

di Eutiche, inoltre, è vista da Vigilio come derivata da Apollinare, per cui è plausibile che possa aver utilizzato l'opera di Ambrogio, diretta appunto contro Apollinare: « Tandem reperimus, Eutychem haeresim ex Apollinaris amarissimo fonte derivatam, . . . » (*Contra Eut. et Nest.*, I, 15, PL LXII, 104A).

Don Bellini riproduce il testo del Faller senza mai allontanarsene. Tale testo è indubbiamente eccellente, ma nutriamo dei dubbi a proposito di due passi: *De dom. inc. sac.*, 6, 56 e 6, 60. Nel primo brano il Faller legge: « Non igitur divinitatis suae divinitatem induit (Christus), . . . sed carnem adsumpsit . . . ». La traduzione di don Bellini così suona: « Dunque non rivestì la divinità della sua divinità . . . ». Tale espressione ci sembra insoddisfacente per il senso: è ben vero che Ambrogio ha uno stile spesso infiolettato di giochi di parole, ma in questo caso ci parrebbe eccessivamente contorto. Proponiamo quindi di leggere « divinitati suae » e di tradurre come segue: « Dunque non rivestì la sua divinità di divinità, . . . ma assunse la carne, . . . ». Nel secondo dei due brani prima indicati il testo del Faller è il seguente: « . . . susceptionem pro nobis infirmitate obnoxii iam 'corporis peccati' carnalis adsumpsit ». Non ci convince la difesa, ad opera del Faller, della lezione « infirmitate »: l'« usus scribendi » di Tertulliano, che presenta talvolta l'ablativo invece del dativo, non può essere invocato, a nostro avviso, a proposito di Ambrogio (Faller cita come raccolta di esempi *CSEL* 76, p. XVIII, n. 22). Noi riteniamo alquanto più probante il raffronto con *De dom. inc. sac.*, 7, 63, brano in cui il Faller così legge: « Non est enim obnoxius infirmitati, qui non est obnoxius passioni ». Siamo dunque convinti che si debba leggere « infirmitati obnoxii ».

Per quanto concerne la traduzione di don Bellini notiamo, come già abbiamo fatto a proposito di un suo precedente lavoro (cfr. la nostra recensione all'antologia di testi cristologici del IV secolo, in « *Aevum* », 1980, 1, pp. 188-189), come egli sappia conciliare la modernità dell'espressione con una rigorosa aderenza ai concetti teologici. Viene raggiunta, non di rado, una piacevole vivacità, come in *De dom. inc. sac.*, 7, 62: « Sed quid faciam, cum cottidie novas seminum questiones? . . . Nam quemadmodum potest finis esse responsi, si modus nullus obiecti sit? ». Don Bellini così traduce: « Ma che colpa ne ho io, se ogni giorno suscitano nuove questioni? . . . Infatti, come posso mettere fine alla mia risposta, se essi non hanno il senso della misura nel fare obiezioni? ».

La traduzione è corredata di note puntuali e precise, ricche di riferimenti alle fonti di Ambrogio. Ci sembra però che don Bellini, in *De dom. inc. sac.*, 9, 94 (p. 444), abbia forse frainteso il testo di Ambrogio, che è il seguente: « Nam et mundum plerique ingenitum esse dixerunt, . . . Nihil igitur praetiosum deo in eo sermone, qui communis possit esse cum ceteris ». Don Bellini così commenta: « Qui Ambrogio si lascia prendere la mano dalla battuta ed effetto. Un cristiano

non può considerare increato il mondo! ». Ambrogio, in realtà, sta solo rilevando la possibilità di fatto di chiamare il mondo « ingenitum », dal momento che i filosofi lo hanno così denominato. Il senso della sua argomentazione è il seguente: « ingenitus » non è parola che possa far comprendere in modo inequivocabile l'essenza divina, perché è usata dai filosofi a proposito del mondo.

Il giudizio complessivo sul lavoro di Moreschini e don Bellini è alquanto positivo: le due opere di Ambrogio sono state rese più accessibili, senza eccessi di minuta erudizione e senza nulla sacrificare del necessario rigore filologico.

