LE
IDEE MILLENNARIE DEI CRISTIANI
NEL LORO SVOLGIMENTO STORICO

DISCORSO INAUGURALE
DELL' ANNO ACCADEMICO 1887-88
Tenuto nella Regia Università di Napoli
DAL
Prof. ALESSANDRO CHIAPPELLI
LE IDEE MILLENARIE DEI CRISTIANI
NEL LORO SVOLGIMENTO STORICO (*)

Signore e Signori,

La festa solenne che per sapiente consuetudine ci raccoglie d’anno in anno in quest’aula a inaugurare l’opera severa e feconda degli studi, non è una pompa vano ed oziosa, ma racchiude un intimo ed alto significato. Se ogni festa religiosa o civile sta a indicare che tutto quello che di alto e di buono l’uomo produce ha la sua ragione nella associazione moltiplicatrice delle forze, questa nostra, che ben potrebbe dirsi festa della scienza, e che ha di proprio il celebrare non il riposo dopo le durate fatiche, ma d’iniziare il lavoro del pensiero, ci ricorda che la società scientifica a cui apparteniamo non è una unione esteriore d’insegnamenti, ma un tutto vivente, un organismo ideale per l’intimo e naturale nesso delle sue parti coespiranti ad un fine comune. Pochi giorni ancora, e comincerà il molteplice lavoro per l’aula e per laboratori. L’esser noi oggi raccolti in quest’aula, giova a ravvivare negli animi nostri questa convinzione feconda della vitale unità delle scienze, e pri-

(*) Di questo lavoro fu letta solo la prima parte come discorso inaugurale dell’anno accademico, col titolo I primi cristiani e le loro speranze millenarie, e naturalmente in una forma più breve, quale si conveniva ad una pubblica lettura. La seconda parte fu letta all’Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli, col titolo Le trasformazioni della idea millenaria nella Chiesa dopo il pri-
mo secolo.
ma che noi ci dividiamo ci ricordi che cosa ora ci rimanere qui, quasi anima che pervada questa vivente incarnazione della scienza che è l'Università.

Non è prospetto mio palesavvi delle condizioni di codesta unità, la quale, nonostante i lamenti che dai campi più disparati del superio si levano oggi sulla progressiva partizione del lavoro scientifico da cui si toma una vera dispersione di forze 1), non è mai stata forse sentita così vivacemente come nell'epoca nostra; né sarebbe forse il luogo opportuno l'aula della nostra università, la quale ripeté sempre la propria grandezza da codesto sentimento comune a persone che, convenute qui dalle varie parti del nostro paese e diverse d'opinioni e di tendenze, si sentono qui chiamate da un fine comune, la ricerca scientifica del vero.

Ma poiché per questa stessa unità vitale dell'organismo scientifico non è lecito oggi il parlare d'una gerarchia fra le scienze, del primato d'un gruppo di esse sugli altri, consentite che io richiami l'attenzione vostra, illustri colleghi, sopra una opinione che oggi ha molto credito, e parve in quest'aula medesima averne avuto la sanzione d'una anterorevole parola. Chi di voi fa presente un anno fa a quest'aula medesima festa solenne, udì forse con qualche meraviglia dalla boca d'un insigne naturalista, nostro collega, questa audita sentenza: che nel secolo nostro, il quale ben si può dire il secolo delle scienze naturali, il progresso di queste dominà il mondo. Colla quale espressione io pensai di voler escludere da lei significare il mondo della natura, non il mondo umano; perché le scienze della natura non ebbero mai di per sé sola questa virtù nella storia di creare gli alti ideali della vita, né di generare quelle ardite iniziative del pensiero e dell'azione, che nacquero sempre da una profonda riflessione sui fatti della vita morale e religiosa, da quei pochi umani che, come diceva Lucero, hanno rivolto il mondo, affermando i diritti della coscienza e della ragione umana, dal carcere di Socrate al rogo di Campo di Fiori. Non all'autonomia meccanico di Democrito e d'Empedocle, che col suoi Dei campati nell'intercosmi riuscì a conciliarsi col politeismo popolare non meno dello Stoicismo, ma al fondatore dell'idealeismo greco, Socrate, che ne cadde vittima, si davà quel profondo rinnovamento ideale che riuscì ad affiancare dall'invecchiato politeismo la coscienza greca. L'Umanesimo e la Riforma prendevano, non sgonuffano, la restaurazione delle scienze esatte e sperimentali, e crearono anzi la condizione massima alla sua possibilità storica, la libertà del pensiero. Certo se si pone mente alla formazione della coscienza scientifica contemporanea, convien riconoscere che lo discipline morali e sociali, o quelle che nel loro complesso meglio si direbbero scienze umane, si distaccarono dalla metafisica tradizionale della scuola assai più tardi che le scienze fisiche. La logica e la metodologia di queste si fissò assai prima che non la logica delle scienze morali o dello spirito, per trovar la quale bisogna venire allo Stuart Mill, al Dilthey e al Wundt 2). Ma accanto a questo fatto storico integrale, preme avvertirvi un altro che oggi vien troppo spesso dimenticato da molti naturalisti, anche insigni, né può sfuggire a chi con vigile sguardo segue il moto della cultura contemporanea.

Se è vero che la psicologia, quale esce dalla scuola inglese contemporanea, o dalla psicofisica tedesca, non vuole essere che una scienza naturale della vita interiore; se la linguistica tende, secondo la idea del Max-Müller, a divenire una scienza naturale del linguaggio; se la sociologia moderna non è che una fisiologia dell'organismo sociale studiato nei suoi elementi e nelle sue funzioni, non è meno vero che il modo o la forma con cui ci rappresentiamo le cose, che è ciò che dà la impronta speciale ad un'epoca storica assai più che il patrimonio effettivo delle sue cognizioni, è venuto dalle scienze storiche delle naturali, non da queste a quello 3). Il che non può far meraviglia a chi pensi che i fatti del mondo morale e sociale, come quelli nei quali si rivela la forma più alta della vita, presentano più chiara la legge della formazione progressiva e dell'evoluzione graduale, che non le stesse forme organiche e molto più poi che i fenomeni della natura inorganica 4). Onde non a torto il Paul distinguiva recentemente due gruppì principali di scienze, le scienze storiche della natura, o scienze storiche della cultura e il Sidgwick; chiamà biologìa storica la scienza della vita organica, trasformata dalla teoria darwiniiana 5). L'idea d'evoluzione che è come l'anima della cultura scientifica contemporanea ed esprime la forma nella quale vediamo le cose come un tutto vivente, è nata dapprima in quel vasto risveglio dello spirito storico che si era operato sul declinare del secolo scorso, nel secolo più antistorico che sia stato mai, specialmente in Germania, col risorgere della letteratura nazionale, e via via si è venuta svolgendo o determinando, nella prima metà del secolo, collo studio storico delle grandi letterature antiche, del diritto romano e germanico, della archeologia classica, coll'sorgere della linguistica e della mitologia comparata, sotto l'impulso potente anche di dottrine filosofiche come l'idealismo assoluto, che, considerando lo spirito come storia, cooperava a rendere più
piana e larga la comprensione della vita storica e delle sue leggi razionali (5). Così dalle scienze storiche e sociali quest’abito mentale si propagò via via nella prima metà del secolo alle scienze della natura, le quali al contatto di questa tendenza storica sempre più chiara nelle scienze dello spirito, divennero, secondo l’idea dell’Haeckel, una storia della natura. Onde il secolo nostro, che sembra così volto e così fiero nell’avvenire, e al quale le scienze fisiche aprono d’ora in ora in disesi immense nuove regioni da percorrere, ha un’invincibile sentimento che le nuove formano un tutto continuo con quelle già percorsi; abbracciando tutto come in una vasta veduta storica delle cose, nella quale l’universo gli appare come un’immensa storia che cominciando dagli atomi primigenii termina nella storia dell’uomo.

Ma in questo avere le scienze morali la loro condizione intima nella vita storica, e nell’essere quindi l’opera ideale in esse non una conquista progressiva d’un vero esterno come nelle scienze fisiche, ma come un riflettere intimo e riflessi di ciò che è opera nostra nei secoli, sta la ragione della profonda efficacia loro sui modi e le tendenze delle scienze della natura; e nella stessa indagine storico trova un valido appoggio quella assidua e severa revisione critica dei dati e dei processi delle scienze, da cui, come disse l’Helmholtz, la scienza non si sottrae mai impiamente, e che condusse un altro grande naturalista il Du Bois-Reymond a riconoscere invece e determinare i limiti nella conoscenza nostra della natura.

Ora a questa tendenza critica e storica, che è la fisionomia originale della cultura scientifica moderna, non si sottrae nemmeno quell’ordine di fatti che sembrano i più ribelli ad ogni analisi critica, i fatti della vita religiosa. La scienza comparata e la storia delle religioni, da cui solo può uscire oggi una psicologia della coscienza religiosa o una filosofia della religione, è, si può dire, sorta ai di nostri di un mirabile concorso di condizioni storiche, i rapidi progressi della filologia orientale e le grandi scoperte dell’archeologia egizia-asiatica da un lato, e il penetrare sempre più audace dello spirito critico e storico nei fatti della vita religiosa dall’altro; per un concorso, dunque, di nuovi fatti e di nuove idee. Ma poiché con nobili ardimento e con pari autorità ne discorso, or sono pochi anni, in questa stessa occasione solamente, un nostro chiaro collega 7), non è proposito mio tenervene parola. Io saro pago se, prendendo a delinearvi in pochi tratti il fenomeno del Millennarnismo nella storia della chiesa, riesciro a mostravvi con un esempio particolare in qual modo la critica storica applica anche ai fenomeni religiosi il metodo scientifico; e indurro in voi questa mia persuasione che prova del vero rispetto verso la religione è lo studiarla colla libertà della scienza; la quale non odia, nè adora, ma studia e spiega.

Non tutti i popoli nella storia, sebbene ciascuno si voglia sollevare sull’altro e si attribuisca il privilegio di essere il popolo eletto, hanno virtù di trasmettere l’eredità della loro vita all’avvenire; ma solo quelli che hanno il possesso di un tesoro ideale, sia questo la religione, o l’arte, o la scienza, o il diritto. Nell’antichità due popoli principalmente poterono vantare questa loro prevalenza; quello che portava, come prodotto suo, la forma più pura dell’intuizione religiosa, l’altro che svolgeva la virtù creatrice del suo genio in una ricca e originale forma di cultura; il popolo giudaico, e il popolo greco. Due piccoli popoli, in cui il ricco tesoro ideale che portavano in se stessi generava il profondo sentimento della propria grandezza. Ambedue si difendono con gelosa cura da ogni elemento straniero, sebbene nel popolo d’Israele questa sia una tendenza primitiva, mentre il popolo ellenico, che dapprima in ogni forma della sua vita ideale aveva aperto le vie ai contatti della cultura orientale, come oggi si va sempre più riconoscendo, solo a poco a poco colto svolgersi della sua vita storica avendo rilevando più chiara questa coscienza della sua egemonia sui barbari 8). Ma in questo loro isolamento predacce qualche cosa che è destinato a fare capire gli angusti confini della loro nazionalità l’arte e la cultura da un lato, la religione dall’altro; due tesseri destinati a divenire patrimonio di tutto il genere umano, a cui lo trasmettono per una specie di fecondazione ideale che non succede per l’uno e per l’altro se non quando la vena potente della loro vita politica nazionale va a perdersi nella grande corrente cosmopolitica, creata dalla conquista macedonica prima, e dalla conquista romana poi quando il popolo greco entra in contatto colla civiltà romana da un lato e coll’oriento dall’altro, e quando il popolo giudaico s’incontra colla cultura occidentale in Alessandria. Muoiono politicamente, attratti in un’orbita più vasta; ma muoiono generando, vittime della loro grandezza, come fanno alcuni piccoli animali, e lasciando eredità immortale.
Se non che nell’uno tutte le forze dello spirito, con una specie di concentrazione fanatica, s’appuntano ad una idea centrale, l’idea monoteistica: l’altro svolge pienamente tutte le potenze umane, attua in sé l’idea dellaumanità. Schiller cantando da die Götter menschlicher, noch schonen, waren menschen göttlicher, ha detto una verità profonda. L’idea del divino in Israele è l’idea di trascendenza, nemica impietosibile d’ogni forma estetica, d’ogni concretezza plastica, e l’uomo innanzitutto al divino incommensurabile, inaccessible, non ha liberi moti, né può affermare sé stesso, svolgendo armonicamente le virtù della sua natura; nell’altro il divino essendo vicino all’uomo, tanto più l’uomo s’acosta al divino, quasi formassero, com’è cantato Lindoro, una sola famiglia.

Ma quello che più profondamente distingue i due popoli eletti, è quella specie di prospettiva storica in cui essi vedono la loro vita nazionale e collegata con questa la storia dellaumanità; la quale per l’uno ha il suo punto luminoso nel passato (l’età dell’oro), e dà origine a quella tendenza genealogica, che si rivela nella letteratura teogonica da Esiodo fino agli ultimi orfici, come nei primi sistemi filosofici che sono cosmogenici; per l’altro invece l’ha tuttro in un punto dell’avvenire, che è la venuta messianica.

