

Dono R. Renier

LE
IDEE MILLENARIE DEI CRISTIANI

NEL LORO SVOLGIMENTO STORICO

DISCORSO INAUGURALE

DELL' ANNO ACCADEMICO 1887-88

Tenuto nella Regia Università di Napoli

DAL

Prof. ALESSANDRO CHIAPPELLI



NAPOLI

TIPOGRAFIA E STEREOTIPIA DELLA R. UNIVERSITA'
Nel già Collegio del Salvatore



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 vana 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 cospiranti ad un fine comune. Pochi giorni ancora, e comincerà il molteplice lavoro per l'aula e pei 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 primo secolo*.

ma che noi ci dividiamo ci ricorda che cosa ora ci riunisce qui, quasi anima che pervada questa vivente incarnazione della scienza che è l'Università.

Non è proposito mio parlarvi delle condizioni di codesta unità, la quale, nonostante i lamenti che dai campi più disparati del sapere si levano oggi sulla progressiva partizione del lavoro scientifico da cui si teme una vera dispersione di forze 1), non è mai stata forse sentita così vivacemente come nell'epoca nostra; nè sarebbe forse il luogo opportuno l'aula della nostra università, la quale ripetè 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 poichè 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 avere avuto la sanzione d'una autorevole parola. Chi di voi fu presente un anno fa a questa medesima festa solenne, udì forse con qualche meraviglia dalla bocca d'un insigne naturalista, nostro collega, questa ardita sentenza; che nel secolo nostro, il quale ben si può dire il secolo delle scienze naturali, il *progresso di queste domina il mondo*. Colla quale espressione io penso si volesse da lui significare il mondo della natura, non il mondo umano; perchè le scienze della natura non ebbero mai di per sé sole questa virtù nella storia di creare gli alti ideali della vita, nè 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 *perchè* umani che, come diceva Lutero, hanno rivoltato il mondo, affermando i diritti della coscienza e della ragione umana, dal carcere di Socrate al rogo di Campo di Fiori. Non all'atomismo meccanico di Democrito e d'Epicuro, che coi suoi Dei campati nelli intercosmi riuscì a conciliarsi col politeismo popolare non meno dello Stoicismo, ma al fondatore dell'idealismo greco, Socrate, che ne cadde vittima, si dovè quel profondo rinnovamento ideale che riuscì ad affrancare dall'invecchiato politeismo la coscienza greca. L'Umanismo e la Riforma precederono, non seguirono, 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 le 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 innegabile, preme avvertirne un altro che oggi vien troppo spesso dimenticato da molti naturalisti, anche insigni, nè 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 men 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 alle naturali, non da queste a quelle 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 distingueva recentemente due gruppi principali di scienze, le *scienze storiche della natura*, e *scienze storiche della cultura* e il Sidgwick chiama *biologia storica* la scienza della vita organica, trasformata dalla teoria darwiniana 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, il secolo più antistorico che sia stato mai, specialmente in Germania, col risorgere della letteratura nazionale, e via via si è venuta svolgendo e determinando, nella prima metà del secolo, collo studio storico delle grandi letterature antiche, del diritto romano e germanico, della archeologia classica, col 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

piena e larga la comprensione della vita storica e delle sue leggi razionali 6).

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 fidente nell'avvenire, e al quale le scienze fisiche aprono d'ora in ora in distese immense nuove regioni da percorrere, ha un invincibile sentimento che le nuove formano un tutto continuo con quelle già percorse; 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 rifare intimo e riflesso di ciò che è opera nostra nei secoli, sta la ragione della profonda efficacia loro sui metodi e le tendenze delle scienze della natura; e nella stessa indagine storica 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 impunemente, 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 per un mirabile concorso di condizioni storiche, i rapidi progressi della filologia orientale e le grandi scoperte dell'archeologia egizio-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 poichè con nobile ardimento e con pari autorità ne discorse, or sono pochi anni, in questa stessa occasione solenne, un nostro chiaro collega 7), non è proposito mio tenervene parola. Io sarò

pago se, prendendo a delinearvi in pochi tratti il fenomeno del Millenarismo nella storia della chiesa, riescirò a mostrarvi con un esempio particolare in qual modo la critica storica applica anche ai fenomeni religiosi il metodo scientifico; e indurrò 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 sé 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 aperte le vie ai contatti della cultura orientale, come oggi si va sempre più riconoscendo, solo a poco a poco collo svolgersi della sua vita storica andò rilevando più chiara questa coscienza della sua egemonia sui barbari 8). Ma in questo loro isolamento producono qualche cosa che è destinato a varcare gli angusti confini della loro nazionalità; l'arte e la cultura da un lato, la religione dall'altro; due tesori destinati a divenir 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'oriente 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 dalla 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 mono-teistica: l'altro svolge pienamente tutte le potenze umane, attua in sè l'ideale della umanità. Schiller cantando *da die Götter menschlicher noch waren, waren menschen göttlicher*, ha detto una verità profonda. L'idea del divino in Israele è l'idea di trascendenza, nemica implacabile d'ogni forma estetica, d'ogni concretezza plastica, e l'uomo innanzi al divino incommensurabile, inaccessibile, non ha liberi moti, nè può affermare sè stesso, svolgendo armonicamente le virtù della sua natura; nell'altro il divino essendo vicino all'umano, tanto più l'umano s'accosta al divino, quasi formassero, come canta Pindaro, 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 della umanità; 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 cosmogonie; per l'altro invece l'ha tutto 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 sè stesso, le memorie cangia in speranze, che tanto più s'accendono quanto più il presente sembra via via smentire i vaticinii profetici. La forma in cui si esprime questa visione del futuro è la profezia; e dal Profetismo antico d'Israele era uscita, segno di tutte le speranze nazionali come la colonna di fuoco nel deserto, l'idea messianica. Un popolo, che dopo i giorni memorandi dell'esilio, aveva provato il duro 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 David, e di Salomone, e Israele sarebbe stato ricollocato nell'antica grandezza. Estranea interamente all'Esateuco e ai libri storici del vecchio Testamento, l'idea messianica, comincia a disegnarsi appena in vaghi contorni in alcuni di quei Salmi (p. e. XXII, CII) 9), che succedono alla decadenza politica d'Israele dopo la grande monarchia. La sventura desta sempre nelle anime grandi de-

