὸς τὰ τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένα βέλη, εἰκότως τὴν ψυχὴν τρωθεῖς, ἤλω τῆ ἐπιθυμίας.⁹

Perfino quando ha occasione di ricordare il peccato dei protoplasti, Eusebio non insiste sulla colpa di Eva, bensì sull'ipocrisia dal serpente e sull'inganno da esso ordito:

ἐπεὶ τοίνυν καὶ ὁ παλαιὸς ὄφεις, τὴν Εὐάν ἀπατήσας, προσποιεῖτο μὲν γλυκεῖα καὶ φιλικῆ κεχρησθαι ὁμίλια, μνήμην τε Θεοῦ ποιεῖσθαι, καὶ τινα ἐπιδείκνυσθαι εὐλάβειαν, λέγων τῇ γυναικί· *Τί ὅτι εἶπεν ὁ Θεός· οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ζῆλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ;* (*Gen.* 3,1) καὶ πάλιν· *Ἦδει γὰρ ὁ Θεός, ὅτι ἡ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοί, γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν* (*Gen.* 3,5)· καὶ τοιαῦτα μὲν ὑποκρινόμενος, καὶ τὸν Θεὸν εἰδέναι προσποιούμενος, ὠμίλει τῇ γυναικί, ἐν καρδίᾳ δὲ ἀνομίας εἰργάζετο, καὶ τοῖς ἔργοις ἀδικίαν συνέπλεκεν (cf. *Ps.* 57,3)· εἰκότως καὶ οἶδε [*scil.* οἱ ἁμαρτωλοὶ] λέγονται θυμὸν ἔχειν καὶ ψυχὴν ὁμοίαν τῷ προλεχθέντι ὄφει.¹⁰

Il salmo stesso istituisce un parallelo tra il comportamento dei peccatori e quello del serpente (ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας, ἐπλανήθησαν ἀπὸ γαστροῦ, ἐλάλησαν ψευδῆ. θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν

⁷ Mi riservo di argomentare in maniera approfondita tale precisazione in altra sede.

⁸ Come invece accade nell'esegesi di Origene, per il quale tuttavia l'inferiorità simbolica del femminile e il ruolo sociale inferiore della donna non si riflettono mai in un'insufficienza antropologica della sua capacità spirituale di avanzare nel percorso di fede: al contrario, sotto questo aspetto la donna è considerata al pari dell'uomo: cf. C. Mazzucco, *Donna*, in *Origene. Dizionario*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 124-128.

⁹ Eus., *CPs.* 37, 3-4 (PG 30, 88 B). Il commento di Eusebio a *Ps.* 37 ci è pervenuto in tradizione diretta tra le opere di Basilio (PG 30, 81-104), da cui si cita.

¹⁰ Eus., *CPs.* 57, 4-6 (PG 23, 520 C-D).

ὁμοίωσιν τοῦ ὄψεως, ὡσεὶ ἀσπίδος κωφῆς καὶ βουούσης τὰ ὄτα αὐτῆς);¹¹ tuttavia, Eusebio si limita a ribadire tale identificazione, senza presentare Eva come simbolo di chi asseconda tendenze peccaminose o vi si lascia tentare.

L'assenza di una caratterizzazione espressamente negativa delle possibili valenze esegetiche legate al femminile merita di essere registrata. Essa trova inoltre un corrispettivo positivo nella ricorrente immagine della madre. Il punto di partenza per l'evocazione di questo valore è *Gal.* 4,26 (ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν): il passo paolino viene spesso citato da Eusebio e inteso in senso letterale come rimando alla futura comunità celeste dei beati e delle potenze angeliche.¹² Ma l'immagine materna viene anche ripresa e ampliata. A partire dal versetto di *Gal.*, infatti, Eusebio individua nella chiesa il corrispettivo terrestre della Gerusalemme celeste neotestamentaria secondo un procedimento di antitesi:

ταύτης οὖν τῆς μεγάλης πόλεως [*i.e.* la Gerusalemme celeste di *Gal.* 4,26 e *Hbr.* 12,22] τοῦ Θεοῦ εἰκὼν μὲν εἶη ἂν ἡ ἐπὶ γῆς ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ· τὰ δὲ στηρίγματα αὐτῆς καὶ θεμέλιοι, οἱ ἐν τοῖς ἀποδοδομένοις ἡμῖν ἀγίοις ὄρεσιν (cf. *Ps.* 86,1b) ὑφ'esτήκασιν· αἱ δὲ εἰσοδοὶ καὶ αἱ πρῶται στοιχειώσεις αὐτῆς ἐκείνης τῆς οὐρανοπόλεως ἐνταῦθα τυγχάνουσι παρ' ἡμῖν.¹³

Egli si riferisce dunque non semplicemente alla città terrena di Gerusalemme, ma alla concreta comunità ecclesiastica nel suo insieme, di una parte della quale egli è guida; comunità che costituisce quella collettività devota a Dio che Eusebio vede profetizzata in numerosi passi della scrittura.¹⁴ Inoltre, per estensione il vescovo caratterizza come una madre anche l'equivalente in terra della città celeste:

αἱ μὲν θυγατέρες τῶν βασιλέων (*Ps.* 44,10a), Χριστοῦ δηλαδὴ καὶ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, αἱ κατὰ μέρος ἦσαν ψυχαί. αὐτὴ δὲ ἡ βασίλισσα ἡ μήτηρ τῶν θυγατέρων παρέστη ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἐν ἱματισμῷ διαχρύσω περιβεβλημένη, πεποικιλμένη (*Ps.* 44,10b-c). τίς δ' ἂν εἶη αὐτὴ ἀλλ' ἡ πᾶσα καθολικὴ ἐκκλησία, ἡ ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων ἐκ πάντων ἐθνῶν συνελεγμένη; [...] κυριώτερον δ' ἂν εἴποις διὰ τούτου τὴν ἐπουράνιον δηλοῦσθαι ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ τῶν ἐπὶ γῆς ἁγίων ἀνδρῶν. τοῦτο γοῦν ἐδίδαξεν ὁ θεῖος ἀπόστολος εἰπὼν· Ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν (*Gal.* 4,26). καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ πόλιν Θεοῦ ζῶντος Ἱερουσαλήμ ἐπουράνιον ἐν μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει, καὶ ἐκκλησίαν πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς (cf. *Hbr.* 12,22-23) συνεστῶσαν. αὕτη μὲν οὖν εἶη ἂν ἡ τελεία Χριστοῦ νόμφη. ταύτης δ' οὐκ ἂν ἀμάρτοις θυγατέρα φήσας ὑπάρχειν τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν.¹⁵

Commentando *Ps.* 44,10 (θυγατέρες βασιλέων ἐν τῇ τιμῇ σου· παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῷ διαχρύσω περιβεβλημένη πεποικιλμένη), Eusebio interpreta la *regina* come la Gerusalemme celeste sposa di Cristo e «figlia sua la chiesa che è sulla terra», mentre le *figlie di re* sono «[figlie] di Cristo e della sua chiesa, le anime considerate singolarmente». Sfruttando dunque la valenza insita già nei passi paolini, Eusebio espande l'immagine per riferirsi sia alla chiesa di Dio in terra, sia a tutti gli appartenenti che ne formano la comunità. Se dunque, come ha analizzato Curti, il linguaggio con cui Eusebio descrive la relazione fra Padre e Figlio evidenzia la gerarchia e la differenza fra le persone divine,¹⁶ quello della maternità gli consente di articolare un discorso che, senza negare la

¹¹ *Ps.* 57,4-5.