L’idea del Messia era un portato esclusivo di quello che direi il ritmo profetico-religioso della coscienza giudaica, la quale quasi consapevole della sua missione umana, porta il centro delle sue forze religiose dal passato in un avvenire che lo conduce come al di fuori di sé stesso, le memorie cangia in speranze, che tanto più s’accendono quanto più il presente sembra via via smontire i vaticini profetici. La forma in cui si esprime questa visione del futuro è la profetia; e dal Profetismo antico d’Israele era uscita, segno di tutte le speranze nazionali come la colonna di fumo nel deserto, l’idea messianica. Un pezzo, che dopo i giorni memorandi dell’esilio, aveva provato il dure servaggio persiano, poi quello dei Tolomei e dei Seleucidi, doveva naturalmente esser disposto a rivolgere le sue speranze in un avvenire, dove sarebbe stata restaurata la gloria dei tempi di Davide, e di Salomone, o Israele sarebbe stato ricollocato nell’antica grandezza. Estranea interamente all’Esateno e ai libri storici del vecchio Testamento, l’idea messianica, comincia a disegnarsi appena in vaghi contorni in alcuni di quei Salmi (p. q. XXII, CII) 9, che succedono alla decadenza politica d’Israele dopo la grande monarchia. La sventura desta sempre nelle anime grandi de-

Benti e generosi presentimenti. Ond’è che nella poesia dei grandi profeti, senti tutti quasi sul decadere della grandezza giudaica, le idee messianiche si presentano già in una luce più viva e a contorni più determinati che nei Salmi. Fra i grandi profeti, Isaià aveva promesso ai figli d’Israele un liberatore, rampollo della stirpe di Jesse, che riazzerra il trono di Davide, e inaugurerà un’era di gloria e di pace. Questo giorno del Signore si era creduto dapprima imminente, ed ecco che un profeta si era levato, come Gioele, gridando « Sonoate la tromba in Sion; che il giorno di Javeh viene; egli è vicino » (Isol. II, 1). Ad ora ad ora era parso anzi che queste promesse messianiche fossero adempinte da qualche grandezza personaggio storico, come Essechia, più tardi Zorobabel, e all’età degli Asmonei Simeone o il suo successore Iacobo 10). Ma via via che la storia e il corso naturale degli eventi non accompagnavano al sorgere di quel giorno, si era cominciato ad aspettarlo in un avvenire più lontano, a rimandare l’effettuazione delle secolari speranze 11). Il quale processo intimo della coscienza giudaica s’accompagnava col-l’allargarsi vis progresivo di questa aspettazione non solo a un risorgimento politico del popolo ebreo, ma a una rigenerazione dell’umanità intera, e col sollevarsi di essa dallo spirito di vendetta contro i nemici d’Israele, quale trasparisce da alcuni salmi (Psalm. LXIX, CIX), a un sentimento più universale e più umano. Ma certo questa profonda mutazione fu piuttosto abbozzata che compiuta. Il sogno vaggiogato dalla fantasia popolare rimase pur sempre un regno teorico in cui la riscossa d’Israele avrebbe assicurato l’assoluto predominio del culto di Iahveh sui culti stranieri. L’opera riformatrice dei grandi profeti a cominciare dall’VIII secolo, aveva segnato senza dubbio un grande progresso nell’idea religiosa. La sostituzione del culto di laveh al culto assiro di Molke e all’indigeno di Baal significava il sollevartendre un’ideale religioso elevato ed umano a una religione di sacrifici cruenti e di pratiche materiali. Il primo capitolo d’Isaià è il più splendido documento di questa grande purificazione religiosa. Ma tutto questo non bastava per poter dire col Ronan in un suo recente discorso 12) che i veri fondatori del Cristianesimo sono i grandi profeti; perché il monoteismo profetico rimane in fondo esclusivamente nazionale. Il Deuteronomio scritto senza dubbio nella spirito dei grandi profeti, assegna a ciascun popolo il suo Dio particolare, mentre l’onnipotente ha preso Israele per sé 13).

E all’idea d’un rinnovamento dell’ordine presente, in cui gli ultimi
sarebbero divenuti i primi, si va sempre più intimamente associando l'altra d'en essere determinato, d'un invito da Dio, di un unito o consacrato dal Signore, discendente di David, che debba porre fine a quei dolori; sde ne tanto più viva quanto più libera, e quanto meno imposta da un' autorità come un dogma, tanto più alimentata dall' anima popolare. Ancora vaca e fluttuante nell'età profetica, si va sempre più determinando e come colorandosi nella coscienza giudaica degli ultimi tempi, quando agli anni gloriosi della salvezza dei Maccabei e del re giusto Asmoneo, ora successa l'oppressione della dinastia idumea d'Erode il grande, e la dominazione romana. Il giudaismo apocalittico degli ultimi tempi è per questo rispetto il vero erede del profetismo antico. E questo difatti il tempo in cui sul terreno giudaico sorge tutta quella letteratura apocalittica, come il libro di Henoch, il quarto di Ezechiele, le parti giudaiche degli oracoli sibillini, il libro dei Ginnubi, la Assumptio Mois, i Salmi così detti di Salomone, la quale, come è inaugurata da Ezechiele ed ha il suo vero progenitore in Daniele (già all'epoca dei LXX), così ha poi la sua ultima forma nell'Apocalisse cristiana che porta il nome di Giovanni 14). E come le sorti del popolo giudaico andavano negli ultimi tempi sempre volgendo in peggio, così cominciava nella coscienza religiosa quella specie di moto accelerato che affrettò col desiderio l'avvenimento dell'ultima catastrofe, la quale per l'autore del libro di Daniele, scritto per consenso dei più autoriposti critici, intorno al 165 av. C., doveva succedere alla persecuzione religiosa d'Antioco Epifane. E come Daniele, il contemporaneo Siracide annuncia imminente il giorno del Signore, in cui sarà fatta giustizia a Israele, sarà fatta vendetta sulle nazioni e spezzato lo scettro degli empi 15). Del pari i così detti Salmi di Salomone, uno scritto greco posteriore d'un secolo (s. 03 a. C.), composto in quella commozione viva degli animi che aveva destato l'anno entrando nel tempio di Gerusalemme e profanandolo, aspetta il giorno in cui il Signore parirà riguarda Gerusalemme, e nello splendore della gloria di Iavel raccoglierà i santi nel suo regno Cristo, cioè il Messia 16). Anche nel mondo latino si sapesse che in Giudea si aspettava un principe Signore dell'universo 17). E come le miserie presenti gli suggerivano, così si descrivevano i segni precursori di questa apparizione finale del Messia sulle mali del cielo, rappresentati coll' espressione della fantasia orientale, ma ridotti ad un tipo assai fisso: l'oscurarsi del sole e della luna, fenomeni spaventosi sulla terra e nel cielo, rivolta di tutti i popoli contro Israele, afflizione della città santa, lotta fra le potenze nemiche (Gog e Magog), prevalenza delle potenze malvagie sulla terra. Questi e simili dovevano essere i segni forieri del vicino liberatore.

Ben si comprende come questa forma di letteratura apocalittica, uscita dal profetismo antico, dovesse essere l'espressione spontanea d'un'intensa commozione d'animi, agitati come da una folla divina. La fuga palestina di Giovanni Il Battista che grida nel deserto « preparate le vie del Signore », e si annunzia come precursore del vaticinato dai profeti, ci dà una idea delle esaltate predizioni messianiche di quest'epoca. Lo stesso Erode idumeo, il detestato distruttore della dinastia nazionale degli Asmonei, poté apparire a un gruppo d'entusiasti come il Messia vaticinato ed esser chiamato il Grande, come quello che aveva restaurato il tempio 18). La crisi sociale che si svolgeva durante il primo secolo nell'epoca Giuda sotto i prepotenti dominatori 19), e dava tanta audacia ai partiti religiosi più fanatici, mentre strappava quelle grida di malodizione contro i ricchi, che sentivano levarsi così alto e vibrare nell'Apocalisse di Henoch, nella lettera di Incrope, e in alcune parabole del terzo evangelista, favoriva invece il ridestarsi sempre più delle speranze messianiche d'un vicino rimorvamento del mondo. Le sofferenze, le Signori, varero in ogni tempo gli individui e i popoli più esigenti. L'Elenismo o il pauperismo fa allora, come sempre, la più potente molla d'ogni tendenza apocalittica e illuministica. Poiché il bisogno imperioso d'un balsamo ai dolori presenti suggerisce codeste folli esigenze e impone con una specie di terrorismo rivoluzionario l'odio contro lo splendore dei ricchi dominatori, la speranza nella umilizzazione di essi e la sete della vendetta. Ed ecco che il mondo diviene nell'anima del giudeo persecutato la stessa ingiustizia, il dominio straniero non è che l'abominazione di Satana; teoria che certo sovrani come Caligola e Nerone non erano atti a somettersi. Tanto più si deve quindi aver fede in un rimorvamento universale, che ponga fine alle miserie presenti, in un avvenire che ne dia largo compenso. Tutto questo si riassume nel contrapposto che troviamo poi così frequente nelle prime scritture cristiane fra questo mondo e il mondo avvenire (ζωὴν ζωοντιον την ζωοντιον ἐκλειπέν). E come la fantasia agitata non ha più freno in quel suo getto esuberante d'immagini apocalittiche, accumulate l'una sull' altra per rappresentare questo periodo di terrore che precede la venuta del Messia, così colorisce colle più splendide tinte la venuta gloriosa della nuova Gerusalemme. Qui troviamo la bizzarria fantastica, e insieme la precisione imaginosa d'un sogno. Gerusalemme sarà tutta d'oro, di cipresso e di
cedro, le sue costruzioni adorne sarebbero di pietre preziose, il tempio sarebbe il centro del mondo. E la terra si prosterrebbero davanti al giudice, e si celeberrà un sabato perpetuo. Questo e simili immaginazioni le incontravamo negli antichi profeti come nella letteratura apocalittica dei tempi cristiani; negli ultimi capitoli d’Isaia come nell’Apocalissi d’Henoeh, nel quarto libro d’Esera, nell’Apocalissi di Giovanni, la quale, come ha dimostrato il Vischer 28), non è che un rianimaggio cristiano d’una apocalissi giudaica.

In questa corrente impetrosa d’opinioni e di speranze religiose e sociali del giudaismo dopo l’età dei Maccabei entrava fino dal primo suo nascere il cristianesimo, e quasi interamente le accoglieva nel suo seno. La storia del cristianesimo nelle origini sue si risolve in due momenti capitali; da Cristo alla prima generazione di credenti, la generazione apostolica (giudeo cristiana); da questa prima generazione, ai gentili cristiani e alla formazione della chiesa cattolica 21). Né qui è il luogo di cercare se, e in qual misura partecipasse alle tendenze messianiche del suo popolo il fondatore della nuova fede. Ma quanto ai primi discepoli di lui è suor di dubbio per la critica storica che essi nutrivano essenzialmente le espezie messianiche del loro connazionali; che in fondo tutta la prima generazione cristiana era essenzialmente giudaica, come quella che si componeva di migliaia di giudei cristiani zelatori della legge (Act. 21, 30); onde le prime chiese non furono che una continuazione del sinagoghe, e ne sorsero perfino il nome.

Se ci chiediamo d’altri quali era stato della coscienza cristiana dopo la morte del maestro, è facile intenderne come il problema dei suoi discepoli e dei primi cristiani era di conciliare il fatto storico colla loro dogmatica messianica, o cioè la loro fede nel maestro collassione e morte di lui 22). Il contenuto della fede loro che gli stringeva in intimo e fratelo vincolo spirituale, si raccoglie in queste parole: Gesù di Nazaret è il Messia promesso dai profeti. Da lui quindi prendevano il nome di Nazarei (Act. 24, 5) 23), che solo più tardi in Antiochia mutarono in quello di cristiani. Ora questa fede nuova non si poter rimanere sul trono del messianismo giudaico senza punto alterarlo. I giudei aspettavano un Messia che doveva appaite nella gloria dei cieli e fondare il desiderato regno di Dio. L’idea d’un Messia soffcente era quasi affatto straniera al popolo d’Israele 24). All’incontro il Messia dei cristiani era apparso nell’unio forma d’un uomo del popolo, aveva professato nella povertà, aveva trovato

frodezza e malafede da un lato, una opposizione violenta e passionata dall’altro. Egli aveva annunziato benissi che in lui era il regno di Dio, che la sua parola era vita, che chiunque l’avesse accolta vi avrebbe trovato la salute, ma era morto come un pericoloso agitatore delle plebi e come malafattore. La morte della croce era, come per i giudei, anche per i primi cristiani uno κταβλίας (I Cor. 1, 18, 23, Gal, V. 11 Phil. III, 18). Non si poteva dare dunque contraddizione più aperta, tra il fatto storico e le speranze messianiche, né le vaticinazioni potevano parecchie piu clementemente. Di questo primo segno degli animi ci sono fede i documenti più autorevoli. « Nei speravamo » dicono con accuratezza i due discepoli d’Emmaus, ch’egli fosse colui che avesse a riscattare Israele » (Luc. 24, 21); e a Gesù ch’era apparso in mezzo ad essi, poco dopo la sua morte, in Gerusalemme, i discepoli tutti chiedevano con desiderio appassionato « Signore sarà egli in questo tempo che restaurerà il regno d’Israele? » (Act. 1, 6). La loro fede in un rinnovamento morale e religioso per il loro maestro si rinnovava ancora, come si vede, a quelle forme tradizionali a cui essi credevano come giudei, a quello promesso che il Messia doveva adempiere; cioè rialzar il regno d’Israele, salire sul trono di David (Luc. 1, 32 Act. II, 30), salvarse il popolo dai suoi nemici (Luc. II, 71). Il problema era chiaro, nè poterav возможность se non per uno di quei sottili espedienti a cui si è sempre appigliata la fede viva e spontanea in simili casi, spostando, direi, il sorgo delle proprie aspirazioni. Può che il fatto non si poteva mutare, non rimaneva che aspettar da un prossimo avvenire quello che il presente smentiva, e considerare la prima venuta come promessa d’un vicino ritorno 25). Senza rinunciare alla tradizione giudaica, si poteva per questa via riannodarla alla fede nella persona del maestro. Quello che si aspettava, non si poteva aspettare che da lui; e quello che non aveva potuto fare egli vivente, tanto più si doveva sperare dunque da lui risorto e vicino a ritornare. Così quel primo germe di fede, Gesù di Nazaret è il Messia vaticinato, si veniva svolgendo e compiendo in quest’altro; Gesù dopo la morte risorto alla destra di Dio, ritornava per fondare il regno visibile. L’idea media, che serviva di passaggio dalla credenza messianica a quella del ritorno di Gesù, era quella del trionfo di lui sulla morte, cioè della resurrezione. Affermata questa, era facile il passaggio all’altra. La vita terrena del maestro non è allora che una preparazione a questa nuova venuta. La fede cristiana nel Messia diviene così la fede nel suo ritorno; e mentre il giudaismo sa-
peva d'una sola apparizione (zephus), il cristianesimo nascente ne in
segnavo una doppia, l'una passata l'altra ventura, l'una che aveva frut-
trato lo speranze antiche nel Messia, l'altra che mirava a riconciliarsi
con esse.

La distanza che separava lo spirito di quel primo gruppo cristiano
dal giudaismo era, come si vede, ben piccola. I giudei aspettavano la
venuta, i cristiani il ritorno del Messia; ma anche per questi, come per
i giudei, la vera e propria venuta era l'apparizione pressioma della
qua non era che un « annuncio ». Era naturale quindi che in
fatto la reoura fra il cristianesimo e il giudaismo non avvenisse che
un secolo dopo. Ne fanno fede le opinioni i costumi dei primi di-
sepoli, i documenti cristiani più antichi il giudizio degli stessi scritto-
ci pagani sul cristianesimo primitivo.