licati e generosi presentimenti. Ond'è che nella poesia dei grandi profeti, sorti 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, Isaia aveva promesso ai figli d'Israele un liberatore, rampollo della stirpe di Iesse, che rialzerà il trono di David, 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 « Suonate la tromba in Sion; che il giorno di Iaveh viene; egli è vicino ». (Ioel. II, 1). Ad ora ad ora era parso anzi che queste promesse messianiche fossero adempiute da qualche grande personaggio storico, come Ezechia, più tardi Zorobabel, e all'età degli Asmonei Simeone o il suo successore Ircano 10). Ma via via che la storia e il corso naturale degli eventi non accennavano 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 coll'allargarvisi progressivo 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 trasparece 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 vagheggiato dalla fantasia popolare rimase pur sempre un regno teocratico in cui la riscossa d'Israele avrebbe assicurato l'assoluto predominio del culto di Iahvéh 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 Iavéh al culto assiro di Molek e all'indigeno di Ba'al significava il sottentrare d'un ideale religioso elevato ed umano a una religione di sacrifici cruenti e di pratiche materiali. Il primo capitolo d'Isaia è il più splendido documento di questa grande purificazione religiosa. Ma tutto questo non basta per poter dire col Renan in un suo recente discorso 12) che i veri fondatori del Cristianesimo sono i grandi profeti; perchè il monoteismo profetico rimane in fondo esclusivamente nazionale. Il Deuteronomio scritto senza dubbio nello spirito dei grandi profeti, assegna a ciascun popolo il suo Dio particolare, mentre l'onnipotente ha preso Israele per sè 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'un essere determinato, d'un inviato da Dio, di un unto o consacrato dal Signore, discendente di David, che debba porre fine a quei dolori; fede tanto più viva quanto più libera, e quanto meno imposta da un'autorità come un dogma, tanto più alimentata dall'anima popolare. Ancora vaga e fluttuante nell'età profetica, si va sempre più determinando e come colorandosi nella coscienza giudaica degli ultimi tempi, quando agli anni gloriosi della sollevazione dei Maccabei e del regno Asmoneico, era 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. È questo difatti il tempo in cui sul terreno giudaico sorge tutta quella letteratura apocalittica, come il libro di Henoch, il quarto di Esdra, le parti giudaiche degli oracoli sibillini, il libro dei Giubilei, la Assumptio Mosis, 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 comincia nella coscienza religiosa quella specie di moto accelerato che affretta col desiderio l'avvenimento dell'ultima catastrofe, la quale per l'autore del libro di Daniele, scritto per consenso dei più autorevoli 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 (a. 63 a. C.), composto in quella commozione viva degli animi che aveva destato Pompeo entrando nel tempio di Gerusalemme e profanandolo, aspetta il giorno in cui il Signore purificherà Gerusalemme, e nello splendore della gloria di Iaveh raccoglierà i santi nel suo regno Cristo, cioè il Messia 16). Anche nel mondo latino si sapeva 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 nubi del cielo, rappresentati coll'esuberanza 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 febbre divina. La foga patetica di Giovanni il Battista che grida nel deserto « preparate le vie del Signore », e si annuncia come precursore del vaticinato dai profeti, ci dà una idea delle esaltate predicazioni 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'odiata Giudea sotto i prepotenti dominatori 19), e dava tanta audacia ai partiti religiosi più fanatici, mentre strappava quelle grida di maledizione contro i ricchi, che sentiamo levarsi così alte e vibrare nell'Apocalisse di Henoch, nella lettera di Iacopo, e in alcune parabole del terzo evangelio, favoriva invece il ridestarsi sempre più delle speranze messianiche d'un vicino rinnovamento del mondo. Le sofferenze, o Signori, resero in ogni tempo gl'individui e i popoli più esigenti. L'Ebionismo o il pauperismo fu 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 umiliazione di essi e la sete della vendetta. Ed ecco che il mondo diviene nell'anima del giudeo perseguitato 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 smentire. Tanto più si deve quindi aver fede in un rinnovamento 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 (αἰὼν οὗτος-αἰὼν μέλλον).

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 immaginosa d'un sogno. Gerusalemme sarà tutta d'oro, di cipresso e di

cedro, le sue costruzioni adorne saranno di pietre preziose, il tempio sarà il centro del mondo. I re della terra si prosterneranno davanti ai giudei, e si celebrerà un sabato perpetuo. Queste e simili immaginazioni le incontriamo negli antichi profeti come nella letteratura apocalittica dei tempi cristiani; negli ultimi capitoli d'Isaia come nell'Apocalissi d'Henoch, nel quarto libro d'Esdra, nell'Apocalissi di Giovanni, la quale, come ha dimostrato ora il Vischer 20), non è che un rimaneggiamento cristiano d'una apocalissi giudaica.

In questa corrente impetuosa 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). Nè 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 fuor di dubbio per la critica storica che essi nutrivano essenzialmente le aspettazioni messianiche dei 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, 20); onde le prime chiese non furono che una continuazione delle sinagoghe, e ne serbarono perfino il nome.