¹² Cf. *Eus., CPs.* 47, 2-3 (PG 23, 420 C); 49, 2-3 (R. Devreesse, *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro*, in *Revue Biblique* 33/1 (1924), 65-81, 78); 67, 29 (PG 23, 713 B); 68, 36-37 (PG 23, 768 A); 75, 3 (PG 23, 880 C).

¹³ *Eus., CPs.* 86, 1-4 (PG 23, 1045 B). Cf. anche *CPs.* 64, 2-3 (PG 23, 625 C): εἰκὼν δ' ἐκείνης ἡ ἐπὶ γῆς γένοιτ' ἂν ἐκκλησία· ὁμῶνύμως καὶ αὐτὴ καλουμένη ποτὲ μὲν Σιών, ποτὲ δὲ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἄλλοτε θυγάτηρ Σιών, ἢ θυγάτηρ Ἱερουσαλήμ.

¹⁴ Si rimanda a M.J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah. Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford 1999 per l'importanza che il concetto di θεοσεβῆς πολιτεία/θεοσεβὲς πολίτευμα riveste nel *Commento a Isaia*.

¹⁵ *Eus., CPs.* 44, 10 (PG 23, 401 C-D).

¹⁶ Cf. il già citato C. Curti, *Il linguaggio (supra, n. 2)*.

subalternità dell'immagine rispetto al modello celeste, insiste tuttavia sull'appartenenza e sulla comune condizione di chiunque partecipi di questa parentela. La figura della madre come "generatrice di comunità" si svincola anche dai passi paolini, al punto da poter rappresentare, a seconda del contesto, sia la chiesa sia la sinagoga.¹⁷

Quando Eusebio si concentra in particolare sul processo naturale della generazione emerge con chiarezza quale aspetto di questo fenomeno egli consideri negativo. Commentando *Ps.* 50,7 (ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου) il vescovo rimpiange il fatto che Eva, «con la sua trasgressione, abbia prestato servizio alla generazione peritura [...]. La generazione attraverso sangue e carne si presta alla morte, per la prosecuzione della stirpe mortale»:

μακάριον γὰρ ἦν τὸ μὴδὲ τὴν πρώτην γυναῖκα παραβᾶσαν τῇ φθαρτῇ γενέσει διακονήσασθαι, μένειν δὲ ἐν παραδείσῳ θεῖοις ὁμοιωθεῖσαν ἀγγέλοις· ἀλλὰ φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον (*Sap.* 2,24). θανάτῳ δὲ ἡ δι' αἱμάτων καὶ σαρκὸς ὑπηρετεῖτο γένεσις εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν. διὸ καὶ ἡ σύλληψις, ὡσανεὶ θανάτῳ ὑποκειμένη, τοῖς μακαρίοις διεβάλλετο.¹⁸

L'imprecazione del salmista contro il momento del proprio concepimento, per Eusebio, è dovuta al fatto che la riproduzione rappresenta il mezzo attraverso il quale la mortalità delle creature continua a perpetuarsi; tuttavia, il vero responsabile della condizione mortale degli uomini è ancora una volta il diavolo, poiché Eva non è ritenuta pienamente colpevole della cacciata, e di conseguenza neanche della condanna che per mezzo suo colpisce l'umanità.

L'attenzione ai processi della gestazione e del concepimento investe anche le modalità eccezionali con cui si è verificata l'incarnazione del Logos. Anche nel *CPs.*, la nascita umana di Gesù si contraddistingue tradizionalmente¹⁹ prima di tutto per la mancata unione di uomo e donna.²⁰ Inoltre, l'interesse per i dettagli concreti della realizzazione delle profezie porta Eusebio a interpretare la *rugiada* menzionata nelle versioni esaplati di *Ps.* 109,3 come simbolo dell'intervento divino dello Spirito santo, che sostituisce il seme maschile nella formazione della materia nel grembo della madre.²¹ Commentando la generazione di Cristo, egli esplicita inoltre la propria concezione del rapporto tra il Logos e la componente umana di Gesù: Eusebio interpreta ricorrendo alle traduzioni degli *Esapla* i versetti di *Ps.* 86,5a-b, poco chiari nei LXX (Μήτηρ Σιων, ἐρεῖ ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ἐγενήθη ἐν αὐτῇ), come annuncio della nascita dell'uomo che dovrà ospitare il Logos; mentre presenta *Ps.* 86,6 nella traduzione di Simmaco (Κύριος ἀριθμήσει γράφων λαούς· οὗτος ἐτέχθη ἐκεῖ) come riferito alla nascita del Logos nell'uomo precedentemente menzionato.²² L'unicità dell'incarnazione di Cristo coinvolge anche il processo fisiologico della sua gestazione:

¹⁷ Cf. Eus., *CPs.* 13, 3 (PG 23, 145 A-B); 49, 16 (R. Devreesse, *La chaîne*, 81); 68, 8-9 (PG 23, 737 A-740 B); 85, 16 (PG 23, 1037 D).

¹⁸ Eus., *CPs.* 50, 7 (PG 23, 440 A-B).

¹⁹ Cf. e.g. Orig., *Prin* 1, praef. 4 (GCS 22, 10).

²⁰ Cf. Eus., *CPs.* 21, 5-7 (PG 23, 205 C): καὶ ἄλλως δ' ἂν εἴποις σκόληκα (cf. *Ps.* 21,7) αὐτὸν ὀνομάσθαι, καὶ οὐκ ἄνθρωπον, διὰ τὸ μὴ ὁμοίως ἀνθρώποις ἐκ συνουσίας ἄρρενος καὶ θηλείας τὴν τῆς σαρκὸς γένεσιν ἐσχηκέναι; *CPs.* 21, 10-12a (PG 23, 208 C): παρίστησιν, ὅτι οὐ κατὰ φύσιν, οὐδὲ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἄπασιν ἀνθρώποις, οὐδὲ τοῖς λοιποῖς ζώοις παραπλησίως, τοῖς ἐξ ἄρρενος καὶ θηλείας, συνιστάμενος, καὶ τὰ τῆς αὐτοῦ γενέσεως συνετελεῖτο· εἶχε δὲ τι πλείω παρὰ τὴν κοινὴν φύσιν.

²¹ Cf. Eus., *CPs.* 109, 3 (PG 23, 1344 A): σημαίνεσθαι δὲ διὰ τούτων ἡγοῦμαι τὸ μὴ ἐκ σπέρματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐξ ἀγίου πνεύματος συστήναι τὴν ἔνσαρκον γέννησιν. οἷα γὰρ δρόσος ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ φερομένη, οὕτω πως ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς κυοφοροῦσης αὐτὸν μητρὸς ἢ τῆς σαρκὸς ὑπέστη σύστασις ἐν τῇ παιδιότητι αὐτοῦ.

²² Cf. Eus., *CPs.* 86, 5-7 (PG 23, 1048 D-1049 A): ὁ γὰρ Κύριος, φησὶν, αὐτὸς ὁ θεσπιζων ταῦτα καὶ γράφων λαούς, οὗτος ἐτέχθη ἐκεῖ. σαφῶς δὲ ὁ λόγος τὸν μὲν ἄνδρα τὸν τεχθέντα ἐκεῖ, τουτέστιν ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ πόλει, τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἠνίξατο· τὸν δὲ Κύριον καὶ αὐτὸν τετέχθαι ἐκεῖ φάσκων, παρίστησι τὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦ Θεοῦ λόγου κατοίκησιν. ὡσπερ γὰρ ἡ Σιών, πόλις οὕσα τοῦ Θεοῦ, χώρα τυγχάνει τοῦ τεχθέντος ἐν αὐτῇ ἀνδρός, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ ἀνὴρ χώρα γίνεται καὶ δοχεῖον τοῦ ἐν αὐτῷ γεννηθέντος Θεοῦ λόγου, ὡς ἐν ἱερῷ ἀγίῳ καὶ ναφῷ, μᾶλλον δὲ ὡς ἐν ἀγάλματι καὶ δοχεῖῳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐν αὐτῷ κατοικηκός.