I discepoli erano e volavano rimanere nel giro delle speranze giudaï-
che, fedeli all'osservanza della legge; né s'intendevano d'altronde come
avrebbero potuto rimanere incontrastati in Gerusalemme. Paulo stesso
dette così vigoroso impulso allo credenze cristiane verso l'univer-
salismo antinomistico, ed ha della parola talora così duro per il suo an-
tico popolo, non abbandon la chiesa giudaica. Noi sappiamo che la
prima comunità di Gerusalemme si componeva di giudei zelatori del-
la legge convertiti, non giudei che stessi per giudaico che anche
al tempo d'Adriano, non sappiamo da Sulpicio Severo, la
comunità cristiana avevano vescovi circense. Onde a ragione la comu-
nità di Gerusalemme è chiamata sinagoga non chiesa, e come rigido
osservatore della legge si è dipinto da Egesipo uno dei primi capi
ella chiesa di Gerusalemme, Jacopo fratello del Signore (Euseb. Hist.
Eccl. I, 23). Non fa meraviglia quindi che lo spirito giudaico della
chiesa primitiva che Egesipo chiamà Ἰολὴ ἴσιδα trasparsia dai
documenti più antichi. Scrivano come la lettera di Jacopo o di Giuda,
come gli evangeli sinottici, come la cosi detta prima di Pietro, la prima
di Clemente ai Corinti, o il Pastore di Erna 20), avrebbero potuto
essere letto in una sinagoga. Ma soprattutto l'Apocalisse di Giovanni nel
canone cristiano porta questo spirito di giudaismo ortodosso nel più alto
grado. Scrivita nella parte sua più antica nella profonda agitazione del-
la, 68 dopo il fatale sterminio dei cristiani sotto Nerone, non vagheggia
che la vicina restaurazione della nazionalità giudaica. La stessa letteratura
giudaico-apocalittica che era in fiore dall'eta d'Antico Epifane lungi dall'
esser rifiutata dai primi segnali dell'evangelio, vi è invece accolta ed
applicata a spiegare le predizioni di Gesù e a rinvigorire lo speranze
nel ritorno messianico di lui. Le citazioni d'all'Apocalisse di Hanech, di
Erod, dalla Assumptio Mosis, che incontriamo nelle scritture, l'Apocalisse
di Giovanni che si presenta come un rifacimento cristiano d'apocalissi giu-
diche, e nascò in mezzo ad altri scritti di simile genere, come l'Apo-
calisse di Pietro 27), ne sono prove manite. Per chi guardava quindi
dal di fuori questo moto religioso, la differenza fra giudei e cristiani non
era visibile. Giuseppe Flavio non li distingue, e Giusto di Tiberiade che
scrive la Cronaca dei re della Giudea fin a Traiano, non nomina i cristiani,
che anche per l'antico degli Atti degli Apostoli non sù più che una di-
visione giudaica al pari di Farisei e dei Sadducei. Tacito stesso che
sombrà talora distinguere i cristiani dai giudei (Ann. XV, 44 ) altro-
ve confonde evidentemente gli uni cogli altri (Hist. V, 5).

Questa intima affinità originaria dell'intuizione cristiana e del giudaismo
nella coscienza apostolica, è stata chiamata dalla moderna critica storica il
cristianesimo giudaico (Judenchristenthum), ed è meritato imperuro del
Baur e della scuola storica di Tubinga l'averne poste in luce le tendenze e il
valore nella storia della chiesa. Poiché se anche col Ritschl, e recentemente
coll'Harnack 28), si voglia ammettere che già nel secondo secolo il ci-
ristianesimo giudaico avesse perduto tutta la sua importanza, e che secon-
damente contribuisse alla formazione storica del dogma e della chiesa,
convien riconoscere a ogni modo che tale è la forma primitiva in cui
la si è unta nella storia il cristianesimo. Ond'è che nella storia della
origine sue questa presenta come un doppio ritmo. Da un lato un pro-
gressivo organarsi di elementi che poi costituirono il sistema dogmatico
o dall'altro un eliminare via via alti che erano eredità mal dis-
simulata del giudaismo, o anche d'altrre religioni con cui era venuta
in contatto la nuova.

Ora il punto che la coscienza cristiana aveva a comune colla coscien-
za giudaica era principalmente quella specie di prospettiva religiosa
della aspettazione messianica. I cristiani era bene aspettazione del ri-
torno del Messia, ma il contenuto e l'efficacia morale di questa attesa
era lo stesso per gli uni e per gli altri. « I giudei, dice un antico scri-
c o to della chiesa anteriore al terzo secolo, le Reconoscimenti cementine 29),
< erraro circa la prima venuta del Signore, e questo è il solo dissidio fra essi e noi> e non vi ha dubbio che questo sia la fedele espres-
zione dello stato della chiesa primitiva. Il germe fondante di ciò che
di universale e di umano diversa la nuova fede, di quello che Paolo
chiamà l’σωκτήκον τῆς διαφοροτείνης, non ha ancora rotta l’invocaglia del particolarismo nazionale così pertinace nella coscienza giudaica.

Ma questa larga efficacia pratica della fede nel ritorno di Gesù come Messia era possibile a questo patto, o Signori; che il ritorno di lui si considerasse come imminente. Quando la fine naturale della vita è per ciascuno più vicina della fine del mondo, questa non ha per lui più quella forza che è atta a manovere tutto l’animo; e se può destare ancora un interesse speculativo o teologico, ha perduto ogni sua efficacia morale e religiosa 30). Tutto all’opposto quando uno ha ferma fede di poter vivere fino a quest’ultimo avvenimento, se ne sente agitata tutta l’anima, concentra tutta la sua vita religiosa in quel punto da cui si sente come attratto. Ora questa idea che si è dileggiata quasi affatto dalla coscienza dei cristiani d’oggi, animava e riempiva di sé i cuori e gli scritti della prima età, era come la pietra angolare della fede apostolica, l’ultimo termine delle speranze cristiane nel maestro. Gesù aveva benissimo annunziata l’opera sua come adempimento delle parole dei profeti, e in questa egli aveva pure ricompreso il sacrificio della sua vita; ma aveva anche aggiunto che la sua opera messianica non era adempita dalla morte, piuttosto anzi incominciava con essa; che il regno di Dio sarebbe stato fondato solo allora ch’egli sarebbe ritornato 31). Questo ritorno pressimo aveva dunque annullato egli prima di morire, e ne aveva consolati i discepoli. Nulla di più naturale quindi che per costoro la fede in questa venuta imminente fosse viva ed incrollabile.


Così servita è la fede in questo ritorno di Cristo, ed è un elemento così importante della vita cristiana che Paolo stesso, così aperto nemico d’ogni forma rigidamente giudaica, rimane in questo rispetto ancor sul terreno del cristianesimo giudaico primitivo. La speranza in una seconda θεωρία di Cristo è come il centro della dogmatica e della escatologia pauliniana 32). Egli la chiama « avvenuto » (zą财政部), « rivelazione » (澪ologia), e « regno del Signore » (ῴας κυρίου τος Κυρίου). Per essa tutta la cristianità sarà sollevata al regno di Dio, nello stato di un corpo incorrotibile e quasi spirituale come quello di Cristo risorto. Ne per lui questa seconda apparizione, in cui si compie la missione redentrice di Cristo, è meno sollecita che per gli altri apostoli. E spora, come gli altri, di vivere fino a quel giorno del Signore. « Si avverà la tromba, egli dice I Cor. 15, 52, e i morti risorgeranno incorrotibilmente e noi saremo trasmutati ». Più chiaro s’esprime la prima ai Tessalonicesi 4. 15. « Sulla parola del Signore vi diciamo che noi viventi che siamo rischierà fino alla venuta del Signore non precederemo quelli che dormono; poiché lo stesso signore nel comando, alla voce dell’arrivo e al suono della tromba di Dio scomberà dal cielo e quelli che son morti in Cristo risorgeranno i primi. Poi noi viventi e superstiti saremo con essi rapiti sullo nubi in aria incontro al Signore ». E così scrive ai Romani. Rom. 13, 11. « È ora che noi ci sveniamo ormai dal sonno, perché la salute è ora più presso di noi, che quando credemmo. La notte è avanzata e il giorno è vicino » e ai fratelli di Corinto I Corinth. 7. 20. « Questo vi dico, fratelli, che il tempo è abbreviato; acciocché coloro che hanno moglie siano come non l’avessero. E ai Filippesi IV, 5. « Il Signore è vicino ». E in tutte le scritture cristiane del primo e fino entro il secondo secolo eseggiata questa voce ansiosa di speranza. Così nella lettera di Barnaba, scrittta probabilmente sotto l’impero di Nerone 33). « È pressimo il giorno in cui ogni cosa perirà ed il male. Pressimo è il Signore e la mercede di lui ». E la Dottrina dei 12 Apostoli, il documento recentemente scoperto, di poco forse anteriore a Barnaba 34), ora al-
Indice alle cose finali in forma invocativa e di speranza X, 6. « Scenda la grazia e passi questo mondo.. Ecco il Signore (Maranatha); ora invece come ad un avvenire in cui si ha forma certezza (c. XVI). Il Pa-
store d’Erma anch’esso, di poco posteriore all’uno e all’altro, è un libro pieno da capo a fondo di queste visioni e speranze apocalittiche 35). Ma lo scritto dove principalmente questo stato della coscienza cristiana nel primo secolo ha trovato la sua più vibrata e concettata espressione è l’Apocalisse giudeo-cristiana che porta il nome di Giovanni, nella quale lo spirito giudaizzante da mano al Millenarismo cristiano dei secoli posteriori. La catastrofe ultima vi è annunciata come imminente, con un desiderio affannoso che pare ne voglia sollecitare la ve-
nuta. « Beato chi conosce e quelli che ascoltano le parole di questa pro-
fezia, e sorbano ciò che è scritto in essa; perché il tempo è vicino » Ap. I, 3. « Ecco, lo vengo tosto» (XXII. 7. 10. 12). « Colui che fa testimonianza a queste cose, dice: Sì, vengo tosto. Amen. Vieni, Si-
gnore Gesù» (Th. 17. 20). Che anzi l’ardito veggente non teme di ab-
bandonarsi a predizioni cronologiche. Nei sinottici, nelle epistole, il
giorno e l’ora quantunque aspettati come prossimi, non sono poi indi-
cati, poiché si credeva ricordare che il maestro avesse detto « Non
sta a voi il conoscere l’ora e il tempo che il Padre ha stabilito nella
su priora potenza » 36); ma l’Apocalisse annunzia che fra quattro se-
coli, Gesù avrebbe restaurato il tempio, salvo il tempio, sarebbe occupata dai Romani. Quello che l’episcopato e il mondo cristiano avrebbe creato una nuova concezione di Dio, come Apollo sulle isole di Rodi e Creta, dove si veneravano degli ufficiali, col castello e la chiesa, e dietro di esso, un tempio stile Grecia, dove si veneravano degli ufficiali, col castello e la chiesa, e dietro di esso, un tempio stile Grecia.
Tutto questo ha a mostrarsi come viva e ardente fosse l’attesa durante il primo secolo, come stringesse le più lontane comunità della gioventù chiesa. Ma codesta strana condizione degli animali, se ha la sua prima ragione storica nel passaggio dell’idea giudaica del Messia, con tutte le sue promesse di rivendicazione e di gloria, nella coscienza dei primi cristiani, era poi mirabilmente favorita e alimentata da un insieme di fatti storici, di preparazioni ideali, anco nel mondo greco
romano, e perfino di grandi fenomeni naturali in questo primo secolo. Il mondo morale e la terra attraversavano un periodo di una commo-
zione minacciosa e piena d’influssi presagi. Tutti questi annunzi d’una prossima fine non sorprendevano ormai, perché gli avvenimenti pare-
va ne fossero una mirabile conferma.
Il vasto movimento di rinnovazione religiosa, cominciato già sotto Au-
gusto, mentre aveva aperto l’adito in Roma ai culti orientali, aiutava anche quel nuovo e vigoroso getto di vita religiosa in tutto il mondo
romano prima della vittoria cristiana, di cui la critica storica ha potuto rintracciare le sorgenti nei più inumati strati della società pa-
gana, soprattutto per mezzo delle scoperte epigrafiche 38) e s’incontra-
va colo varie correnti filosofiche grecche che, trovando da fonti di-
verse, tutte confinavano in questa vasta direzione di pensiero religioso, in quanto tutto più o meno s’accordavano nel ripetere la conoscenza del vero non dalle forze della ragione, screditate dalle scuole scettiche, ma da una rivelazione soprannaturale, raggiunta mediante l’ascesi e l’estasi. La restaurazione religiosa che dava nuova vitalità al politei-
smo, dava accesso in Roma a tutti i culti, specialmente orientali, come il culto d’Iside e Serapide, il culto persiano di Mitra e i culti giudaici,
e con essi a un risveglio di credenza superstiziosa, la fede nei mi-
racoli, nella mantica, negli oracoli, nei sogni. Od’è che lo Scolastico, trasportato sul suolo latino si trovava a fronte delle religioni nuove, e Senecca non se di fatto aveva idealmente si riammossa a Paolo; il
Neoplatonismo col suo solito demonologico favoriva la credenza negli ispirati da Dio, come Apollo di Tito, negli oracoli d’un Alessan-
dro di Abonoteicho, nelle stene teorie d’un Artemidoro, di Plutarco,
di Massimo di Pirro e di Apuleio; come un secolo dopo il Neoplatoni-
smo eclettico si confonderà colla teosofia astratta del giudaismo alessan-
drino.
Vi era dunque una preparazione negli animali in quel conto ardente che veniva su da questo così vario concorrenze di conio ad un risveglio religio-
so, che gli spingeva a sollevarsi dalla realtà della vita, ad aspirare verso uno stato divino oltre di questa; impalpato vivace degli animali, che sebbene soffocato spesso dalle ardite forme del culto e dalle ragioni di stato o del costume, crepava talora in modi i più opposti, nel miocchio dello stoico come nella sete cristiana di martirio. E come vi era negli animali una disposizione a rinunciare alla vita, così doveva esser tanto più viva la speranza in un pressimo rimanevole delle cose; questa azzi
era uno dei motivi più efficaci di quella. C’era, direi, nell’atmosfera
morale come una stanchezza del presente, come un presentimento di
quale cosa di grande e di nuovo che doveva succedere, come un bisogno ardente di rinnovamento. Il qual bisogno non solo dal giudaismo era filtrato nella coscienza cristiana, ma gli stessi scrittori pagani di quel tempo non vi si potevano sottrarre. La credenza in una grande rivoluzione del mondo, da cui si attendeva il termine delle miserie umane, non era stata interamente straniera alla coscienza classica, e lo Storicismo, ritornando ad un'antica dottrina degli Ionici, aveva insegnato la confabulazione finale delle cose (ἐξαπόλυσις). Ma codesta era rimasta come una convinzione teoretica, un dogma filosofico, di cui non si faceva applicazione alle condizioni d'un'eta determinata. La stessa confabulazione delle storie aveva un significato puramente cosmogonico, giacché da codesta catastrofe dovevano poi risorgere nuovi mondi con incessante vicenda. All'incontro le predizioni apocalittiche sulla fine del mondo presente hanno un intento direttamente pratico; consolano fra i dolori delle persecuzioni, coll'annunzio della vicina vittoria disponevano al sacrificio, sono come il grido d'allarme nella lotta per la fede 30).

E pure intorno al primo secolo noi sentiamo che una profonda mutazione era avvenuta anche nella coscienza classica, che il dogma filosofico e fisico cominciava a piegarsi verso una credenza pratica che lo avvicinava in qualche modo all'esperienza apocalittiche dei ginei e dei cristiani, perché le condizioni sociali e religiose disponevano a queste aspirazioni d'un imminente e generale rinnovamento. Quello che i filosofi avevano derivato da una necessità, da una legge di natura, si poteva porre in rapporto colle condizioni morali dell'uomo, e così giungere all'idea che allora il mondo presente avrebbe toccato il suo termine, quando fosse divenuto così intollerabile da renderlo necessaria, col rinnovamento del mondo, una riedizione del genere umano. Quando Mario, predeludendo ai Cesari, s'accingeva a sovvertire la costituzione romana, gli aruspici etruschi, come attesta Plutarco (Sulla, 7), consultati sui diversi prodigi, avevano affermato che questi annunziavano una rivoluzione dell'universo e l'apparire di una nuova stirpe humana, perché all'umanità erano assegnati otto grandi periodi, uno dei quali appunto si appressava al suo termine. Queste idee, che costituivano il fondo degli antichi libri sibillini, avevano trovato credito in Roma, aiutate forse anche dall'affinità loro coll'idea cosmogoniche persienne che si eran diffuse nell'occidente 40).