CLAUDIO MICAELLI

V. SAXER, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, « *Théologie historique* », 55, Éds. Beauchesne, Paris 1980. Un volume di pp. 340.

Negli ultimi anni lo studio dei riti funerari cristiani è stato ripetutamente affrontato dal punto di vista archeologico. V. Saxer ha invece tentato per questo problema un diverso tipo di approccio, quello reso possibile dai testi letterari. Limitando il proprio settore d'indagine all'Africa del Nord, l'autore ha concentrato la sua attenzione sulle testimonianze che gli scrittori cristiani più importanti di quella regione, Tertulliano, Cipriano, Agostino, offrono riguardo al culto dei morti, dei martiri e delle reliquie.

L'analisi inizia con alcune osservazioni relative alla critica tertulliana dei riti funerari pagani (corona mortuaria; pompa funebre; banchetti funerari; ecc.), motivata principalmente, secondo il Saxer dalla convinzione di Tertulliano che il culto dei pagani, divinizzando i morti, contrasti con le esigenze anti-idolatriche del monoteismo cristiano. Segue un esame della testimonianza di Tertulliano su quelli che per l'autore sono « les rites funéraires neutres » (p. 53) e sui riti funerari cristiani: si studia in particolare con statistica precisione il vocabolario relativo all'inumazione, ai riti della deposizione, al ricordo dei morti. Segue la trattazione del culto dei martiri nell'epoca di Tertulliano.

Lo studio delle testimonianze di Cipriano consente di mettere in evidenza preoccupazioni anti-idolatriche nella critica delle immagini dei defunti (presente nel *Quod idola dñi non sint*, di cui il Saxer riconosce l'appartenenza a Cipriano), ma soprattutto l'attività del pastore di anime, rivolta a difendere la purezza dei riti cristiani dalla contaminazione delle pratiche immorali del paganesimo, come l'uso dei banchetti funerari. Cipriano parla nelle sue lettere in termini identici delle preghiere per i martiri e di quelle per i morti: le une e le altre sono preghiere di intercessione. Ciò appare strano all'autore, che ha creduto di cogliere già in Tertulliano la credenza nell'immediata definitiva felici-

cità dei martiri, i quali pertanto non sarebbero bisognosi di preghiere. Per risolvere l'antinomia, egli fa ricorso alla spiegazione secondo la quale il formulario liturgico sarebbe in ritardo sulla fede.

La riflessione si fissa infine sulle testimonianze del periodo classico (IV e V secolo) e particolarmente su quelle di Agostino. Il materiale documentario è ora infinitamente più vasto, ma non per questo l'analisi è meno serrata. Viene ripresa la questione dei banchetti funerari: proibiti nel periodo primitivo, furono poi concessi dalla gerarchia, stando alla testimonianza di Agostino, al momento dell'ingresso nella Chiesa delle masse convertite nell'età costantiniana. Qui V. Saxer mostra una salutare prudenza ed evita una meccanica schematizzazione, sottolineando la possibilità di un'evoluzione diversa nelle varie regioni. Viene anche ricordata la lotta di Agostino contro i banchetti funerari, grazie ai quali si riuscì a diminuirne la frequenza e a frenarne gli abusi. Segue un'analisi dettagliata e rigorosa dei tempi e dei luoghi propri al culto dei martiri, nonché della relativa liturgia. Questo culto rivela un'evoluzione reale, mentre quello dei morti presenta un progresso solo apparente, tranne che nell'uso dei banchetti funerari. Ma nel periodo classico è il culto delle reliquie il dato nuovo che suscita il maggiore interesse. V. Saxer va allora diligentemente alla ricerca delle origini di tale culto e studia dapprima la «reliquia-ricordo», ancora priva di valore autenticamente religioso. Ravvisa poi nella fine delle persecuzioni la causa del diffondersi del culto delle reliquie: in mancanza di nuovi martiri, i resti di quelli antichi fanno da succedaneo e si ricorre alla «reliquia-talismano», il cui possesso costituisce un pegno di protezione e di misericordia. La Chiesa cattolica si oppone in un primo tempo a queste pretese della religione popolare avanzate soprattutto dai donatisti, e Agostino denuncia il commercio delle reliquie praticato dai monaci; in seguito però la posizione ufficiale muta e Agostino, temperando la sua iniziale intransigenza, si farà assertore dell'opportunità di comporre a scopo apologetico libelli sui miracoli delle reliquie, ormai divenute panacee universali. L'autore si sofferma in particolare sulle reliquie di Santo Stefano, il cui culto era molto diffuso in Africa, e analizza i documenti relativi ai miracoli cui quelle hanno dato origine.