τὸ δὲ *Ἐπὶ σὲ ἐπεστηρίχθην ἀπὸ γαστροῦ, ἐκ κοιλίας μητρὸς μου, σὺ μου εἶ σκεπαστής* (Ps. 70,6ab) μόνῳ ἂν ἀρμόζοι τῷ σωτήρι ἡμῶν ἀθολώτῳ καὶ ἀσυγχύτῳ γενομένῳ καθ' ὃν ἐκυοφορεῖτο καιρόν. οἱ μὲν γὰρ λοιποὶ πάντες ἄνθρωποι ἐν τῷ κυΐσκεσθαι, καὶ πρώτῃ λαμβάνειν σύστασιν τοῦ σώματος, φυτικὴν ὡσπερ ζῶν ζῶντες, οὔτε τοῖς τοῦ σώματος αἰσθητηρίοις, οὔτε τῇ διανοίᾳ παρακολουθούσῃ κέχρηται· ἀλλὰ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτὸ καὶ τὸν νοῦν βεβαπτισμένοι, οὐδὲν σκόληκος διενέγκαιεν ἂν. ὁ δὲ λέγων τῷ Θεῷ *Ἐπὶ σὲ ἐπεστηρίχθην ἀπὸ γαστροῦ* (Ps. 70,6a) οὐ μόνον γινῶσιν ἐμφαίνει κεκτῆσθαι Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ μεγίστην ἀρετὴν φιλοθέου δυνάμεως, δι' ἧς ἐπ' αὐτὸν τὸν Θεὸν ἐστηρίζετο. καὶ τοιοῦτος ἦν κυϊσκόμενος καὶ ἐν γαστρὶ τῆς μητρὸς συλλαμβανόμενος. τὸ δὲ *Ἐκ κοιλίας μητρὸς μου εἶ σκεπαστής* (Ps. 70,6b) δύναται καὶ ἐπὶ πάντων ἀρμόζειν. εἰ γὰρ μὴ Θεοῦ δύναμις ἐφρούρει καὶ ἐφύλαττε τὸ κατὰ γαστροῦ κυϊσκόμενον, οὐδ' ἂν συνέστη, οὐδ' ἂν μετέσχε ζωῆς, μήτε πνεῖν δυνάμενον, μήτε τοῖς λοιποῖς κεχρηῆσθαι αἰσθητηρίοις.²³

Eusebio presenta dunque Gesù come l'unico che, perfino nel periodo della gestazione, ha goduto della pienezza delle proprie capacità: i sensi (τοῖς τοῦ σώματος αἰσθητηρίοις), la consapevolezza (τῇ διανοίᾳ παρακολουθούσῃ), la facoltà razionale e intellettuale (τὸ ἡγεμονικὸν αὐτὸ καὶ τὸν νοῦν), nonché la conoscenza di Dio e la capacità di amarlo (οὐ μόνον γινῶσιν ἐμφαίνει κεκτῆσθαι Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ μεγίστην ἀρετὴν φιλοθέου δυνάμεως). Al contrario, la gestazione di ogni altro essere umano si caratterizza come uno stato vegetativo (φυτικὴν ὡσπερ ζῶν) che necessita della continua attenzione e del continuo sostegno di Dio per tutto il suo sviluppo.