Laurezio aveva annunziata la prossima fine del mondo.

(V. 105 ed. Lachmann) forsitan, et graniter terrorum multus ortus
omnia conquassari in pace tempore corae.

E Virgilio che con tanta potenza ci descrive i segni terrestri e celesti della morte di Cesare, come poi Plutarco e Svetonio 41), nella celebre Elogia IV, segnando gli oracoli Sibillini e riproducendo la dottrina pitagorica e platonica del grande anno cosmico, profetizza come prossima un'era di pace e di felicità, inaugurata da un figlio degl' Dei, cioè un rigenerator benevolo da essi, con cui sorgerebbe l'età dell'oro, che oramai non è più nel passato, ma in un vicino avvenire 42).

4 ss. Ultima Caeci venit Ian carminis actus:
Magnus ab integro neciorma nascetur ordo,
Iam redit et virgo, reducta sultania regna;
Iam nova progenies caelo demittitur alto.

Ma nella scienza stoica era anche più evidente questa tendenza del pensiero, come quella in ogni cosa sorgeva la provvidenza (συνήθες), divina tutrice degli uomini. «Quando dunque agli Dei piacerà, come dice Seneca, che comincia il nuovo e sia posto fine all'antico» (Nat. Quest. III, 28), e sarà venuto il tempo che l'umanità debba essere distrutta per essere rigenerata nell'innocenza, allora avverranno quelle inondazioni universalì che dovevano rimanere le sorti del genere umano. Ora chi pensi al triste quadro che Seneca fa delle condizioni morali del suo tempo, (p.e. De ira II, 8), non potrà meravigliarsi che per lui appunto allora si avverasse quella profonda corruzione, e che convinto dell'imminente distruzioni della colpevole umanità, possa uscire in espressioni come questa: «sec ut longa mora estit» (Nat. Quest. III, 30). E come Seneca, più tardi Ovidio e Lucano annunziano vicina una umanità più innocente e più felice.

Se il centro della coscienza pagana dal passato dell'età dell'oro s'era così spostato verso un prossimo avvenire, é facile pensare come vivo dovesse essere il desiderio in una società giovane che aveva tutto da aspettare dall'avvenire, come l'esperienza di Cristo e specialmente in Roma, dove essa ricamava il disprezzo in cui era tenuta con altrettanto odio contro lo Stato e l'ordine attuale delle cose. E i fatti pareva

Uno dei più intimi motivi della coscienza cristiana, appena accennato nel giudaismo, era l’idea che il Messia doveva soffrire (Luz. 24, 20. Act. 17, 3, 26, 22). Ora le chiese, e specialmente quella che era in Roma, che i primi scritti cristiani designano come Babilonia, la foggia di tutti i vizi, il saturnale di tutte le tarantunic, soffrivano come un popolo di santi, e in quell’orgia dei sensi e del sangue erano come un tempio spirituale. Ma a quel modo che il Cristo annunciato dai profeti era reso dalla morte, così la chiesa dopo breve tempo di questo dolore doveva risorgere, come un regno degli angeli e dei santi nel cielo. Ora questa fede generava la virtualità del martirio. Perii supplizi di quel’epopea sanguinosa dell’anfiteatro o degli odiosi giuochi nei giardini neronian, e fra le grida populari: i cristiani si leoni si confortavano a vicenda i martiri con quella ch’era quasi per essi una parola d’ordine: «ancora un poco, e quegli che dove venire verrà.» E come ogni male pareva concentrarsi in quel mostro imperiale, inebriato di quel battesimo di sangue che asserrò poi la vittoria della nuova fede, cosi egli doveva apparire come l’anticristo, il seduttore del mondo, e quindi come un segno che era vicino il gran giorno. L’Apocalisse lo ritragge nella Bestia dell’abisso. L’anime delle sue vittime gridavano vendetta, e la confusione purificatrice non poteva tardare.

Questo stato d’esaltazione era d’altronde accresciuto dai fatti che succedevano nella Giudea, i quali parevano confermare le visioni apocalittiche. L’estilità permanente dei giudei contro l’impero era divenuta nelle classi più esclorate una specie di freno e di sollio contro tutto quello che pareva indicare la Thora, e insieme un sogno perpetuo di prospetti sinistri di sangue e di distruzione. Visioni di comete, di spade minacciose nel cielo, luci misteriose vedute la notte nel santuario, come quella che apparve di notte nella Pasqua del 65, nascite di mostri, tutto questo accresceva il divino spavento degli animi eccitati, che c’è è così milabilmente dipinto da Tacito (Hist. V. 13). Anche gli scrittori pagani narravano che il giorno della Pentecoste i sacerdoti avevano sentito nell’interno del tempio voci divine che dicevano «Risente di qui di qui» 44. Tutta questa follia doveva scoppiare in una violenta crisi politica. Così la rivelazione di Eleazar e il trionfo dei ribelli eccitando contro di essi gli animi, terminava col produrre i terribili massacri dei giudei che si propagavano come una epidemia di sangue nella Siria e nell’Egitto, e poco dopo condusse alla riconquista di quasi tutte le città della Giudea, e di Gerusalemme per parte dei Romani. Eventi così straordinari dovevano suscitare profondamente l’animo del piccolo gruppo dei cristiani, i quali ricordavano le parole del maestro «Guardate il fico: quando già i suoi rami sono in sussuo, e le fronde germogliano, voi sapete che l’estate è vicina; così anche voi, quando avrete veduto tutte queste cose, saprete che è vicino, è alla porta.» (Matt. 24, 32-33). Agli occhi loro quindi i capi degli fedeli che avevano distrutto il sacerdottura non erano che i falsi profeti che dovevano precedere quella venuta 45. Quella che Daniele aveva vaticinata come l’abominazione della desolazione, nelle parole ricordate dal maestro 46, quello che una apocalisse giudaica, il libro di Henoed, uscita forse in quei giorni o citata da scrittori cristiani, chiamava «l’ultimo scandalo», era venuta. La piccola comunità di Gerusalemme, secondo l’ordine del Signore uscita dalla città profanata, e costretta a ritirarsi al di là del Giordano, attendeva impaziente il ritorno del maestro.
Ma intanto nuovi e mirabili fatti avvenivano in occidente. Dalla Gallia era venuto il segnale di rivolta contro Nerone; poi lo si era aggiunto la Spagna, poi i pretoriani di Roma avevano proclamato Galba. Il giorno dopo codesta proclamazione Roma era liberata dal nostro escorato. Ma non per questo cessò di esercitare i suoi terribili effetti. I partigiani di lui poco dopo ne rialzavano le statue (Tac. Hist. II, 8 Svet. Ner. 57), si spargeva la voce che osissero vari Neroni 47), e presso i cristiani trovava credito l'opinione che l'iniquo, per una potenza satanica nascondo in qualche parte, doveva riapparire per tormentare i santi.

Signori; c'è nella storia delle religioni quel doppio processo che c'è nella vita delle specie organiche. La teoria dell'evoluzione delle forme organiche che guadagna ogni giorno più terreno fra i naturalisti contemporanei, oggi dà luogo a due ipotesi, ognuna delle quali vuole spiegare meglio i fatti della discesa organica. Uscita da una mente inglese, la teoria darwiniana tendeva piuttosto a porre in risalto l'azione delle cause esterne, selezione naturale, adattamento all'ambiente. Però la vita per la scuola inglese, non è, secondo che l'ha definita Herbert Spencer, che un adattamento delle relazioni interne dell'organismo alle relazioni esteriori, a quel modo che secondo le teorie associazioniste anche la vita psichica risulta da un complesso meccanico di fattori, la storia della vita organica è la storia di codesti adattamenti alle condizioni esterne. Ma come può pensarci una causa intera della vita, così sentiamo oggi insigni naturalisti contemporanei, specie tedeschi, come il Baer e il Koepliker in un suo recente discorso 48, attribuire invece la maggiore importanza alle cause interne nella formazione dell'organismo e nell'evoluzione dei tipi organici. Ora codesta duplice azione delle cause interne e di cause esteriori si avvera anche nella storia, nella quale, come probabilmente anche nel campo della vita organica, l'una delle ipotesi sui veri fatti dell'evoluzione non esclude quindi, ma compie l'altra. Anche le religioni si svolgono nella storia per una intima loro legge, e insieme rispondono nella vita loro a condizioni di luogo e di tempo, vanno soggette alle azioni di fatti storici ed anche in parte di fenomeni fisici.


Ma in quel torno di tempo questo vostro divino golfo, o Signori, era stato teatro dei più violenti sconvolgimenti fisici. I terremoti dappertutto frequenti, in quegli anni vi si succedevano con spaventosa rapidità (Tac. Ann. XII, 43 Juven. VI, 411); basti ricordarvi quello del 63 che distrusse quasi Pompei. Mentre il Vesuvio covava la tremenda eruzione del 79, il centro vulcanico era nella regione flegrea del lato occidentale da Pozzuoli a Cumas, l'Averno, l'Acherusa palus, e come aveva ispirato Virgilio, così ci spiega alcuni tratti della letteratura apocalittica. Al giudico che scaricava a Pozzuoli per recarsi a Roma 49) questo suolo fumante di vapore soffocoso, in un continuo stato eruttivo, che anche negli indigini generava quel terrore, secondo allora come sempre di superstizione in questo paese, doveva apparire come una specie d'antinforno. La solfatare non era ella quello «stagno ardente di fuoco e di solfo» di cui parla il vagante dell'Apolisse (19, 20; 20, 0; 21, 8), o quella vallata sotterranea in occidente, vicino alla «magnana dei metalli in fusione» (il Vesuvio), dove escono acque bollenti e soffocose, a cui albo l'Apolisse così detta di Heino (c. 67, 4-13)?

Ma questa regione tragica, teatro di tali fenomeni considerati come infernali, era stato anche il teatro dello orgi imperiali da Tiberio a Nerone, il centro di fuso e di piacere pel corretti figli della Babylonica imperiale. Non supponevo di provocare così sempre più l'ira divina gli incanti che tripudiavano sull'abisso che ad ora ad ora poteva inghiottirli?

Queste commozioni dei paesi occidentali si erano anche ripercorso nel-
l'Asia minore, che sempre più negli ultimi anni aveva sofferto disastrosi terremoti. Filadelfia, Tralli, Antiochia, poi nell'a. 69 la vallata del Liceo, erano state visitate dal terribile flagello. Chi ponga mente al terremoto cen cui ne parlano gli scrittori pagani, e all'impressione che se ne trova nei poemi sibilini, intende come ne dovesse essere scossa la for- vida immaginazione religiosa, oramai invasa da questa che Eracle chia-
ma *malattia sacra*, in quell'Asia minore, che fu appunto il centro delle idee millenarie e la culla dell'Apocalisse. Era dunque come quando l'aria opprimente e l'addensarsi delle nubi preannunziano la tempesta. I fedeli ricordavano un detto del loro maestro « Voi udirete guerre e ru-
mori di guerre; guardate di non turbarvi, perché conviene che tutto questo avvenga; ma non sarà ancora la fine. Perché vedrete iavvisi na-
zione contro nazione, regno contro regno. Vi saranno terremoti, po-
stilence, fami dovunque e grandi segni nel cielo. Questo non sarà che
il principio dei dolori » (Matth. 24, 6-8 Luc. 21, 9-11). Sapevano
fino dagli antichi profeti che l'oscurarsi del sole e della lua, il ca-
dere degli astri dal cielo, il mugghiar del mare, lo scorrere fiumi di
sangue, la fuga dei popoli, erano gli indizi precursori della venuta mes-
sianica. Vedevano quindi tutto questo nello spavento, e aspettavano ri-
duzioni.

In tale condizione degli animi, e in mezzo a questo concorso di
avvenimenti bisogna vedere l'origine della letteratura apocalittica,
e così noi la conosciamo specialmente dalla più recente e compiuta,
che porta il nome di Giovanni. Sia esso o no un rifacimento d'uno
scritto giudaico, secondo l'ipotesi del Vischer, è certo che nella
sua parte più importante si presenta in un momento nel quale l'idea
che il male, presso a finire con tutto il mondo, doveva spiegare tutta
la sua violenza, aveva generato o almeno favorita l'opinone di molti
che Nerone, incarnazione satanica, poco dopo la sua morte ap-
parente, doveva riapparire come l'ultima maledizione. Un fatto strano
narrato da Tacito (Hist. II, 8), parve confermarla. Sulla fine del 68
nelle provincie d'Asia e d'Asia era apparso un falso Nerone. Era uno
schiafo del Ponto, o come altri dicevano, un libero d'Italia, simiglian-
tissimo a Nerone, esperto come lui nella corte e nel canto. Questo Ne-
rone redivivo aveva raccolto disertori, e grandi promesse; gettato da
una tempesta sopra un'isola dello Cicladi, ne aveva fatto il centro delle
sue rapine e decisioni. Il terremoto desta da quel nome essercito, cre-
seva sempre più; mentre quin o la sorgevano dei necro ashamed che ne
rialzavano le statue, e forse anche no imponevano ai cristiani l'adora-
zione. L'Apocalisse, uscita sul principio del 69, comunque si pensi in-
torno alla composizione sua, è l'eco di codesto terrore dei cristiani,
già commossi da tanti flagelli, alla vigililia della riapparizione dell'an-
teristo, e insieme la promessa minacciosa di « ciò che devo avvenire
tra poco » (4 e 6 11 2 1 1 e 2 2 2, 6).

Ma l'anno appresso un grande fatto cominciò ad operare quello che
doveva del resto naturalmente fare il tempo, che Simonide chiamai
il dio pacificatore, cioè l'attenuarsi di codeste aspettazioni messia-
niche; voglio dire la grande distruzione di Gerusalemme dell'a. 70. Lo
voci divine che si era creduto di sentire nel tempo « scaviamo di qui
avevano detto il vero. La città santa, che doveva esser la sede
del regno visibile di Dio, cadeva sotto la furia dei Romani; il popolo
di Dio era disperso, le speranze della gloriosa restaurazione d'Israele
crudelmente smentita. Ora, se la distruzione di Gerusalemme e del
templo aveva colpito a morte il giudaismo, anche i cristiani non ave-
vano risentito allora una forte scossa. Certo Tito non aveva colto il
vero credendo, se Tacito è esatto nel riferirlo 59), che, colla rovina
del tempio, recisa la radice (il giudaismo), anche il germoglio sarebbe
tosto perito; il germoglio era oramai troppo vigoroso e aveva vita sua
propria; ma senza dubbio quel fatto produsse un rivolgimento profondo
anche nella coscienza cristiana. Fu come un colpo che recise il nodo
da cui era ancora avvinta al giudaismo, e la pose sulla via dell'u-
manità.