Se ci chiediamo difatti qual'era lo stato della coscienza cristiana dopo la morte del maestro, è facile intendere 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 colla passione e morte di lui 22). Il contenuto della fede loro che gli stringeva in intimo e fraterno vincolo spirituale, si raccoglie in queste parole: Gesù di Nazareth 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 poteva innestare sul tronco del messianismo giudaico senza punto alterarlo. I giudei aspettavano un Messia che doveva apparire nella gloria dei cieli e fondare il desiderato regno di Dio. L'idea d'un Messia sofferente era quasi affatto straniera al popolo d'Israele 24). All'incontro il Messia dei cristiani era apparso nell'umile forma d'un uomo del popolo, aveva predicato nella povertà, aveva trovato

freddezza e malafede da un lato, una opposizione violenta e passionata dall'altro. Egli aveva annunziato bensì che in lui era il regno di Dio, che la sua parola era vita, che chiunque l'avesse accolta vi avrebbe trovata la salute, ma era morto come un pericoloso agitatore delle plebi e come malfattore. La morte della croce era, come per i giudei, anche per i primi cristiani uno *κατάρα* (I Cor. 1. 18, 23. Gal. V. 11 Philip. III, 18). Non si poteva dare dunque contraddizione più aperta, tra il fatto storico e le speranze messianiche, nè le vaticinazioni potevano parere più pienamente smentite. Di questo primo sgomento degli animi ci fanno fede i documenti più autorevoli. « Noi speravamo » dicono con accorato rammarico i due discepoli d'Emaus, 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 chiedono con desiderio appassionato « Signore sarà egli in questo tempo che restaurerai il regno d'Israele? » (Act. I, 6). La loro fede in un rinnovamento morale e religioso per il loro maestro si rannoda ancora, come si vede, a quelle forme tradizionali a cui essi credevano come giudei, a quelle promesse che il Messia doveva adempire; cioè rialzare il regno d'Israele, salire sul trono di David (Luc. I, 32 Act. II, 30), salvare il popolo dai suoi nemici (Luc. II, 71). Il problema era chiaro, nè poteva risolversi 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 segno delle proprie aspirazioni. Poiché il fatto non si poteva mutare, non rimaneva che aspettare 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 aspettar 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 Nazareth è il Messia vaticinato, si veniva svolgendo e compiendo in quest'altro; Gesù dopo la morte risorto alla destra di Dio, ritornerà 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 (*παρουσία*), il cristianesimo nascente ne insegna una doppia, l'una passata l'altra ventura, l'una che aveva frustate le 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 prossima della quale la prima non era che un « annunzio ». Era naturale quindi che in fatto la rottura fra il cristianesimo e il giudaismo non avvenisse che un secolo dopo. Ce ne fanno fede le opinioni i costumi dei primi discepoli, i documenti cristiani più antichi, il giudizio degli stessi scrittori pagani sul cristianesimo primitivo.

I discepoli erano e volevano rimanere nel giro delle speranze giudaiche, fedeli all'osservanza della legge; nè s'intenderebbe d'altronde come avrebbero potuto rimanere incontrastati in Gerusalemme. Paolo stesso che dette così vigoroso impulso alle credenze cristiane verso l'universalismo antinomistico, ed ha delle parole talora così dure per il suo antico popolo, non abbandona la chiesa giudaica. Noi sappiamo che la prima comunità di Gerusalemme si componeva di giudei zelatori della legge convertiti, nè giudeo si distingueva punto da cristiano; che anzi fino al tempo d'Adriano, come sappiamo da Sulpicio Severo, le comunità cristiane avevano vescovi circoncisi. Onde a ragione la comunità di Gerusalemme è chiamata sinagoga non chiesa, e come rigido osservatore della legge ci è dipinto da Egesippo uno dei primi capi della chiesa di Gerusalemme, Jacopo fratello del Signore (Euseb. Hist. Eccl. II, 23). Non fa meraviglia quindi che lo spirito giudaico della chiesa primitiva che Egesippo chiama *Φυλὴ Ἰσὺδα* trasparisca dai documenti più antichi. Scritture come la lettera di Iacopo o di Giuda, come gli evangelii sinottici, come la così detta prima di Pietro, la prima di Clemente ai Corinti, o il Pastore di Erma (26), avrebbero potuto esser lette in una sinagoga. Ma soprattutto l'Apocalisse di Giovanni nel canone cristiano porta questo spirito di giudaismo ortodosso nel più alto grado. Scritta nella parte sua più antica nella profonda agitazione dell'a. 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'età d'Antioco Epifane lungi dall'esser rifiutata dai primi seguaci dell'evangelio, vi è invece accolta ed

applicata a spiegare le predizioni di Gesù e a rinvigorire le speranze nel ritorno messianico di lui. Le citazioni d'all'Apocalisse di Enoch, di Esdra, dalla *Assumptio Mosis*, che incontriamo nelle scritture, l'Apocalisse di Giovanni che si presenta come un rifacimento cristiano d'apocalissi giudaiche, e nasce in mezzo ad altri scritti di simil genere, come l'Apocalisse di Pietro (27), ne sono prove manifeste. 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'autore degli Atti degli Apostoli non son più che una divisione giudaica al pari dei Farisei e dei Sadducei. Tacito stesso che sembra talora distinguere i cristiani dai giudei (Ann. XV, 44) altrove 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 merito imperituro del Baur e della scuola storica di Tubinga l'averne poste in luce le tendenze e il valore nella storia della chiesa. Poichè se anche col Ritschl, e recentemente coll'Harnack (28), si voglia ammettere che già nel secondo secolo il cristianesimo giudaico avesse perduta tutta la sua importanza, e che scarsamente contribuì alla formazione storica del dogma e della chiesa, convien riconoscere a ogni modo che tale è la forma primitiva in cui si è attuato nella storia il cristianesimo. Ond'è che nella storia delle origini sue questo presenta come un doppio ritmo. Da un lato un progressivo organizzarsi di elementi che poi costituirono il sistema dogmatico, e dall'altro un eliminarne via via altri che erano eredità mal dissimulata del giudaismo, o anche d'altre religioni con cui era venuta in contatto la nuova.