Questa considerazione prelude all'ultimo nucleo tematico di questa disamina sul paradigma femminile della generazione nel CPs. In altre due occasioni, infatti, Eusebio attribuisce a Dio delle caratteristiche che attengono alla riproduzione, in particolare alla gestazione e al parto. Nella prima, il vescovo commenta la pericope in analisi (Ps. 99,3) citando anche un versetto che ricorre identico in *Giobbe* (10,8) e in *Salmi* (118,73) e uno di *Geremia* (1,5): i tre passi, come già nel *CIO* di Origene,²⁴ permettono di dimostrare che, sebbene l'evidenza porti ad affermare che siano i genitori a generare i figli, il vero responsabile per il dono della vita è soltanto Dio:

ὅταν γὰρ γινῶμεν ὅτι αὐτὸς Θεός ἐστιν, αὐτὸς ὁ Κύριος, τὸ τῆνικάδε αὐτοῦ τοῦ γινώσκων ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσεληλυθότες, καὶ ποιητὴν ἑαυτῶν ὁμολογήσομεν αὐτόν. ὅτι δὲ οὐχ ἡμεῖς ἑαυτοὺς ποιοῦμεν, κἂν αἴτιοι δοκῶμεν τυγχάνειν τῆς τῶν παίδων γενέσεως, δῆλον ἐντεῦθεν· ἐκ πατρὸς γὰρ καὶ μητρὸς γενόμενοι Ἰὼβ καὶ Δαυὶδ, φασὶν ἑκάτεροι· *Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με* (Ps. 118,73a; *Iob* 10,8)· καὶ πρὸς Ἱερεμίαν αὐτὸς ὁ Θεός· *Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε* (*Ier.* 1,5). τῇ γοῦν ἐσφαλμένως λεγούσῃ τῷ ἀνδρὶ· *Ἥ δός μοι τέκνα, εἰ δὲ μὴ, ἀπόκτεινόν με* (cf. *Gen.* 30,1), σοφὸς ὢν ὁ ἀνὴρ, δογματικῶς ἐπιτιμᾷ· *Μὴ ἀντὶ Θεοῦ σοι εἰμι ἐγώ, ὃς ἐστέρησέ σε καρπὸν κοιλίας;* (*Gen.* 30,2).²⁵

L'attributo di ποιητής riferito alla divinità rimanda inoltre alla sua opera creatrice, che si esplica in maniera paradigmatica nella genesi del mondo, affrontata nel secondo passo in questione:

ἀντὶ δὲ τοῦ· *Ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ* (Ps. 89,1b), σαφέστερον ὁ Σύμμαχος ἐξέδωκεν εἰπών· *Ἐν ἐκάστῃ γενεᾷ· καὶ πάλιν· Πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι καὶ πλάσθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην* (Ps. 89,2ab), συμφώνως ὁμοῦ Ἀκύλας καὶ Σύμμαχος φασιν· *Πρὶν ὄρη τεχθῆναι καὶ ὠδινθῆναι γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην*. καὶ μοι δοκεῖ ἡ Ἑβραϊκὴ λέξις φυσικὸν ἀποδεδωκέναι λόγον, ἐν αὐτοῖς διδάσκουσα μὴ ἀρχθῆεν συνυπάρξει τῇ γῆ τὰ ἐν αὐτῇ ὄρη, ἀλλ' ἀναφυθῆναι δίκην τῶν τικτομένων· διὸ εἴρηται· *Πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι* (Ps. 89,2), ἢ *Πρὶν ὄρη τεχθῆναι*. καὶ εἰκὸς ἅμα τῷ τεχθῆναι τὰ ὄρη καὶ προβληθῆναι ἀπὸ τῆς γῆς καταλλήλως τοῖς βρέφεσι, μὴ ὅποια νῦν τὸ μέγεθος ὑποστῆναι, ἀλλ' ἄρτι μὲν γεννηθέντα καὶ τεχθέντα, ὡσπερ τὰ ἀρτιγενῆ τῶν βρεφῶν, μικρὰ καὶ ἐλάχιστα ὑπάρξει, τῷ δὲ μακρῷ αἰῶνι αὔξη

²³ Eus., CPs. 70, 6-7 (PG 23, 776 D-777 A).