Una delle credenze che furono più vulnerate fu appunto quella che
più stringeva il cristianesimo nascente alla tradizione giudaica, la fede
in un prossimo ritorno del Messia. Come serbarla ancora quando pa-
reva che Dio avesse abbandonato il suo popolo? come sperare che Gesù
avrebbe riedificato Gerusalemme e il tempio, se ora non eran più che
un mucchio di rovine umani? — Già i segni di questo riallentarsi della
fede in quel fatto si eran visti anche prima. Paolo stesso sembra che
dero la fine della sua vita abbia cominciato a dubitare di poter
vivere fino a quel giorno. Nella lettera ai Filippesi, scritta, secondo
la tradizione, durante la prigionia in Roma, dove pure erano così vive
le speranze messianiche dei giudei, si mostra incerto tra il desiderio di
morire, e di esser presente agli altri alla riapparizione di Cristo.
(Philip. I 21 1 51). Questa sfida è più chiara, fra le lettere pasto-
rali, nella seconda a Timoteo « Quanto a me ad ora ad ora sono per
essere offerto come olocausto, e soprasta il tempo del mio ritorno. Io ho combattuto la buona pugna, ho finito il mio corso, ho serbato la fede (II Tim. 4, 6-7).

È ben naturale che coll’andare del tempo, mentre tardavano ad adempiersi le vive speranze, cominciasse a sorgere nella chiesa il dubbio e la fiducia sulla possibilità della seconda venuta. Un segno n’abbiamo nella così detta seconda di Pietro, scritta certo nel secondo secolo, la quale sembra quasi scusare il lungo ritardo. «Negli ultimi giorni verranno gli sceriffritori... e diranno. Dove è la promessa del suo avvenimento?... Questo solo non vi sia nascosto, o diletto, che un giorno solo presso il Signore è come mille anni, e mille anni come un giorno. Il Signore non ritarda la sua promessa, come alcuni reputano tardanza; anzi è paziente verso di noi ». Si vede chiaro come alla coscienza cristiana torni difficile staccarsi da questa speranza, ma insieme come vi sia latente la tendenza ad un’altra direzione ideale. Poiché quella idea non si poteva distruggere, bisognava modificarla liberandola dal senso d’un materiale ritorno di Cristo, e sollevandola ad un significato più universale e più alto. Molti fatti avevano contribuito a questo nuovo avviamento della vita religiosa. L’opera conquistatrice dell’evangelo si era estesa anche ai non giudei; la rapida diffusione della fede nuova, i gentili, nonostante le opposizioni messe dal partito dei conservatori giudeo-cristiani, specie di Gerusalemme, alla predicazione così feconda e ardente di Paolo, era un fatto troppo eloquente perché se ne potesse negare l’importanza. Presume che dei precetti e i costumi giudaici nulla dovesse mutarsi, e che la salute non potesse conseguire che per via del puntuale adempimento della torah e del cerimoniale giudaico e insieme dirsi cristiani, era rimanere tutto quello che aveva di più vivente, di più fecondo, di più umano la nuova fede, era precludersi la via a divenire religione del mondo. Col crescente concorso degli increduni nella nuova chiesa si veniva raffermando via via la convinzione che Gesù di Nazareth non era stato solo il Messia del suo popolo, ma anche il redentore dell’umanità. Il ritorno promesso di lui non poteva quindi avvenire nella forma annunziata dalla tradizione giudaica, cioè in una forma sensibile, e come restaurazione d’Israele. Non era certo il regno temporale dei giudei che si doveva riprendere. Tutto quello che aveva di nazionale, di politico, l’idea di quel ritorno doveva essere abbandonato. Si doveva aspettare quel ritorno, ma

in una forma per la quale a tutte le genti si potesse estendere l’opera di lui.

Di qui doveva nascerne naturalmente un bisogno di ritornare col pensiero sul fine e sull’importanza della missione adempiuta da lui nella sua vita e colla sua morte, una tendenza a ritrarre il centro della vita religiosa dall’avvenire, che si sperimentava sempre più indietro, verso il passato cioè l’opera redentrice di lui, e verso il presente cioè il possesso d’un tesoro spirituale da lui rilevato. L’opera redentrice di Cristo, l’espiazione della croce, cioè la verità così formulata da Paolo I Cor. 15,3: Cristo morì pei nostri peccati (Χριστὸς ἀνέκτησε τὰ ἁμαρτίαν ἡμῶν) sottravveniva a poco a poco all’idea d’un ritorno sensibile, e diveniva come l’anima della comunità cristiana. La morte di Cristo mentre era una promessa per l’avvenire, era soprattutto un adempimento del passato e peccò il vaticinio dai profeti era già apparso, ed aveva compiuta la missione sua (Lk.). Così il fatto della propagazione del cristianesimo fra i Gentili dava una nuova luce sulla missione e sull’opera del maestro, e attenuava o modificava profondamente l’idea d’un sua riapparizione.

Allo stesso effetto cooperava l’interesse gerarchico, che si rivolgeva sempre più chiaro nella chiesa sul fine del primo secolo, collo formazione dell’episcopato dapprima, poi col progressivo comparsi della centralità cattolica. La quale, o signori, poggiava sopra un principio di prospettiva storica direttamente opposto a quello con cui si collegavano le speranze di un imminente ritorno messianico. Queste si erano più o meno chiaramente rammolate coll’idea d’un rinnovamento universale: la chiesa si è fondato all’incontro sempre sulla unità politica, sulla costanza e immutabilità delle sue istituzioni. Finché era viva quella fede in una vicina catastrofe non si poteva pensare né alla formazione di una tradizione scritta e di un canone, né a uno stabile organamento gerarchico della chiesa. Lo spostarsi del centro della vita cristiana dalla Palestina in Roma, e l’imporre che faceva sempre più, col’essendesi della cristianità, il bisogno di un ordinamento interno della nuova società religiosa, contribuiva efficacemente a allontanare via via le speranze messianiche ed apocalittiche, ed a sostituirlvi il concetto d’un regno di Dio in terra e di una istituzione che ne esprimesse la presenza spirituale nella comunità dei fedeli. Non senza una profonda ragione, o Signori, la chiesa combatte in tutti i tempi, con grande vigore, tutte le tendenze millenaristiche e apocalittiche. Lo spirito e la forza della chiesa fu sempre una specie di buon senso medio, un istinto conservatore,
pratico, conciliativo, lontano da tutte le utopie sovversive e da ogni esaltazione di fanatismi indisciplinati. Onde via via che gli interessi mondana si facevan più vivi nella chiesa, il desiderio di quella catastrofe si andava raffreddando, e già alla fine del secondo secolo Tertulliano fa voli pro mora fons.

Vi era dunque una doppia ragione, ideale o politica, che mirava a sottrarre sempre più forza a quel primo slancio di speranze messianiche e nel concubio sapiente di quella universalità ideale e di un largo senso pratico riposò per molti secoli la potente vitalità della Chiesa. In questo senso a ragione l'Harnack (52) considera la formazione storica della chiesa e del cattolicesimo, non come un prodotto di una concezione cristiansima giudaica e pagano, secondo l'idea del Baur o della scuola di Tübinga, ma soprattutto come dipendente dalla doppia azione, politica dello stato romano, e speculativa della cultura greca, in lotta collo spirito e collo forme giudaiche. I documenti più antichi che ne fanno fede, se interrogati coll'occhio sereno della critica storica. Sappia l'autore, certo pauliniano, degli Atti degli Apostoli tenda a rappresentare lo spirito che animò poi la comunità di Roma come un prodotto concorde di Pietro e di Paolo, pure tanto da credere che la comunità romana, come la chiesa dell'Asia minore, dove pure Paolo aveva portata l'opera sua, si mantenesse per lungo tempo giudaizzante. La lettera di Paolo ai Romani e la lettera ai Filippesi ce ne danno una prova assai chiara; e nel secondo secolo, il Pastore d'Erma e le Omelie clementine, due documenti d'origine romana, portano chiara quest'impronta giudaico-cristiana. Nè diversa tendenza scopriamo in Giustino il Martire, che viese in Roma lungo tempo, una delle più salde colonne della teologia cristiana. Anche nel 175 Egesippo, uno dei più ragguardevoli personaggi del partito giudaico-cristiano, dichiara di aver trovato nella comunità romana tutto «come la legge e i profeti e il Signore desiderano» (53).

E non di meno è notevole che la larga temperanza propria dello spirito latino e insieme il sentimento sempre più chiaro della missione universale del cristiansimo, lo sia via via sovrapposto alle esclusive tendenze apocalittiche che gli venivano dal giudaismo. La lettera di Clemente Romano ai Corinti, dove la comunità romana comincia ad esercitare autorità sulle altre e si disegnano i primi tratti d'una costituzione gerarchica, non ci presenta traccia alcuna di questa attesa d'una prossima fine del mondo. E così non meno gli Atti degli Apostoli, ne le lettere pseudo-ignaziane, dove mentre essi avaramente è rigettati il giudaismo (54), l'epi

scopato nella gerarchia ecclesiastica si è già stabilmente fissato. Dato queste promesse, e ciò contatti sempre maggiore del cristiansimo colla cultura ellenico-alessandrina, alle speranze d'un ritorno sensibile di Cristo doveva via via sottentrare sempre più chiara l'intuizione più ideale della presenza spirituale di Cristo nei fedeli, e nella chiesa. Costei profonda trasformazione è già avvenuta nel secondo secolo, e lo scritto dove campeggia costei intuizione nuova è il quarto evangelio. Già nell'evangelio di Luca (17, 20) si accenna in qualche modo «che il regno di Dio è in voi», ma l'idea del quarto evangelio riposa sul fondamento stabilito da Paolo, che il tempio di Dio s'edifcia nei cuori e l'anima ne è la fede; che l'opera del Messia non è già una vittoria esteriore, ma una vittoria sul peccato nell'interno dell'uomo. E così la venuta sensibile di Cristo, diviene la discesa spirituale di lui nell'animo dei fedeli, per la quale egli ha già vinto il mondo (c. 14, 3, 17 ss; 16, 16-33). «Donna, credimi, l'ora è prossima in cui voi non adorerete più il Padre né a Gerusalemme, né su questa montagna; i veri fedeli adoreranno il Padre in spirito e verità» (Jom. 4, 21).

Questo movimento verso una più elevata interpretazione delle promesse messianiche era del resto una condizione universale dello svolgimento della coscienza religiosa in quell'età. Nello stesso Farisismo, nel quale, come vedemmo, l'attesa del Messia era un articolo di fede, durante il primo secolo noi ritroviamo quello-sfondo per giustificare l'indugio messianico che noi incontrammo nella così detta 2ª lettera di Pietro, quando il partito farisico si separò dai fanatichi ribelli. E già prima della distribuzione di Gerusalemme era penetrata anche in esso l'idea che il vero regno di Dio doveva cercarsi nell'osservanza della legge. Nella Mischna si legge una eloquente parabola che ci fa vedere quasi l'ultimo haleno delle credenze farisiche, del giudaismo apocalittico. Ischoua, dolendosi col profeta Elia perché il Messia l'aveva ingannato, dicevogli verrà oggi, e non era venuto; — No, replica il profeta, non ha punto mentito. Egli ha voluto significare: io verrò oggi se voi obbedirete alla legge di Dio (Mischna, Sanhedrin, 98).

Lo stesso spirito che aveva riformato l'antica tradizione giudaica, aveva condotta la coscienza cristiana dalla forma giudeo-cristiana del primitivo cristiansimo, all'universalità politica e ideale della chiesa. Ma come accento al vigoroso germoglio era naturale che il vecchio tronco giudaico dovesse dare ad ora ad ora segni di vita, costi
uno di questi doveva essere il rifiutare delle speranze messianiche nella forma concreta e sensibile venuta dalla tradizione giudaica. Il Chiliasmio o il Millennarismo fu appunto una continuazione di questa tradizione nella chiesa. Accanto all'idea che il ritorno di Cristo era prossimo ne era cresciuta, dapprima nascosta, poi sempre più chiara, un'altra, che con quella venuta egli avrebbe inaugurato il suo regno sulla terra, la cui durata si fissava col periodo di mille anni. Il Millennarismo primitivo era la credenza in un futuro regno millenario di Dio sulla terra dopo il ritorno visibile di Cristo, che sarebbe stato il regno dei giusti e dei santi risorti con lui. Questa intuizione che è una parte sostanziale della primitiva esoterica cristiana, ha ricevuto nella letteratura cristiana la sua più chiara espressione nell'Apocalisse, ma aveva checché ne dica l'Hilgenfeld, i suoi presupposti nel giudaismo. Poiché era una necessità psicologica che quando l'idea giudaica del Messia s'era attuata nel cristianesimo, anche la credenza chiliasmica penetrassela nella coscienza cristiana e vi si combinarsse colle speranze nella seconda venuta di Cristo. Noi lo possiamo vedere principalmente nell'Apocalisse, che secondo il Vischer, come vedemmo, è un rimaneggiamento cristiano d'un'apocalisse giudaica. L'avvento del regno futuro di Cristo vi è accompagnato dalla resurrezione dei martiri e dei santi, che dovranno regnare con lui mille anni (Apoc. 20, 4, 5); gli altri morti non risusciterebbero se non compiuto il millennio, e vinto che saranno le potenze sataniche e maligne, che relegate nell'abisso durante i mille anni, saranno scolte dopo quella prigione millenaria. Il cap. XX dell'Apocalisse così nel suo fondo giudaico, come in quello che il Vischer reputa interpellazioni cristiane, porta chiara questa idea d'un regno dei mille anni collegata con quella d'una doppia resurrezione dei morti; imperocché il regno millenario empi lo spazio fra la prima e la finale resurrezione.