Ora il punto che la coscienza cristiana aveva a comune colla coscienza giudaica era principalmente quella specie di prospettiva religiosa della aspettazione messianica. Pei cristiani era bensì aspettazione del ritorno 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 scritto della chiesa anteriore al terzo secolo, le *Recognizioni clementine* (29), « errarono circa la prima venuta del Signore, e questo è il solo dissi- « dio fra essi e noi »; e non vi ha dubbio che questa sia la fedele espressione dello stato della chiesa primitiva. Il germe fecondo di ciò che di universale e di umano diverrà la nuova fede, di quello che Paolo

chiama l'εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, non ha ancora rotta l'invaglia 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 muoverne tutto l'animo; e se può destare ancora un interesse speculativo o teologico, ha perduta 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 dileguata 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 bensì annunciata 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 adempiuta dalla morte, piuttosto anzi incominciava con essa; che il regno di Dio sarebbe stato fondato solo allora ch'egli sarebbe ritornato 31). Questo ritorno prossimo aveva dunque annunciato 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.

Di prove se ne trovano quanti sono i capitoli nel N. Testamento. È come un grido unanime, immenso, come la parola d'ordine che corre da una comunità all'altra della chiesa primitiva. « Il regno del Signore è vicino: ecco ch'egli viene ». « Io vi dico in verità che alcuni di quelli che sono qui presenti non gusteranno la morte primachè non abbian veduto il Figliuolo dell'uomo venire nel suo regno ». Così si esprimono concordemente gli evangelii sinottici, nei quali domina più o men chiara l'intuizione giudeo cristiana (Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luc. 9, 27): « In verità io vi dico che questa generazione (γένος, o questa età) non perirà prima che tutto questo avvenga » (Matth. 24, 34, cfr. 26, 64. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32), e si aggiunge di più « cielo e terra periranno ma non periranno le mie parole ». Quest'epoca viene anzi più precisamente determinata; seguirà cioè alla distruzione di Gerusalemme (Matth. 24, 29. Luc. 21, 20). « Siate longanimi, dice la lettera di Jacopo (5, 8) fortificate i cuori vostri, perchè la venuta

del Signore è vicina ». « È prossima la fine delle cose » (I Petri 4, 7). « Figliuoli, è l'ultima ora, esclama l'autore della così detta prima di Giovanni (I Ioan. 2, 18 e 28 Iud. 14, ss.) ». Ancora un breve tempo, e colui che deve venire verrà e non tarderà ». Così l'autore della lettera agli Ebrei (Hebr. 10, 37 ib., 25) e d'accordo con lui anche gli Atti degli Apostoli (Act. I, 11. III, 20).

Così fervida 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 ancora sul terreno del cristianesimo giudaico primitivo. La speranza in una seconda παρουσία di Cristo è come il centro della dogmatica e della escatologia pauliniana 32). Egli la chiama « avvento » (παρουσία), « rivelazione » (ἀποκάλυψις) o « giorno del Signore » (ἡμέρα τοῦ κυρίου). Per essa tutta la cristianità sarà sollevata al regno di Dio, nello stato di un corpo incorruttibile e quasi spirituale come quello di Cristo risorto. Nè per lui questa seconda apparizione, in cui si compierà la missione redentrice di Cristo, è meno sollecita che per gli altri apostoli. Ei spera, come gli altri, di vivere fino a quel giorno del Signore. « Suonerà la tromba, egli dice I Cor. 15, 52, e i morti risorgeranno incorruttibilmente 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 riserbati fino alla venuta del Signore, non precederemo quelli che dormono; poichè lo stesso signore nel comando, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio scenderà dal cielo; e quelli che son morti in Cristo risorgeranno i primi. Poi noi viventi e superstiti saremo con essi rapiti sulle nubi in aria incontro al Signore ». E così scrive ai Romani. Rom. 13, 11. « È ora che noi ci svegliamo oramai dal sonno, perchè 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, 29. « Questo vi dico, fratelli, che il tempo è abbreviato; acciocchè coloro che hanno moglie sieno 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 echeggia questa voce ansiosa di speranza. Così nella lettera di Barnaba, scritta probabilmente sotto l'impero di Nerva 33). « È prossimo il giorno in cui ogni cosa perirà col male. Prossimo 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-

lude alle cose finali in forma invocativa e di speranza X, 6. « Scenda la grazia e passi questo mondo... Ecco il Signore (*Maranathà*); ora invece come ad un avvenire in cui si ha ferma certezza (c. XVI). Il Pastore 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 concitata espressione è l'Apocalissi giudeo-cristiana che porta il nome di Giovanni, nella quale lo spirito giudaizzante dà la mano al Millanerismo cristiano dei secoli posteriori. La catastrofe ultima vi è annunciata come imminente, con un desiderio affannoso che pare ne voglia sollecitare la venuta. « Beato chi conosce e quelli che ascoltano le parole di questa profezia, e serbano ciò che è scritto in essa; perchè il tempo è vicino » Ap. I, 3. « Ecco, io vengo tosto » (XXII. 7. 10. 12). « Colui che fa testimonianza a queste cose, dice: Sì, vengo tosto. Amen. Vieni, Signore Gesù » (Ib. 17. 20). Che anzi l'ardito veggente non teme di abbandonarsi a predizioni cronologiche. Nei sinottici, nelle epistole, il giorno e l'ora quantunque aspettati come prossimi, non sono poi indicati, poichè 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 sua potenza » 36); ma l'Apocalisse annunzia che fra quattro anni Gerusalemme, salvo il tempio, sarà occupata dai Romani. Allora la bestia uscirà di nuovo dall'abisso, e l'imperatore Nerone, a cui allude, come è noto oramai, col celebre numero simbolico, con potenza diabolica a capo d'eserciti, apparirà come Anticristo, finchè sia annientato (Apoc. XI, 2-3, XII, 6. 14, XIII, 5). Ora poichè dell'Apocalisse, o almeno del suo nucleo più antico, noi conosciamo la data, cioè la seconda metà dell'a. 68 o i primi del 69, il ritorno di Cristo avrebbe dovuto cadere nell'a. 72, due anni dopo la storica distruzione di Gerusalemme 37).