²⁴ Cf. Orig., *CIO* 13, 328-330 (GCS 10, 277-278); *CC* 4, 37 (GCS 2, 307).

²⁵ Eus., CPs. 99, 3 (PG 23, 1240 B-C).

καὶ μέγεθος ἐπιδοῦναι. φασὶ γοῦν εἰς ἔτι δευρό τινας τῶν φυσιολόγων αὔξιν τὰ ὄρη, καὶ τὰς πέτρας μείζους ἑαυτῶν γίνεσθαι κατὰ τινες λανθανούσας ἡμᾶς διὰ μακρῶν περιόδων βραχυτάτας προσθήκας. ἐπεὶ δὲ καὶ ὠδινθηθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην εἰρήκασιν οἱ ἑρμηνεύσαντες, ἐξακολουθήσαντες τῷ Ἑβραϊκῷ, μήποτε καὶ ἐπὶ τῆς γῆς τὸ παραπλήσιον τοῖς ὄρεσι νοῆσαι προσήκει, ὡς ἐξ ἑτέρου στοιχείου προελθούσης καὶ αὐτῆς, καὶ πρότερον μὲν ὠδινθείσης δίκην τῶν κυοφορουσῶν, καὶ ἐν τῷ τίκτειν ὑπομενουσῶν ὠδῖνας;

εἰ δ' οὖν συνέστηκεν ὁ τῶν φυσικῶν λόγος ὁ φάσκων, πρῶτον στοιχεῖον γεγονέναι τὸ ὕδωρ, εἶτα ἐξ ὕδατος καὶ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας ὑποστῆναι τὰ λοιπὰ στοιχεῖα· εἴποι ἂν τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς παρουσίας γραφῆς σημαίνεσθαι δηλοῦσης, ὅτι ἦν ὅτε ἐν ἑτέρῳ οὔσα ἡ γῆ στοιχείῳ ἀφανῆς ἦν, κυομένη καὶ συλλαμβανομένη ἐν τῇ φύσει τῆς ὑγρᾶς οὐσίας, διὸ καὶ ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ εἴρηται· *Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου* (*Gen. 1,2*)· ἀλλ' ὕστερον ὡσπερ ἀπογεννηθεῖσα προῆλθεν ἐκ τῆς τῶν ὑδάτων οὐσίας, οὐκ ἄνευ θείας δυνάμεως καὶ κρείττονος ἀνάγκης ἐπιτεθείσης αὐτῇ· αὕτη δὲ ἦν ἡ τοῦ δημιουργοῦ βούλησις. ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν κυοφορουσῶν γυναικῶν, βίας καὶ ἀνάγκης ἐπελθούσης αὐταῖς, τὸ κατὰ γαστρὸς προάγεται, τοῦ ὠρισμένου χρόνου τῆς ἀποτέξεως ἐπιστάντος, καθ' ὃν ὠδίνουσαι τίκτουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον δυνάμει καὶ σοφίᾳ τοῦ τῶν ὄλων δημιουργοῦ τὴν γῆν καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων οἰκουμένην τὰ ὕδατα προηγέκατο. καὶ τοῦτ' ἐπληροῦτο, ὁπνῆκα εἶπεν ὁ Θεός *Συναχθήτω τὰ ὕδατα ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρὰ. καὶ ἐγένετο οὕτω* (*Gen. 1,9*).²⁶