Ora questa idea d'una prima resurrezione parziale dei santi aveva la sua ragione storia in tutto quel faticoso e incoerente processo ideale con cui il popolo d'Israele aveva formato le sue idee sull'altra vita. L'idea dell'immortalità, straniata dapprima alla coscienza giudaica e portato proprio dalla filosofia ellenica, non vi si fa via se non per dar valore al fatto del martirio. Una chiara affermazione della vita eterna non si incontra difatti se non nel secondo dei Macceabei (II Mcach., 7, 38), dove i sette giovani martiri si mostran certi della loro resurrezione, negando invece che Antioce possa risorgere. Anche Tacite sapeva che i Giudei non attribuivano l'immor-

talità se non a coloro che eran morti o in battaglia o fra i martiri (Hist. V, 5). La coscienza religiosa d'Israele non era portata a creare un mondo diverso dal presente che fosse compenso e riparazione, ma piuttosto a cangiare le condizioni di questo. Solo quando questo sogno grandioso svanì, dinanzi alla estinta immutabilità di questo mondo, si riferì a un giudizio particolare e ai destini dell'anima individuale ciò che l'antico Israele aveva riferito a un rimovimento totale e prossimo del genere umano. Ma lasciando questo da parte, è certo che il regno messianico ciò si rappresentato anche nella prima letteratura cristiana secondo le forme proprie della coscienza giudaica, cioè come un regno terreno, colta sua sede in Gerusalemme, dove doveva precedere il giudizio finale, ed è circoscritto al periodo di mille anni; rappresentazione che è comune all'Apocalisse giudaica d'Esdra come alle parti giudaiche e cristiane dell'Apocalisse di Giovanni, e alla letteratura rabbinica, dove pure si trova l'idea del regno di mille anni (56); ed era frutto d'una esegesi materiale, ispirata dalla necessità di conciliare le predizioni secondo le quali il regno di Dio sarebbe durato nei secoli dei secoli, col l'altro che, per significare la durata indefinita del regno messianico, si valevano dell'espressione 'mille anni' (56). Di questa esatta determinazione cronologica dei mille anni, si può trovare senza dubbio una analogia anche negli anabasi del Parizismo. I Giudei, bene prima dell'era cristiana avevano accolto con molte idee zoroastriache, anche la tendenza a fissare lo età del mondo, a contare i periodi della vita universale per mille anni, e a imaginare un regno salvatore che sarà il termine delle prove dell'umanità. Nel Zend-Avesta la durata totale del mondo è di dodici mila anni, cioè di dodici mesi di mille anni ciascuno. Sotto il regno celeste del luminoso Yima i giusti godranno l'ambrosia del dio del cielo, e un anno vi sarà come un giorno. Alla fine dell'undecimo millennio, l'inverno, le tempeste, la violenza degli uragani distruggeranno la vita sulla terra. Allora gli abitatori del regno di Yima scenderanno di nuovo sulla terra e avrà principio la vita eterna. Si potrebbe, spingendo più oltre la ricerca dei precedenti della idea millenaria giudaica, ritrovarne il germoglio nel Brahmanesimo, nel quale la vita del mondo è rappresentata come una vicenda eterna di periodi, ciascuno dei quali, chiamato mahayuga, risulta da dodici mila anni divini, mentre un giorno divino risponde a cento anni umani. Ma restringendosi alla tradizione giudaica, questa idea del millennio non era per essa che una specie di proiezione dei sei giorni della creazione. Giusep-
pe Flavio, e due antiche scritture cristiane, la così detta secunda Petri (II Petr. 3, 8) come già abbiamo veduto, e la lettera di Barnaba (c. 15 p. 38 ed Hilgenfeld) 51) ci fanno intendere come già antica dovesse essere la tenden-
za a interpretare i sei giorni della creazione come sei mila anni. Combinan-
do l'examenovos della Genesi coll'idea espresso nei Saltini, 89, 4 e 83, 10,
ocché un giorno di Dio vale mille anni, si poteva giungere, per un facili-
le passaggio, all'altra che pur le sorti del mondo si dobbiano chiudere nel
periodo di sei millenni, e che a quel modo che Dio si riposo il setti-
mo giorno, cioè « quando verrà il suo figlio,orrà fino al tempo del
l'iniquità e giudicherà gli emi, e muterà il solo, la Luna e le stelle,
allora riposerrà nel settimo giorno » (Barren. Ep. 45). Il regno del Messia
doveva dunque rispondere al sabbato giudaico, doveva essere il settimo
millennio, il millennio della giustizia e della pace.

E via via che la coscienza cristiana, nei primi due secoli, prima an-
cora che si disegni con tratti sicuri l'idea dell'attuazione spirituale del
regno di Dio nella chiesa, va accogliendo e trasformando forme e mo-
tivi del giudaismo, codesta idea del regno millenario s'accompagna col-
all'altra della venuta imminente di Cristo, come necessario compimento
di questa, e coll'idea d'una doppia resurrezione. L'Apocalisse, anche per
questo rispetto è rimasta per molti secoli il documento inspiratore della
cristianità. I millenari dal secondo al quinto secolo, se poterono trovare qualin-
che appiglio all'idea loro in una fallace interpretazione d' Isia, d'Esce-
chide, , soprattutto s'ispirarono all’Apocalisse 58). Anche Paolo nella
prima ai Corinti aveva ammessa tra l'apparizione (μαναποται) del Signore
el fine del mondo un intervallo (di durata indefinita), nel quale Cristo
avrebbe esercitato, con visibile potenza messianica, il suo dominio sulla
terra, dopo il quale avrebbe lasciata ogni potestà al padre, e questa sarebbe
stata il fine del mondo (ζῆν τῷ τίθατος) I Cor. 15, 23 ss et et I Thess., 4,
17). Ma si distaccava dall'intuizione che domina nell’Apocalisse prin-
cipalmente per ciò, che in questo periodo del regno di Cristo saremmo,
secondo Paolo, combattute e vinte le potenze sataniche, mentre l'autore
dell'Apocalisse lo descrive come un regno di battaglia e di pace, nel
uale Satana è incatenato, e solo dopo il millennio, sciolto di nuovo,
dopo breve conflitto sarà vinto, e si apriranno cieli nuovi e terre nuove.

(Apoc. 20, 7). La differenza è qui capitale, perché mentre nell’Ap-
calisse è ancora l’idea giudaica del regno messianico, come un regno
di gloria e di pace, colorita cristianamente, in Paolo si disegna l’idea cri-
stiana del regno di Dio 59). Alla gnosi cristiana dell’apostolo dei gen-
tili repugnava questo resto del Messianismo giudaico, poiché l’idea della
presenza continua di Cristo nella comunità dei credenti su cui si fonda
la coscienza storica della chiesa, preparata nella dogmatistica pauliniana,
era inconciliabile coll’idea millenaria, che all’incontro suppone un in-
tervento miracoloso di Dio da cui solo può aspettarsi la redenzione.
Ma era una necessità storica che in tutta quella corrente della età
precattolica che si considerava come rappresentante del vero e auten-
tico giudaismo, e durò ancora vigorosa nel secondo secolo, accanto alla
cristologia ebonitica, si dovesse mantenere l’idea millenaria espressa
nell’Apocalisse. Si può dire anzi che la chiesa n’è tutta penetrata, e
che nessuno dei dogmi poi fissati possa vantare antichità e autorità così
grandi come l’opinione chiliastica. La quale, nella esegesi cristiana,
tiene il campo per tutto quel periodo in cui non si è fatta ancora via
la idea platonica d’un’eternità immortale, che ancora dagli apologisti del
secondo secolo, e soprattutto da Giustino e da Tazio, è accolta con gran-
di difficoltà e limitazioni; poiché l’idea dell’immortalità, dovuta ai contatti
del cristianesimo colla filosofia ellenica, si fissa via via che de cresce la
speranza apocalittica in un rinnovamento sensibile del mondo. Onde l’idea
millenaria che è comune alle sette eretiche primitive, come alla più alta
autorità della chiesa, nell’uno e nell’altro campo si collega sempre più o
meno colle tendenze giudaiche. Quindi è che la gnosi giudaico-ales-
sandrina ci presenta questa intuizione millenaria dapprima nel precen-
sore dell’Esbonismo, in Cerinto, a cui l’attribuisce Caio Vescovo di Roma,
insieme a dottrine cristologiche che sono nei loro tratti essenziali giu-
dache 60). Ma soprattuto, e nella sua forma più materiale e letterale,
Il Millenarismo, era una dottrina degli Eboniti. Costoro, al pari di
Cerinto ricollegandosi all’Apocalisse, aspettavano una Gerusalemme di
gemme e d’oro, un festino carnale dei santi, tutte le nazioni sottoposte
e Israel, un’abondanza inesauribile d’oro d’argento e di piaceri sensi-
ibili 61). Nella pittura di questa beatitudine paradisiana precedente
all’ultima catastrofe, la fantasia cristiana non cede alla giudaica, qua-
tunque ne prenda in prestito i motivi e le forme. « Judaici et nostri
seminiudaei qui auream atque gemmam de caelo expectant Jerusalem,
lace in mille annorum regno futura contendunt » dice Girolamo.
Così non meno degli Eboniti, Papa d’Eraclei, alla metà del secondo
secolo, ricollegandosi anch’esso a Giovanni, si compiace di descrivere
la mostruosa fecondità della natura nel regno millenario, la squisita
dolezza dei vini promessi da Gesù nell’ultima cena 62). E così tratti

Contuttoccio non si deve consentire al Ritschl 64) che l’idea millenaria appartenne nell’origine sua del pari al cristianesimo giudaico come al cristianesimo gentile, solo perché l’incontriamo in uno scritto anti-giudaico come la lettera di Barnaba. Questo non può far meraviglia, perché nel suo valore più ideale penetrò più o meno in tutta la chiesa. Ma l’altra direzione più materialistica e quindi più antica, che pone a centro del regno millenario la santa Gerusalemme, si collega manifestamente in Corinto, nello stesso Papa, e molto più negli Ebioniti pel suo colorito e per lo subito, colla tradizione giudaica. Onde quando più tardi la chiesa condannò il Montanismo collo sue doctrine millenarie, non farà che rifiutare implicitamente il suo passato giudeo cristiano, eliminando da sé questo elemento che portava assai chiaro il regno della sua provenienza giudaica.

Ma una distinzione profonda e assai di maggior rilievo, è per questo rispetto da farsi fra la chiesa asiatica e la chiesa occidentale. Il centro del movimento millenario, nella metà del secondo secolo, è l’Asia minore. Che le chiese dell’Asia minore, nonostante la predilezione pauliniana, conservassero nel secondo secolo caratteri e tendenze giudaiche, risultati da molti segni, e basterebbe a provarlo la questione sulla Pasqua e i Quartodomicini, e il grande credito che v’è chiese la dottrina chilistica 65). È naturale quindi che al risveglio millenario del secondo secolo si colleghii l’Apocalisse, diretta, nella sua forma cristiana, alle chiese asiatiche, e al nome dell’apostolo Giovanni, la cui vita e il cui centro d’azione fu l’Asia minore, come risulta da troppi e troppo autorevoli testimonianze del secondo secolo, perché abbia fondamento il dubbio sollevato da alcuni critici moderni (Keim, Scholten). In Euso noi troviamo Cerinto, giudeo d’origine, a cui si attribuiva la dottrina apocalittica e chiliastica 66); Papia, fautore del millenarismo, discepolo di Giovanni, è vescovo di Jerapoli nella Frigia. Giustiniano, è originario, di Flavia Neapolis nella Siria. E Ireneo che è originario dell’Asia minore, nel sostenere la sua dottrina millenaria (adv. haer. V, 33 ss), si riferisce a una tradizione antica di vescovi, discepoli di quell’apostolo, che l’avveno accolta, dimostrando così che il millenarismo era una credenza universale delle chiese dell’Asia minore 67).

Ma quanto era vero la tendenza millenaria nelle chiese asiatiche, altrettanto ne era almeno lo spirito positivo e gerarchico della chiesa di Roma. Come in questa si erano per l’immane atteso le speranze messianiche delle comunità primitive, così da essa mosse la più viva opposizione contro il millenarismo. Onde che anche nel periodo di reazione della chiesa romana contro la quasi pagana di Marcione, durante il così detto periodo di Vittore, quale appare nella Omiline Clementina, mentre vi è un ritorno in molti punti all’antico Ebionismo, non vi è traccia di dottrine millenarie. Il carattere di sobrietà rife- siva, nel quale lo Schwoger trova la ragione di questa assenza del millenarismo nella Omiline Clementina, ha soprattutto la sua ragione nella loro origine romana; oltreché questo scritto, dove troviamo del resto una forma di cristianesimo giudaico assai moderato, non ora l’espressione d’un’idea comune a tutta la chiesa contemporanea, ma probabilmente solo di un periodo 68). Oramai l’idea millenaria, intimamente connessa con quella del secondo avvento (zaowrzw) di Cristo, si trova in contrasto col nuovo avvenimento dogmatico della chiesa. Il centro di gravità della coscienza religiosa, e così dire, non è più nell’avvenire, ma nel passato; non è più un moto di speranza, ma un moto di riduzione, destato da Paolo, sull’opera redentrice di Gesù, e sull’effetto perenne di essa. A ragione quindi più tardi scrive Girolamo (ad Isai. 35 fin) quae omnino non iacere apostolico
Paulus in primo saltatoris interpretarum avvicinato, Judaei autem et nostri Judeoizinges (nostri γεωργειζ) ad secundum referentes. Tanto più poi doveva farci viva questa reazione romana contro il millenarismo, quando questa dottrina passando dal campo delle alte autorità della chiesa ortodossa in un terreno ribelle, si collegava cogl’impianti vivaci verso una riforma della gerarchia e della disciplina ecclesiastica. Tale fu appunto lo movente della fiera opposizione romana contro il Montanismo.

La reazione ecclesiastica contro il millenarismo coincide di fatto e cronologicamente colla reazione contro il Montanismo che serpeggiava anche nella chiesa del secondo secolo, poiché l’idea millenaria era una naturale conseguenza del concetto fondamentale nell’eresia dei cosi detti catafriggi.