Tutto questo basta a mostrarvi come viva e ardente fosse l'attesa durante il primo secolo, come stringesse le più lontane comunità della giovane chiesa. Ma codesta strana condizione degli animi, 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, anche 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'infausti presagi. Tutti questi annunzi d'una prossima fine non sorprendevasi oramai, perchè gli avvenimenti parevano ne fossero una mirabile conferma.

Il vasto movimento di reazione religiosa, cominciato già sotto Augusto, 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 del cristianesimo, di cui la critica storica ha potuto rintracciare le sorgenti nei più infimi strati della società pagana, soprattutto per mezzo delle scoperte epigrafiche 38), e s'incontrava colle varie correnti filosofiche greche che, muovendo da fonti diverse, tutte confluivano in questa vasta direzione di pensiero religioso, in quanto tutte 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 politeismo, 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 credenze superstiziose, la fede nei miracoli, nella mantica, negli oracoli, nei sogni. Ond'è che lo Stoicismo, trasportato sul suolo latino si trovava a fronte colle religioni nuove, e Seneca se non di fatto almeno idealmente si riannodava a Paolo; il Neopitagorismo colle sue dottrine demonologiche favoriva la credenza negli ispirati da Dio, come Apollonio di Tiana, negli oracoli d'un Alessandro di Abonoteico, nelle strane teorie d'un Artemidoro, di Plutarco, di Massimo di Tiro e di Apuleio; come un secolo dopo il Neoplatonismo eclettico si confonderà colla teosofia astratta del giudaismo alessandrino.

Vi era dunque una preparazione negli animi in quel conato ardente che veniva su da questo così vario concorrere di cause ad un risveglio religioso, che gli spingeva a sollevarsi dalla realtà della vita, ad aspirare verso uno stato divino oltre di questa; impulso vivace degli animi, che sebbene soffocato spesso dalle antiche forme del culto e dalle ragioni di stato o dal costume, erompeva talora in modi i più opposti, nel suicidio dello stoico come nella sete cristiana del martirio. E come vi era negli animi una disposizione a rinunciare alla vita, così doveva esser tanto più viva la speranza in un prossimo rinnovamento delle cose; questa anzi era uno dei motivi più efficaci di quella. C'era, direi, nell'atmosfera morale come una stanchezza del presente, come un presentimento di

qualche 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 Stoicismo, ritornando ad un'antica dottrina degli Ionici, aveva insegnato la conflagrazione finale delle cose (ἐκπύρωσις). Ma codesta era rimasta come una convinzione teoretica, un dogma filosofico, di cui non si faceva applicazione alle condizioni d'un'età determinata; la stessa conflagrazione delli stoici aveva un significato puramente cosmogonico, giacchè 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'annuncio della vicina vittoria dispongono al sacrificio, sono come il grido d'allarme nella lotta per la fede 39).

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'aspettazioni apocalittiche dei giudei e dei cristiani, perchè le condizioni sociali e religiose disponevano a queste aspirazioni d'un imminente e generale rinnovamento. Quello che i filosofi avevan 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 rendere necessaria, col rinnovarsi del mondo, una redenzione del genere umano. Quando Mario, prelude 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 umana, perchè 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, aiutata forse anche dall'affinità loro coll'idee cosmogoniche persiane che si eran diffuse nell'occidente 40).

Lucrezio aveva annunziata la prossima fine del mondo.

(V. 105 ed. Lachmann) *forsitan, et graviter terrarum motibus ortis omnia conquassari in parvo tempore cernes.*

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 Ecloga IV, seguendo 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 degli Dei, cioè un rigeneratore benedetto 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 Cumaei venit iam carminis aetas:*

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

Iam redit et virgo, redeunt saturnia regna;

Iam nova progenies caelo demittitur alto.

Ma nella scuola stoica era anche più evidente questa tendenza del pensiero, come quella che in ogni cosa scorgeva la provvidenza (πρόνοια), divina tutrice degli uomini. « Quando dunque agli Dei piacerà, come dice Seneca, che cominci il nuovo e sia posto fine all'antico » (Nat. Quaest. III, 28), e sarà venuto il tempo che l'umanità debba esser distrutta per esser rigenerata nell'innocenza, allora avverranno quelle inondazioni universali che dovranno rinnovare 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 distruzione della colpevole umanità, possa uscire in espressioni come questa « *nec erit longa mora exitii* » (Nat. Quaest. 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, è facile pensare come vivo dovesse esserne il desiderio in una società giovane che aveva tutto da aspettare dall'avvenire, com'era la chiesa giudeo-cristiana; specialmente in Roma, dov'essa ricambiava il dispregio in cui era tenuta con altrettanto odio contro lo Stato e l'ordine attuale delle cose. E i fatti pareva