Incoraggiato dai termini τεχθῆναι καὶ ὠδινθηθῆναι nella traduzione di Aquila e Simmaco di *Ps.* 89,2ab, Eusebio sviluppa l'idea che la scrittura stia affrontando un discorso di ordine naturalistico. Il versetto alluderebbe alla teoria degli studiosi della natura secondo cui i monti, in principio solo piccole alture, si sarebbero innalzati nel corso del tempo crescendo come bambini, e tuttora continuerebbero a elevarsi impercettibilmente.²⁷ A questo punto Eusebio si chiede se, «poiché i traduttori hanno detto, seguendo l'ebraico, che anche la terra e l'ecumene sono state partorite, non sarebbe forse opportuno pensare per la terra la stessa cosa che per i monti, cioè che anche essa stessa sia fuoriuscita da un diverso elemento, e sia stata dapprima partorita come da donne incinte e che nel parto soffrono doglie?». Ancora una volta il vescovo si sforza di precisare come tale processo possa essere concretamente avvenuto: egli associa così la convinzione di alcuni studiosi della natura che l'acqua sia stata l'elemento primordiale del cosmo a *Gen.* 1,2, e ne deduce che il progressivo addensarsi e solidificarsi della massa informe della terra immersa nella sostanza liquida si sia svolto come un vero e proprio concepimento fino al momento del parto, quando cioè Dio stabilì, con l'imposizione di una legge di natura, che la massa della terra solidificatasi emergesse dalle acque (evento individuato nel dato scritturistico di *Gen.* 1,9)²⁸. Accanto dunque all'interesse erudito e scientifico che tale passo rivela, la riflessione, lungi dal rimanere un *excursus* fine a se stesso, si configura come il tentativo di spiegare nei dettagli la realizzazione concreta di quanto descritto dal versetto del salmo.

Nel *CPs.*, Eusebio evoca il tema della maternità e della generazione per illustrare diversi aspetti del testo scritturistico in esame. L'immagine della madre permette tradizionalmente di riferirsi a una comunità legata da un

²⁶ Eus., *CPs.* 89, 1-2 (PG 23, 1125 A-D).

²⁷ Tale concezione si ritrova nella dottrina peripatetica secondo cui ogni aspetto del mondo naturale subisce continue modificazioni mai irreversibili: le montagne conoscerebbero dunque sia processi di erosione sia di innalzamento, cf. G. Gohau, *Histoire de la tectonique. Des spéculations sur les montagnes à la tectonique des plaques*, Paris 2010, 14-17. Eusebio potrebbe essere a conoscenza di tale riflessione grazie a un frammento attribuito a Teofrasto (*Fr.* 184, ed. W.W. Fortenbaugh, *Philosophia Antiqua* 54/1, Leiden 1992, 342-355) citato da Filone, *Aet.* 117-149 (ed. L. Cohn-P. Wendland-S. Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6, Berlin 1915, 108-119).

²⁸ La descrizione della nascita del mondo in termini di gestazione e parto si ritrova nella filosofia stoica e potrebbe risalire allo stesso Zenone, cf. D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio 1977, 57-90. Eusebio conosceva senz'altro la riflessione dello scolarca della Stoà sulla natura del seme maschile, che molto ha in comune con tale cosmologia, cf. Eus., *P.e.* 15, 20, 1 (GCS 43/2, 384).

forte senso di appartenenza e dalla comunanza di condizione, sia essa spirituale o terrena. D'altra parte, il processo naturale di gestazione viene condannato solo in quanto mezzo attraverso cui la materia, riproducendosi, perpetua l'esistenza della morte. Tuttavia, lo stesso Salvatore ha attraversato tale processo, sebbene con le modalità peculiari che hanno contraddistinto la sua permanenza nel grembo della madre, e dunque la sua incarnazione. Infine, caratteristiche proprie della generazione e del parto sono attribuite esplicitamente anche all'azione di Dio Padre, sia che essa riguardi la cura con cui egli presiede alla nascita di ciascun essere umano, sia che si tratti della creazione della terra. Tali declinazioni del tema rivelano una costante sul piano dell'esegesi: l'immagine della madre e il paradigma della generazione si prestano a veicolare e articolare diverse idee di concretizzazione, e proprio per questo ben si iscrivono in un commento il cui interesse principale consiste nell'individuare con precisione eventi e personaggi in cui la Scrittura ha trovato realizzazione.

Tommaso Interi