Il Montanismo difatti era per la chiesa il nemico opposto dello Gnosticismo; l’uno e l’altro si aggiungevano intorno a un problema di natura universale, ma dove la Gnosis riscevava l’origine prima delle cose, il Montanismo si aggiungeva invece intorno al punto finale, della catastrofe in contro alla quale va il mondo 69). Il che dimostra l’intento direttamente pratico e religioso dell’eresia catafrigia. Il costume cristiano si andava sempre più distaccando dalla severità primitiva mano a mano che la pietà ardente dei primi giorni, rinvivata dalla fede di una prossima apparizione, s’era allungandita. Il desiderio del martirio, la tendenza al celibato, conseguenze d’una tal fede, sembravano sempre più, mentre il contrasto fra la chiesa cristiana e il mondo pagano si faceva ogni giorno minore, e la chiesa anzi promeva un avviamento mondano e politico, sostituendo ai doni dello spirito e ai privilegi profetici e carismatici l’organismo gerarchico e l’episcopato. Era ben naturale che le idee che avevano formato il fondo del cristianesimo nascente riapparissero ad ora ad ora, in mezzo a questo generale rilassamento, e con quella esaltazione fanaticia che è propria di chi prosegue un ideale a cui le condizioni mutate dei tempi si mostrano avverse. Già il Pastore d’Erma, precursor del Montanismo, aveva fomentato la profonda degenerazione nella chiesa, e lo aveva contrapposto una chiesa di martiri e di santi. Ma codesta aspirazione solitaria divenne un vero tentativo di risvegliare lo spirito della età apostolica, un ritorno verso il cristianesimo giudaico, contro il cattolicismo che già s’era formava, solo nel Montanismo frigio 70). Ora codesta nuova profezia non era certo una reazione nel puro senso chionitico e giudaico, come ha creduto lo Schwéger; la forma di essa rivela molti tratti degli antichi culti stessi di Cibele, la Magna mater Idea, l’orgasmo bacchico e carismatico della religione naturale della Frigia, il fatto stesso che i montanisti consideravano la città di Pepoza (e Tymion) come la loro Gerusalemme celeste (Ephip. Haer. 48, 14. cfr. 49, 1. Apollonio presso Euseb. V, 18), dimostra che l’intuizione angusta del giudaismo si andava allargando. Ma tuttavia l’azione intima del motivo giudaico e più specialmente apostolico, si scopre nel Montanismo in due segni principali; il profetismo stastico che dà la forma alla nuova profezia, e l’espettazione del prossimo regno millenario con al centro la città di Pepoza. Ora contro lo sviluppo storico e politico della chiesa, che sempre più fidente in un lungo avvenire dinanzi a sé, mirava ad organizzarsi e a prendere stabile forma, si dirigeva coestesa fede montanista nel ritorno prossimo di Cristo e nella fine del mondo per via del regno millenario, che è, come ben vide il Baur, l’idea fondamentale del Montanismo. In questo fede aveva la sua radice il rigorismo e l’ascesi nei precetti morali, dell’astinenza, del celibato, del dispregio d’ogni bene mondano, e dell’amor del martirio. A che più darsi ai piaceri, a che il compiuto se è imminente il giudizio finale? E come condizione della fede millenaria la credenza in una nuova rivelazione, nel dono della profezia, della glossoalalia e dei carismi spirituali, nella superiorità della chiesa ch’essi chiamavano pneumatica, sulla così detta chiesa psichica. La profetessa Massimilla che, con Prisea (o Priscilla), apparisce accanto a Montano come fautorice di questo moto profetico, andava dicendo di se «μετ’ἐμα προφήτης εἰκότος ἡμῶν, ἀλλ’ ἐν κρίσει », e aveva professato guerre e sollevazioni che preannunciavano la fine 71). Gli esaltati narravano che per quaranta giorni si era veduta nel cielo della Giudea una città che svaniva tosto che si appressava. Giacevano s’immaginava le delizie che avrebbe goduto in quel soggiorno celeste, in ricambio di ciò che avevano sacrificato guaglii (Tertull. adv. Marc. III. 24). Né diversa intuizione domina negli scritti di Tertulliano, convertito al Montanismo 72), sebbene vi manchi il colorito locale del Montanismo frigio, e soprattutto vi s’è veduto lo sforzo di dare una interpretazione spirituale del regno millenario, e di distaccarsi così dalla rossa rappresentazione giudaica. Così il millenarismo dei montanisti porta il carattere di trascendenza che è così proprio alla loro dottrina. Il regno millenario non è un risultato dello sviluppo storico, uno stato in cui il mondo si mostrò nella piena di tutte le sue potenze, ma come un trapiantarvisi dal di fuori della eccle-
sia in costituzione, come un interruzione violenta, ed anzi la fine della storia. La resistenza della chiesa ortodossa e dell’episcopato era perciò naturale; la libertà dell’spirizione profetica era per corso una grave minaccia; il rigorismo ribelle e implacabile, il fanatismo indisciplinato era allora, come sempre, il suo più fiero nemico, perché la sua forza e il suo avvenire erano nella storia e nel mondo.

Pure nel Montanismo si disegnava già a chiari tratti una dottrina, nella quale assai più tardi avrebbe a perdere nelle sue trasformazioni ulteriori l’idea millenaria. La teoria montanistica del regno millenario si ricollegava col principio d’un terzo periodo di rivelazione, il periodo del Paraclet; perché il vero regno millenario, il vero compimento della chiesa doveva esser inaugurato in questo nuovo periodo di rivelazione soprannaturale, o pneumatica. Per questo rispetto il Montanismo non era solo un elemento conservatore nella chiesa, come ha creduto l’Harnack, ma conteneva anche un elemento di progresso; non voleva esser solo una pura reazione o restaurazione del cristianesimo apostolico, ma imprimere un nuovo moto alla coscienza cristiana 73). È nuova era difatti la dottrina, che è come il centro del Montanismo, (Schweigel, op. cit. p. 15 s.), che la pienezza dello Spirito Santo non sia avvenuto né in Cristo, né negli apostoli, ma solo in Montano e nelle compagnie sue (Tertull. de praescr. 52). Lo stesso non stava tanto nell’opporre la rivelazione del Paraclet all’autorità, ma nel considerare il Paracleto come l’ultimo e più alto principio di rivelazione; onde come Cristo e Paolo avevano annullata la legge e Mosè, così la novissimam lex del Paracletico avrebbe annullata Paolo e Cristo medesimo (De monogram. 14). La legge e i Profeti debbon esser considerati come l’infanzia della rivelazione, l’evangelio ne rappresenta la giovinezza, il Paraclet è il periodo della maturità virile (De virg. 1). Questa sostituzione della sede nel Paracletico alla rivelazione precedente, nella quale stava principalmente la rottura fra il Montanismo e la chiesa (come confessò Tertulliano stesso, adv. Prax. 1), si collegava intimamente all’opinione millenaria, perché il regno del Paracletico inaugura il regno millenario che è il terzo periodo, e segna la fine, la conclusione della storia.

La chiesa, e specialmente la chiesa di Roma, impegnò, come era naturale una lotta viva colla nuova profezia, che mentre voleva restaurare il cristianesimo primitivo, in fondo risuonava a negarlo, e nell’uno e nell’altro rispetto comprometteva la disciplina, la costituzione, e l’autorità della chiesa. La comunità romana, dapprima, come vedremo, giudiziatrice, si era andata via via modulando, forse per l’effetto della eroia di Marcion, che le aveva fatto sentire la necessità di distinguere chiaramente il cristianesimo dal giudaismo, l’evangelio dalla legge. Durante l’episcopato di Vittore, la lotta della chiesa dell’Asia minore e della chiesa romana si era fatta assai viva (cfr. la lettera di Policleto in Euseb. V, 24); ma contro il Montanismo sulla fine del secondo secolo, si dirigeva tutta una serie d’apologisti da Prassede e da Claudio Apollinare fino al papa Sotero. Uno fra costoro, il vescovo romano Caio, prese, come soddimo, di mirare l’idea millenaria della profezia catastrofica, come quella che apertamente contrastava colla tendenza gerarchica della chiesa, e negava le condizioni storiche della sua esistenza 74).


Il trionfo della gerarchia ecclesiastica non poteva mancare; perché troppi interessi coi materiali contro al fanatismo rigorista di questi cbori

Nè diverse sorti potevano correre l’idea millenaria, la quale va sempre più cadendo in discredito, almeno nella sua forma antica, sebbene qualche segnale dell’antico Chiliasm si faccesse sentire ancora in O- riente, come Apollinare di Laodicea 78) alla fine del quarto secolo. Invece l’idea che la distruzione del mondo fosse collegata colle sorti di Roma, spingeva di tratto in tratto alcuni padri e scrittori ecclesiastici a vedere nelle seigure della società romana e nei mali dei tempi il segno che il mondo ormai volgesse a rovina. Quella idea era venuta dall’Apocalisse, la quale aveva predetto la rovina della città dai sette colli e dai sette re. Col volgere dei tempi, col decadere dell’impero e delle invasioni barbariche si era poi fatta sempre più viva. Non solo Cipriano nel terzo secolo, e Agostino in alcuni suoi scritti giovanili, ma ancora quattro secoli dopo, Gregorio Magno, testimone dell’invasione longobarda, annuncia con vibrate parole la catastrofe imminente del mondo 79); nè si stanca mai di ripeterlo che il mondo precipita alla rovina. Ma codeste sono voci poco men che solitarie. La grande tradizione della chiesa, specialmente dopo la sua mutata condizione colla politica di Costantino, e dopo il concilio di Nicca in cui si cominciò a formare l’organismo dogmatico, è se non apertamente avversa, aliena senza dubbio da codeste vaticinazioni millenarie. L’idea del regno millenario di Cristo sulla terra, e d’un trionfo degli eletti e dei santi, era nata dal bisogno vivo d’un compenso delle pene della vita; ed era stata quindi un prodotto di un’epoca di persecuzione religiosa e di sofferenza. Via via che la chiesa vittoriosa trovava la condizioni della sua vita nel mondo, si faceva sempre più largo l’idea che il regno millenariano fosse già venuto col cristianesimo, e la chiesa ne fosse la sede. Questa nuova intuizione cristiana, che faceva della chiesa il reg- no di Dio in terra, aveva trovata la sua alta formula in Agostino. Il libro del De civitate Dei rimase come il codice di codesto avviamento universale della coscienza cristiana nell’Occidente.

Se non che da codesta corrente della grande tradizione ecclesiastica era naturale, quanto invece potrebbe sembrare strano, che dovessero rinascere le scpit opinioni chilistiche alla fine del primo millennio dopo l’era cristiana. Voi sapete, o Signori, che la critica ha oggi tal gran credito all’opinione che l’Europa verso il mille aspettasse con terrore il finimondo; alcuni recenti lavori in Germania, in Francia, e in Ita- lia (80) hanno provato che nelle memorie, nelle fonti storiche civili ed ecclesiastiche, nei documenti d’ogni forma appartenenti alla fine del X secolo, non s’incontra traccia di questa attesa pauraosa, di questo terrore della fine del mondo; ed è furo di dubbio che in gran parte non abbiamoci qui che un’ingiudizia. La stessa formula appropinquante fine mundi, così frequente nei documenti medioevali, non solo è quasi esclusivamente propria della Francia, ma va anzi diminuendo verso il se- colo decimo (81), e s’incontra anche in certi posteriori. Ma se non fu condizione generale degli animi, se non fu dottrina generale della chiesa, certo si udirono uscite in quel torno di tempo dal seno di essa voci che ispiratosi alla Apocalisse, il cui studio non venne mai meno nel Medio Evo, annunziavano presso il termine delle cose; specialmente in Francia, dove lo stato della società pareva favorire il ridestarsi di quelle idee. Così Adson, abate di Montlher-en-der, che indirizzava nel 954 un libro de Antichristo alla regina Gerberga; Bernardo, visionario della Turgingia, che pochi anni appresso, annunziava la fine del mondo; e Ab- hone, abate di Fleury, che nel suo liber Apologeticius, scritto intorno al 988, attestò di avere udite nella sua giovinezza delle predicazioni apocalittiche nella chiesa di Parigi. Né ciò può far meraviglia. I rari mistici che predissero un’era nuova pensarono meno a un ritorno visibile di Cristo che a una riforma interna della chiesa. Se il vero regno millenariano di Cristo è la chiesa, e dopo la venuta di lui è compiuto, cont’è credenza di tutto il medio Evo, l’ultima età o più propriamente l’ultimo millennio, coll’apressarsi di questo al suo termine anco
il mondo doveva volgere alla sua fine, e compiuto il regno millenario, doveva soprastare il giudizio ultimo, il dies irae. Vi è così fra il millenarismo primitivo della chiesa, e le opinioni apocalittiche di una parte di essa intorno all'anno mille come uno scambio di prospettiva storica e cronologica. Gli annunzi frequenti che nel Nuovo Testamento si leggevano di un ritorno prossimo (o Parusia) di Cristo, si potevano facilmente applicare a quell'ultimo periodo del primo millennio cristiano, giacché si sapeva pure dalle scritture e dai Padri più antichi che dinanzi al Signore (e quindi alla coscienza profetica a cui si rivela) «mille anni sono un sol giorno, e un giorno mille anni» (Bar. Ep. 15) 82). Ma questa non poteva essere che una combinazione speculative di pochi. Nella chiesa cattolica mancavano le condizioni perché questa divenisse dottrina generale, e il millenarismo cadeva sempre più nell'oblio. Nell'organismo dogmatico ne rimase appena un pallido vestigio nella idea del giudizio finale del mondo, la quale poiché è veduta in un avvenire remoto e indeterminato, ha perduta tutta quell'efficacia pratica che nei primi secoli le veniva dall'esser la fine considerata come imminente.

Al ritorire del millenarismo apocalittico offriva invece condizioni favorevoli il moto religioso della Riforma. Il ritorno alla Bibbia, la fede profonda nella sua ispirazione letterale, le lotte passionate contro l'antieresi di Roma, le persecuzioni delle prime guerre religiose contro i protestanti, spinsero molti spiriti alle speculazioni apocalittiche e fecero sorgere nuovi profeti del regno millenario che, colla rigenerazione del mondo corrotto, credevano aperta la via alla venuta di Cristo. Lentero stesso, che ha sempre dinanzi al pensiero la prossima fine del mondo, ed ha vedute talora così profonde sull'indole della letteratura apocalittica da anticipare alcuni risultati della moderna critica storica su questo soggetto 83), teme di non poter compiere la traduzione della Bibbia prima del giudizio finale. Ma fra gli Anabattisti specialmente appare chiara questa tendenza apocalittica. I riformatori stessi, che partecipavano a questa fede nella prossima fine del mondo, rigettarono già nella confessione di Ausburgo (art. 17) e i sogni giudici degli Anabattisti d'una prossima rivelazione di Cristo, e dell'edificazione d'una nuova Sion. Faustici ardenti del millenarismo furono invece le confessioni della chiesa riformata in Inghilterra, in Olanda, e più tardi in America. Natalelie Eiæle (1558), alcuni scozzesi, e la corrente tonodica teosofa del Weigel e Bohm si nutrivano egualmente di spe-
manente del principio divino rivelato nella comunità cristiana, nella chiesa; o considerare codesta unione iniziata dal Cristo come suscettibile ancora d’essere compiuta da un nuovo fatto divino nella storia, che raccogliesse in se, sollevandolo a un valore più alto, il significato degli altri a lui precedenti. La prima di codesto due vie fu quella seguita dalla chiesa, che affermò sè stessa come sede perpetua e immutabile dello spirito divino nel mondo. Nell’altra che implicava la fede in un possibile progresso della chiesa stessa, e non era in fondo che una variazione del moto millenario, doveva o prima o poi avviarsi una corrente mistica esterna e parallela alla grande tradizione ecclesiastica. La teoria dello Spirito Santo, o del πνεύμα, intravveduta da Paolo, e contenuta in germine nella formula battesimale dei sinottici, dominava già nel quarto secolo. La missione terrena di Gesù non era che una preparazione a questo mistero ineffabile, la rivelazione dello spirito. Il Paracelso è, come il verbo, un mediatore, un consolatore, che fa testimonianza al Figlio e ci è mandato da lui, come egli dal Padre (Joh. XIV, 16, 26; XV, 26). Per lui sarà adempiuta la rivelazione del Verbo, «egli v’insegnà ogni cosa, e vi ricorderà tutto ciò che io v’ho detto » (XIV, 26). La venuta dello Spirito è quindi distinta da quella del Figlio e V’è utile ch’io me ne vada; imperocché se io non me ne vo, il consolatore non verrà a voi; ma, se io me ne vo, io ve lo manderò ». Nel concilio di Gerusalemme, mentre vi si raccolsero gli attirati discepoli, dopo la morte del maestro, lo spirito passò come un soffio divino sulle loro teste, e tutti furon ripieni dello Spirito Santo (Joh. XX, 22 Act. II, 4).