che d'anno in anno congiurassero ad accrescerlo. Dopo la morte di Paolo, ci manca l'aiuto delle sue lettere, e specialmente degli Atti degli Apostoli. Ma Tacito e l'Apocalisse gettano in questa oscurità un raggio di luce viva. Il grande incendio di Roma del 64, era apparso ai cristiani come un segno dell'ira divina e come una grande espiazione. Il concitato quadro che ne fa Tacito ci spiega molti tratti dell'Apocalisse, che per questo rispetto può dirsi come il canto dell'incendio di Roma. Il bagliore sinistro di quelle fiamme doveva splendere ancora nell'accesa fantasia di chi compose quattro anni dopo quello scritto giudaico (cf. spec. c. XVIII). Geremia aveva minacciato Babilonia, Ezechiele aveva visto la rovina di Tiro, Gesù aveva predetto la distruzione di Gerusalemme. L'Apocalisse è un inno, e un grido di minaccia e di maledizione sulla rovina di Roma, la Babilonia dell'occidente. Ancora dopo due secoli Tertulliano colla superba disfida d'un incendiario dei nostri giorni, esclama « se noi vogliamo vendicarci, basta una sola notte e qualche fiaccola ». (Ap. 37). Ma più ancora il grande eccidio dei cristiani nell'agosto di quell'anno, che ne fu conseguenza, in cui Nerone, il ^{re}destato istrione imperiale, con una mania feroce arrivata oramai fino al parossismo, credeva di soffocare la nuova fede, sospintovi da ragioni di stato 43), aveva gettata la costernazione negli animi cristiani. Gli scrittori cristiani, soprattutto, oltre l'Apocalisse, Clemente Romano ed Erma mostrano quale sgomento ne avessero provato. Ma era anche per essi una di quelle prove che precedono i sensibili effetti della vendetta divina, e dalle quali gli eletti escivano come da un fuoco purificatore. Uno dei più intimi motivi della coscienza cristiana, appena accennato nel giudaismo, era l'idea che il Messia doveva soffrire (Luc. 24, 26. Act. 17, 3. 26, 23). Ora le chiese, e specialmente quella che era in Roma, che i primi scritti cristiani designano come Babilonia, la fogna di tutti i vizi, il saturnale di tutte le turpitudini, 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 annunziato dai profeti era risorto dalla morte, così la chiesa dopo breve tempo di queste dure prove doveva risorgere, come un regno degli angeli e dei santi nel cielo. Ora questa fede generava la voluttà del martirio. Fra i supplizi di quell'epopea sanguinosa dell'anfiteatro e degli odiosi giuochi nei giardini neroniani, e fra le grida popolari « i cristiani ai leoni » si confortavano a vicenda i morituri con quella ch'era quasi per essi una parola d'ordine « ancora un poco, e quegli che deve venire verrà ». E come ogni

male pareva concentrarsi in quel mostro imperiale, inebbrato di quel battesimo di sangue che assicurò poi la vittoria della nuova fede, così egli doveva apparire come l'anticristo, il seduttore del mondo, e quindi come un segno che era vicino il gran giorno. L'Apocalisse lo raffigura nella Bestia dell'abisso. L'anime delle sue vittime gridavano vendetta, e la conflagrazione 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'ostilità permanente dei giudei contro l'impero era divenuta nelle classi più esaltate una specie di furore e di follia contro tutto quello che contradiceva alla *Thora*, e insieme un sogno perpetuo di presagi 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 ci è così mirabilmente 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 « Esciamo di qui » 44). Tutta questa concitazione doveva scoppiare in una violenta crisi politica. Così la ribellione di Eleazaro e il trionfo dei ribelli eccitando contro di essi gli animi, terminava col produrre i terribili massacri dei giudei che si propagarono 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 scuotere 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 succhio, e le fronde germogliano, voi sapete che l'estate è vicina; così anche voi, quando avrete vedute tutte queste cose, sappiate ch'egli è vicino, è alla porta » (Matt. 24, 32-33). Agli occhi loro quindi i capi degli zeloti che avevano distrutto il sacerdozio 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 Henoch, uscita forse in quei giorni e citata da scrittori cristiani, chiamava « l'ultimo scandalo », era venuto. 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 le si era aggiunta la Spagna, poi i pretoriani di Roma avevano proclamato Galba. Il giorno dopo codesta proclamazione Roma era liberata dal mostro esecrato. 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 esistessero vari Neroni 47), e presso i cristiani trovava credito l'opinione che l'iniquo, per una potenza satanica nascosto in qualche parte, doveva riapparire per sterminare 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 discendenza organica. Uscita da una mente inglese, la teoria darwiniana tendeva piuttosto a porre in rilievo l'azione delle cause esterne, selezione naturale, adattamento all'ambiente. Poichè 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 pensarsi una causa intima della vita, così sentiamo oggi insigni naturalisti contemporanei, specie tedeschi, come il Baer e il Koelliker 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 intime 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 fattori 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.

In quella seconda metà del primo secolo pareva difatti che la terra fosse in preda a convulsioni non meno violente di quelle che agitavano la società umana. *Mundus ipse concutitur*, scrive Seneca (N. Q. VI, 1) *ingens timor... consternatio omnium*. Nell'a. 65 la Campania

era stata devastata da venti turbinosi e da tempeste, Roma da una fiera epidemia, Lione da un terribile incendio (Tac. Ann. XVI, 13 Svet. Nero, 39). Tre anni dopo si erano rinnovati gravi flagelli. Una gran carestia affliggeva Roma, a cui non eran bastati i proventi delle provincie africane (Tac. Ann. XII, 43. Svet. Nero 43). S'eran veduti maligni uccelli svolazzare intorno al Campidoglio; era scoppiata la guerra dei Parti. Le quali sventure anzichè scemare eran cresciute l'anno seguente. Si diceva che la statua della vittoria nel Campidoglio avesse abbandonate le redini della sua biga; che la statua di Cesare, nell'isola Tiberina, si fosse rivolta dall'occidente all'oriente, si eran veduti degli strani parti d'animali; nè mai si era veduta tanta violenza di folgori. A tutti questi segni funesti era seguita una disastrosa inondazione del Tevere in Roma (Tac. Hist. I, 86. Ann. XV, 47). Pareva, in una parola, che sull'impero pesasse una tremenda maledizione.