La conclusione generale sottolinea la presenza di pratiche funerarie private e di riti liturgici comunitari sia nell'ambito del culto dei morti sia nell'ambito di quello dei martiri. Quest'ultimo culto è interpretato come una specificazione di quello dei morti, mentre il culto delle reliquie appare distinto, anche materialmente da quello dei martiri (pp. 284 ss.).

L'opera è condotta con scrupolo, secondo un procedimento marcatamente analitico e minuzioso ed è fondata su una lunga esperienza dell'Africa cristiana; essa riesce ad inquadrare in modo organico una materia estremamente delicata e sfuggente e presenta pertanto notevole utilità. Analisi

consimili potrebbero ora più facilmente esser tentate per altre regioni del mondo cristiano antico.

PIO GRATTAROLA

G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, « Fonti e Studi per la Storia della Venezia-Giulia », ser. II, Studi III, Deputazione di Storia patria per la Venezia-Giulia, Trieste 1977 [ma 1979]. Un volume di pp. 366.

Con questo suo volume, l'autore si inserisce a pieno titolo nella tradizione, iniziata già al principio del secolo, di quanti (come, ad es., il Paschini e lo Zeiller) si sono interessati alle origini della comunità cristiana aquileiese ed istriana, tentando, mediante una rigorosa critica, di discernere il vero dal leggendario in un campo nel quale le difficoltà sono tuttora notevolissime: prima fra tutte, la perdita di tanta parte delle fonti letterarie riguardanti questa regione, esposta, come è noto, sia a ripetute invasioni barbariche, sia alle frizioni tra l'influsso veneto e quello bizantino. Ad arricchire però le possibilità di una indagine più approfondita, sono venuti ad aggiungersi, negli ultimi anni, due elementi essenziali, quali il proseguimento e l'intensificazione delle ricerche archeologiche ed epigrafiche nella zona aquileiese, e la pubblicazione, iniziata dal Lemarié nel 1969, e continuata dal Cuscito, degli scritti di Cromazio d'Aquileia. Forte, perciò, di nuovi e più sicuri dati, il Cuscito ha potuto intraprendere la sua opera, che vuole avere essenzialmente carattere sintetico ed interdisciplinare.

Nella prima parte, *Le prime comunità cristiane di Aquileia e dell'Istria fino a Costantino* (pp. 19-151), l'autore si occupa più precisamente delle origini cristiane di Aquileia, analizzando la *Passio* dei santi Ermacora e Fortunato, e le notizie riportate da Paolo Diacono nel *De ordine Episcoporum Mettensium*. L'epoca piuttosto tarda di queste fonti e il silenzio totale degli antichi scrittori ecclesiastici (Gerolamo, Eusebio) sull'argomento, fanno ritenere al Cuscito del tutto infondata la tradizione secondo la quale fondatore della comunità cristiana di Aquileia sarebbe stato l'apostolo Marco, inviato da S. Pietro stesso, e suo diretto successore il vescovo e martire Ermacora, da lui scelto. Proprio la leggenda marciana, tuttavia, testimonierebbe che, già nei tempi più antichi, tra Aquileia ed Alessandria (dove per primo S. Marco avrebbe predicato il Vangelo) intercorrevano rapporti molto stretti, e che le origini del Cristianesimo ad Aquileia devono probabilmente ricercarsi nell'azione missionaria di giudeo-cristiani, i quali avrebbero così dato alla comunità del luogo un'impronta orientaleggiante. Tale caratteristica sarebbe riscontrabile, per esempio, nell'*Ordo Symboli* di Aquileia, e nel persistere, nell'VIII secolo, del culto sabbatico e dello schema plebanale di tipo alessandrino in tutta la zona.