Il germe di questa dottrina dello spirito doveva però fruttificare più tardi. Ma già la chiesa orthodoxa, specialmente in Agostino, col sua interpetrazione delle idee giovannite contribui a imprimerne in esse un moto che le portò fuori del terreno orthodoxo, dove non avrebbero potuto avere la loro piena espansione. In Agostino è chiaro lo sforzo di designare l'epoca religiosa del Vecchio Testamento, e di contrapporle alla sesta, che è l'epoca cristiana in cui egli viveva, la settima cioè il giorno del sabbato paradisiaco. Sarà il giorno della chiesa trionfante, quella glorificata dall'apostolo Giovanni «il solo che abbia veduto Dio nella sua essenza », e di cui la chiesa militante, quella di Pietro, non è che la preparazione (De Civ. Dei, 22, 30). E sebbene egli non intenda indicare che la vita futura, pure il contrapposto fra le due chiese, la ter-

rena e la celeste, e soprattutto quella fra Pietro e Giovanni (In Joan. Evang. Tract. 30, 24), formano i presupposti su cui si fonderà la dottrina eterodossa d'un nuovo era religiosa, l'era dello Spirito Santo.

Gia nella Gnesi di Valentino era fatta larga parte allo spirito come terzo principio cosmico dopo il Padre e il Figlio 87). Ma soprattutto quello che doveva cooperare a svolgere questo servitore, oltre l'impulso intimo che portava questo alla sua naturale espansione nella vita storica dell'organismo dottrinale cristiano, erano i nuovi bisogni e motivi a cui s'associva nel moto montanistico, in cui già la trovavano disegnata a chiari tratti; cioè il bisogno di un'innovazione profonda della disciplina e della tradizione ecclesiastica, l'impulso al profetismo o alla libertà dell'ispirazione individuale, la tendenza escludere la mediazione sacerdotale sostituendovi la relazione immediata dell'individuo co principio paraeletic; due motivi che mentre riconducevano allo spirito primitivo del cristianesimo, miravano a creare un moto progressivo nel sone della chiesa. Il periodo del Paracelso, nella strana filosofia della storia dei Montanisti, segnava il compimento dell'opera di Cristo, e insieme era il vero regno millenario, l'epoca d'un'una nuova e più perfetta rivelazione. I Macedoniani, che riproducono più tardi questa idea montanistica, chiamarono la nuova età τέταρτη ἁγιαζότατη o terzo testamento.

Questa dottrina montanistica, condannata naturalmente dalla chiesa, contribuì però a destare in essa un moto di riflessione dogmatica sopra il concetto dello Spirito Santo, che così incerto ancora in Ireneo e Tertulliano, comincia a disegnarsi nelle sue forme in Origen, che considera lo spirito come una ipostasi divina, e prende poi il suo posto nel l'organismo dogmatico nella formula a cui giunse Atanasio, in opposizione ai semiariani seguaci di Macedonio, e ai cosi detti Πνευματο-μαχτι (87).

Ma lasciando da parte il processo storico della dottrina dello spirito come elemento dogmatico, che non ci riguarda da vicino, bisogna notare come con quelli impulsi innovatori da cui abbiamo veduto essere mossa nel Montanismo l'idea dello spirito e del Paracelso, troviamo più tardi sempre collegata questa idea d'un terzo periodo dello Spirito Santo, così nell'ordine speculativo, come nei motivi religioso. Con una leggera variazione del pensiero che trovammo in Agostino, nel sec. IX Scolto Erigone aprì agli spiriti mistici una via che gli condurà poi all'eresia. Distinguendo l'epoca del mondo in tre grandi pe-
riodi sacerdotali, egli afferma che il primo sacerdozio, quello del vecchio Testamento, non intravide la verità che nelle penombra del mistero; al secondo, del nuovo Testamento, rifiutò qualche raggio di verità; nel terzo che sarà il regno di Dio, questo sarà visibile faccia a faccia, sarà la pienezza della vita spirituale (Comm. in Evang. Ioan. 308, ss. Expos. in Dionys. Aurep. Jerarh. Ecel. II in Proleg.), la comunione dell'anima nel Santo Spirito, la loco della chiesa futura in cui si disipieràno le ombre del presente. Nè questa chiesa celeste ha sede solo per Scofo Erigena nella vita eterna; ma già nella vita terrena, gli spiriti contemplativi partecipano alla spiritualità della vita celeste (nunc ex parte inchoata in primitii contemplationis).

Il pensiero di Scofo si è, come si vede, risolutamente distaccato dalla teoria della Città di Dio, e prepara la rivolta contro la chiesa. Se la terza rivelazione è data ai più puri, avrà ben ragione l'eresia catarca o i viri spiritualis dell'abbate Gioacchino, di credere che il distaccarsi dalla chiesa romana sia andare incontro alla vera fede, ed accogliere la piena rivelazione. E già nell'eresia dei Caturi, e in parte in quella degli Albigesi, è evidente codesta prevalenza del culto del Santo Spirito sul Verbo e sul Padre. Fra i molti punti in cui l'eresia catarca riproduce, a tanta distanza di secoli, il Montanismo frigio 88), questa preminenza dello Spirito è forse il più evidente. Il Consolamentum, che i Caturi sostituivano al battesimo cristiano, stava nell'accogliere nell'anima la pienezza del Santo Spirito 89). Così la tendenza mistica riannodava il moto eretico alle speculazioni filosofiche in questa dottrina comune al medio evo che l'età dello Spirito Santo sia imminente. Onde Amorico di Chartres, seguace di Scofo Erigena, nello stesso tempo dell'abbate Gioacchino, e poi David di Dinan professavano una dottrina identica al futurismo evangelico, la teoria dei tre stati, o delle tre leggi; la legge monastica (o del Padre) la legge del nuovo Testamento (o del Figlio) e l'era nuova e la novissima legge del Santo Spirito che ora incomincia 90).

Ma il vero ambiente in cui germoglia rigorosa codesta riforatura del millenarismo antico, è l'ambiente monastico, il silenzio delle cellule solitarie e l'ombra dei chiostri. Nel cenobio, immensa efficacia d'idee mystiche e di torbidi sogni, che prepararono da lungi l'audacia di un Savonarola, di un Bruno, di un Campanella, era naturale che colto spirito di povertà, col dis pregio del mondo, si maturassero l'idee paurose del mil-
ceo le sue idee apocalittiche. Fra Salimbene che vede in Federico II l’Anticristo, fra Giovanni da Parma e tutto quel gruppo francescano d’intransigenti spirituali da cui uscì l’Evangelo eterno, erano e si dichiaravano gioachimiti, perché nell’ordine dei minori vedevano attuato l’ideale della carità del regno monastico vaghggiata da Giacobino, quale appariva dalle sue opere autentiche o da tutta la letteratura pseudonimica che si era formata secondo lo spirito di lui. E tanto le scieguere dei tempi avevano operato sugli animi, che perfino uno dei più fieri oppositori dell’ordine francescano, Guglielmo di S. Amour non dubita che la sua sia l’ultima età del mondo 94). Gli uni e gli altri, gioachimiti e i loro avversari, come sempre, in opposizione alla gerarchia ecclesiastica; ond’essa condannava del pari le idee apocalittiche dell’Evangelo eterno o evangelio dello spirito Santo, come del De periculis di Guglielmo di S. Amour, rivendicando i diritti del clero secolare difronte alle nuove esaltazioni del monacato, vero centro del moto apocalittico. Nè le persecuzioni che ebbero a soffrirsi i gioachimiti, nè l’esser trascorso il fatale anno 1260 senza la sperata innovazione, poterono rallegrare la vita e la speranza. La fede viva e spontanea ha in sé come una riserva di forze, alla cui espansione bastano i più semplici espedienti. Così spostando il termine dell’ultimo avvenimento, rinnovò le idee gioachimitiche dei tre stati e del regno futuro dello Spirito Santo alla metà del sec. XIII (Pier Giovanni Ulivi 95), e dopo di lui i partiti francescani dei così dotti degli Spirituali o dei praticitti fino a Ubertino da Casale ed a Arnaldo di Villanova, il famoso medico del sec. XIII, che prese viva parte alle polemiche religiose del suo tempo, e sulle orme dei minori spirituali e dei beglioni, credette fermamente nella pressima venuta dell’Anticristo e nella consecutiva rinnovazione del mondo.

Chi volesse, o Signori, seguire codesta idea millenaria d’un regno di Dio, come venuta dello Spirito Santo, dal Montanismo del secondo secolo a Giacobino di Fiore e via via per tutto il misticoismo del moto francescano, dovrebbe poi giungere fino ai nostri giorni, per sentire l’ultima eco negli strani sogni del profeta d’Arecidosso, e dei poveri Lazzaretisti del Monte Amiata, così finamente studiati da un nostro egregio collega 90); i quali probabilmente ai contatti col’ordine francescano debbono la loro idea millenaria d’un regno nuovo dello Spirito Santo, che deve segnare come l’ultimo progresso futuro della chiesa cristiana, ed essere il fatto divino ultimo nella storia. Dovrebbe poi, risalendo a un tutt’altro ordine intellettuale, ricercarlo come trasfigurato in una idea speculativa, che suggerisce oggi ad Edoardo Hartmann il concetto della futura religione dello spirito, che sotterrò a quella del Padre e a quella del Figlio, e che, preparata dalla dissoluzione intima del cristianesimo a cui assistiamo, esprimerebbe la coscienza religiosa dell’umanità nell’avvenire. Cerco fra la rossa idea del povero folle d’Arecidosso e il concetto dello spirito immanente in noi, attuato sempre più nella coscienza umana, quale ci è dato oggi dal filosofo tedesco, ci è un immenso tratto. Ma ci è di comune l’intimo impulso ad un rinnovamento della coscienza religiosa; ci è come l’indizio d’un’espansione nuova del Cristianesimo, come una lontana trasformazione appunto di quella idea millenaria che sembrerebbe all’incontro per natura immutabile e costretta come a ripetersi nelle stesse forme, in mezzo a varietà delle vicende storiche che la suggeriscono agli spiriti e ne scaldano gli animi.

Il qual fatto richiama il nostro pensiero ad uno dei tanti aspetti del problema religioso del nostro tempo. Io non so, o Signori, se alcuno possa vantargli tale delle forme religiose che avveranno a sorgerene oggi, specie nelle nazioni germaniche e nella limonella America, possa avere maggiore o minor consistenza storica, maggiore o minore avvenire dinanzi a sé. Se uno spirito irreprensibile e caro ai nove chiesto verso la metà del primo secolo qual’era la religione che doveva sottoporre al paganismo cadente, molti avrebbero rivo- lto la loro attenzione ai misteri d’Iside, di Serapide o di Mitra; ma nono forse avrebbe posto mente a quei miserabili giechi del Trastevere, che sotto Tiberio avvenivano immutato nel nome di un Cristus; nono avrebbe pensato che in quei misteriosi conciliaboli si preparasse la rovina della superba città imperiale, che l’avvenire sarebbe di quel gruppo disprecciato. Ne forse oggi si potrebbe aspettare il rinnovarsi d’un simile fatto. Ma la fiducia di molti in un esaurimento assoluto di questa funzione religiosa umana, in uno stato che il Guyan chia in, irreligione dell’avvenire, peggio sopra una imperfezita interpretazione della natura umana e della esperienza storica, sopra una analisi incompiuta delle condizioni morali dei nostri tempi 97). Quel pullulare che fanno oggi tante forme religiose specialmente in Inghilterra e in America, anzi che accorrere ad una ispirazione religiosa che s’estingue, paiono piuttosto i sintomi di qualche cosa che si rinnova 98). Poiché il lavoro di demolizione dogmatica e di lotta politica contro la teo
crazia che dura da più d’un secolo, ed ha certo creato quella che si potrebbe dire crisi religiosa nella società moderna sottraendo sempre più oggi forza ed azione all’idea del divino e del soprannaturale nelle menti e negli animi, sembra che in alcuni popoli, specialmente gli Anglosassoni, abbia piuttosto contribuito a ravidire il bisogno di conciliare la religione colla ragione critica e scientifica, che: a spingere in essi interamente lo spirito di ricostruzione religiosa. Il che ci fa pensare che la critica delle religioni lqua (è bene notarlo) ben più che il naturalismo scientifico ha disfatto il dogmatismo religioso, non ha fin qui dimostrato come la funzione della religiosità possa ridursi altra attività dello spirito umano. Che anzi nella complessa ricchezza e flessibilità ideale della coscienza moderna la funzione religiosa ha la potenza di penetrare i più riposti moti, o di atteggiarsi con varietà indefinibile nelle forme del pensiero, della vita sociale e dell’arte. Ora questo accompagnare che fina, in vari aspetti i diversi gradi della vita ideale umana, fino a creare una religione dell’arte e una religione della scienza, è un fatto innegabile e un indizio forte della sua inesorabile natura. Perché il creder che la buona vita della scienza riesca a sostituire inappallottilmente il culto della fede ed appaghi ogni bisogno del sentimento, è non solo disconoscerne i diritti di una gran parte del genere umano che nella scienza non vive, non solo dimenticare che la religione, come dice l’Hartmann, è la concezione popolare dell’Ideale, ma è non vedere l’azione continua ed intima che la religiosità, pressa nel più largo e miglior senso della parola, esercita anche sulla stessa coscienza scientifica. Basta a persuaderci il vedere che le due nazioni europee che hanno mosso se non più fatti certo più idee che non le altre nel secolo nostro, la Germania e l’Inghilterra, sono quelle dove il problema religioso, che un grande fisico il Tyndall chiama «il problema massimo dell’età moderna», è più vivamente e seriamente sentito, e nello qual modo e, direi, l’intonazione della coscienza scientifica è sostanzialmente religiosa. Da noi, due errori capitali, causa non ultima di decadenza morale, ritardano non dico una soluzione, ma una coscienza seria e scientifica del problema religioso; da un lato la rigida intolleranza di quei credenti che non stimano o piuttosto non vogliono che la religione possa essere studiata con metodo scientifico; dall’altro la leggerezza, e talora spazzante indifferenza di molti che, tenendo a vile ogni forma di vita religiosa, non ne vedono nemmeno l’importanza storica e ideale, e quindi ritardano anche lo svento ma fessando conqui-
NOTE


6) Cfr. la prefazione citata p. 12 ss.


8) E. Curtius, Die Hellenen und das Volk Israel, in Alterthum und Gegenwart II 1886 p. 3 ss.


15) Sirach, XXXV, 21 Cap. XXXIII e la fine del Cap. XXXVI (Vulg. 36 1-9).


24) Stanton *The Jewish Messiah* p. 122 ss.


che la chiesa riferisce al giudizio finale, probabilmente significava solo i tempi successivi a quelli dello scrittore.


64) Ritschl, Entstehung d. altd. Kirche p. 60.


68) Schwyzer. Der Montanismus u. die chr. Kirche d. 2 Jahrh., 1841 p. 118 ss. Lo Schwenger trova anzi negli scritti elementali una polemica contro il Montanismo.


71) Epip. Haer. 18, 2.
97) Hume. History of England p. 7, 12. « The Millenniums or Fifth Monarchy men required, their government itself should be abolished and all human powers be laid in the dust, in order to pave the way for the dominion of Christ, whose second Coming they suddenly expected ».
98) Goblet d'Alviella. L'Evolution religieuse contemporaine 1884.