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 Cuma, l'Averno, l'Acherusia palus, e come aveva ispirato Virgilio, così ci spiega alcuni tratti della letteratura apocalittica. Al giudeo che sbarcava a Pozzuoli per recarsi a Roma 49) questo suolo fumante di vapore solforoso, in un continuo stato eruttivo, che anche negli indigeni generava quel terrore, fecondo allora come sempre di superstizione in questo paese, doveva apparire come una specie d'antinferno. La solfatara non era ella quello « stagno ardente di fuoco e di zolfo » di cui parla il veggente dell'Apocalisse (19, 20; 20, 9; 21, 8)?, o quella vallata sotterranea in occidente, vicino alla « montagna dei metalli in fusione » (il Vesuvio), donde escono acque bollenti e solforose, a cui allude l'Apocalisse così detta di Henoch (c. 67, 4-13)?

Ma questa regione tragica, teatro di tali fenomeni considerati come infernali, era stato anche il teatro delle orgie imperiali da Tiberio a Nerone, il centro di lusso e di piacere pei corrotti figli della Babilonia imperiale. Non sapevano di provocare così sempre più l'ira divina gl'incauti che tripudiavano sull'abisso che ad ora ad ora poteva inghiottirli?

Queste commozioni dei paesi occidentali si erano anche ripercosse nel-

L'Asia minore, che sempre più negli ultimi anni aveva sofferti disastrosi terremoti. Filadelfia, Tralli, Antiochia, poi nell'a. 60 la vallata del Lico, erano state visitate dal terribile flagello. Chi ponga mente al terrore con cui ne parlano gli scrittori pagani, e all'impressione che se ne trova nei poemi sibillini, intende come ne dovesse essere scossa la fervida immaginazione religiosa, oramai invasa da questa che Eraclito chiama *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 prenunziano la tempesta. I fedeli ricordavano un detto del loro maestro « Voi udirete guerre e rumori di guerre; guardate di non turbarvi, perchè conviene che tutto questo avvenga; ma non sarà ancora la fine. Perchè vedrete levarsi nazione contro nazione, regno contro regno. Vi saranno terremoti, pestilenze, 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 luna, il cadere degli astri dal cielo, il mugghiar del mare, lo scorrere fiumi di sangue, la fuga dei popoli, erano gl'indizi precursori della venuta messianica. Vedevano quindi tutto questo nello spavento, e aspettavano fiduciosi.

In tale condizione degli animi, e in mezzo a questo concorso di avvenimenti bisogna vedere l'origine della letteratura apocalittica, come noi la conosciamo specialmente dalla più recente e compiuta, che porta il nome di Giovanni. Sia essa 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 generata o almeno favorita l'opinione di molti che Nerone, incarnazione satanica, poco dopo la sua morte apparente, doveva riapparire come l'ultima maledizione. Un fatto strano narratoci da Tacito (Hist. II, 8), parve confermarla. Sulla fine del 68 nelle provincie d'Acaia e d'Asia era apparso un falso Nerone. Era uno schiavo del Ponto, o come altri dicevano, un liberto d'Italia, simigliantissimo a Nerone, esperto come lui nella cetra e nel canto. Questo Nerone redivivo aveva raccolti disertori, con grandi promesse; gettato da una tempesta sopra un'isola delle Cicladi, ne aveva fatto il centro delle sue rapine e uccisioni. Il terrore destato da quel nome esecrato, cresceva sempre più: mentre qua e là sorgevano dei neroniani che ne

rialzavano le statue, e forse anche ne imponevano ai cristiani l'adorazione. L'Apocalisse, uscita sul principio del 69, comunque si pensi intorno alla composizione sua, è l'eco di codesto terrore dei cristiani, già commossi da tanti flagelli, alla vigilia della riapparizione dell'anticristo, e insieme la promessa minacciosa di « ciò che deve avvenire tra poco » (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει Ap. I, 1; 22, 6).

Ma l'anno appresso un grande fatto cominciò ad operare quello che doveva del resto naturalmente fare il tempo, che Simonide chiama il dio pacificatore, cioè l'attenuarsi di codeste aspettative messianiche; voglio dire la grande distruzione di Gerusalemme dell'a. 70. Le voci divine che si era creduto di sentire nel tempio « esciamo di qui » avevan 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 smentite. Ora, se la distruzione di Gerusalemme e del tempio aveva colpito a morte il giudaismo, anche i cristiani ne avevan risentito allora una forte scossa. Certo Tito non aveva colto il vero credendo, se Tacito è esatto nel riferirlo (50), 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'umanità.

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 pareva che Dio avesse abbandonato il suo popolo? come sperare che Gesù avrebbe riedificata Gerusalemme e il tempio, se ora non eran più che un mucchio di rovine fumanti?—Già i segni di questo rallentarsi della fede in quel fatto si eran visti anche prima. Paolo stesso sembra che verso 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 cogli altri alla riapparizione di Cristo. (Philip. I 24) 51). Questa sfiducia è più chiara, fra le lettere pastorali, 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 serpeggiare nella chiesa il dubbio e la sfiducia 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 schernitori... e diranno. Dov'è la promessa del suo avvenimento?... Questo solo non vi sia nascosto, o dilette, 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. Poichè 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'evangelio si era estesa anche ai non giudei; e la rapida diffusione della fede nuova fra i gentili, nonostante le opposizioni mosse dal partito dei conservatori giudeo-cristiani, specie di Gerusalemme, alla predicazione così feconda e ardente di Paolo, era un fatto troppo eloquente perchè se ne potesse negare l'importanza. Presumere che dei precetti e istituti giudaici nulla dovesse mutarsi, e che la salute non potesse conseguirsi che per via del puntuale adempimento della Thora e del cerimoniale giudaico e insieme dirsi cristiani, era rinnegare tutto quello che aveva di più vivente, di più fecondo, di più umano la nuova fede, era precluderle la via a divenire religione del mondo. Col crescente concorso degl'incirconcisi nella nuova chiesa si veniva rafforzando 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 annunciata dalla tradizione giudaica, cioè in una forma sensibile, e come restaurazione d'Israele. Non era certo il regno temporale dei giudei che si doveva rimpiangere. 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 nascere 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 infido, 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 per i nostri peccati (Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) sottentrava 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 poichè il vaticinato dai profeti era già apparso, ed aveva compiuta la missione sua (Ib.). Così il fatto della propagazione del cristianesimo fra i Gentili gettava una nuova luce sulla missione e sull'opera del maestro, e attenuava o modificava profondamente l'idea d'una sua riapparizione.

Allo stesso effetto cooperava l'interesse gerarchico, che si rivelava sempre più chiaro nella chiesa sulla fine del primo secolo, colla formazione dell'episcopato dapprima, poi col progressivo comporsi della centralità cattolica. La quale, o signori, poggia 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 rannodate coll'idea d'un rinnovamento universale; la chiesa si è fondata all'incontro sempre sulla unità politica, sulla costanza e immutabilità delle sue istituzioni. Finchè era viva quella fede in una vicina catastrofe non si poteva pensare nè alla formazione di una tradizione scritta e di un canone, nè a uno stabile organamento gerarchico della chiesa. Lo spostarsi del centro della vita cristiana dalla Palestina in Roma, e l'imporsi che faceva sempre più, coll'estendersi della cristianità, il bisogno di un ordinamento interno della nuova società religiosa, contribuiva efficacemente ad allontanare via via le aspettative messianiche ed apocalittiche, ed a sostituirvi 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 combattè in tutti i tempi, con grande vigore, tutte le tendenze millenarie 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 gl'interessi mondani si facevan più vivi nella chiesa, il desiderio di quella catastrofe si andava raffreddando, e già alla fine del secondo secolo Tertulliano fa voti *pro mora finis*.

Vi era dunque una doppia ragione, ideale e politica, che mirava a sottrarre sempre più forza a quel primo slancio di speranze messianiche; e nel connubio 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 conciliazione del cristianesimo giudaico e pagano, secondo l'idea del Baur e della scuola di Tubinga, ma soprattutto come dipendente dalla doppia azione, politica dello stato romano, e speculativa della cultura greca, in lotta collo spirito e colle forme giudaiche. I documenti più antichi ce ne fanno fede, se interrogati coll'occhio sereno della critica storica. Sebbene 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 tutto fa credere che la comunità romana, come le chiese 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 Omilie clementine, due documenti d'origine romana, portano chiara quest'impronta giudeo-cristiana. Nè diversa tendenza scopriamo in Giustino il Martire, che visse 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 cristianesimo, si 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 nemmeno gli *Atti degli Apostoli*, nè le lettere pseudo-ignaziane, dove mentre così aspramente è rigettato il giudaismo 54), l'epi-

scopato nella gerarchia ecclesiastica si è già stabilmente fissato. Date queste premesse, e coi contatti sempre maggiori del cristianesimo 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. Codesta profonda trasformazione è già avvenuta nel secondo secolo, e lo scritto dove campeggia codesta 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'edifica 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 nè a Gerusalemme, nè su questa montagna; i veri fedeli adoreranno il Padre in spirito e verità ». (Joan. 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, pel quale, come vedemmo, l'attesa del Messia era un articolo di fede, durante il primo secolo noi ritroviamo quello sforzo per giustificare l'indugio messianico che noi incontrammo nella così detta 2ª lettera di Pietro, quando il partito farisaico si separò dai fanatici ribelli. E già prima della distruzione 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 baleno delle credenze farisaiche, e del giudaismo apocalittico. Ieschoua, dolendosi col profeta Elia perchè il Messia l'aveva ingannato, dicendogli: verrò oggi, e non era venuto; — Nò, replica il profeta, non ha punto mentito. Egli ha voluto significare: io verrò oggi se voi obbedirete alla legge di Dio (*Mischna*, *Sanhédrin*, 98).

Lo stesso spirito che aveva riformata l'antica tradizione giudaica, aveva condotta la coscienza cristiana dalla forma giudeo-cristiana del primitivo cristianesimo, all'universalità politica e ideale della chiesa. Ma come accanto al vigoroso germoglio era naturale che il vecchio tronco giudaico dovesse dare ad ora ad ora segni di vita, così

uno di questi doveva essere il rifiorire delle speranze messianiche nella forma concreta e sensibile venuta dalla tradizione giudaica. Il Chiliasmo o il Millenarismo 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 Millenarismo 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 escatologia cristiana, ha ricevuto nella letteratura cristiana la sua più chiara espressione nell'Apocalisse, ma aveva chechè nè dica l'Hilgenfeld, i suoi presupposti nel giudaismo. Poichè era una necessità psicologica che quando l'idea giudaica del Messia s'era attuata nel cristianesimo, anche la credenza chiliastica penetrasse nella coscienza cristiana e vi si combinasse colle speranze nella seconda venuta di Cristo. Noi lo possiamo vedere principalmente nella 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, ss); gli altri morti non risusciteranno se non compiuto il millennio, e vinte che saranno le potenze sataniche e maligne, che relegate nell'abisso durante i mille anni, saranno sciolte dopo quella prigionia millenaria. Il cap. XX dell'Apocalisse così nel suo fondo giudaico, come in quelle che il Vischer reputa interpolazioni cristiane, porta chiara questa idea d'un regno dei mille anni collegata con quella d'una doppia resurrezione dei morti; imperocchè il regno millenario empie lo spazio fra la prima e la finale resurrezione.

Ora questa idea d'una prima resurrezione parziale dei santi aveva la sua ragione storica in tutto quel faticoso e incoerente processo ideale con cui il popolo d'Israele aveva formate le sue idee sull'altra vita. L'idea dell'immortalità, straniera dapprima alla coscienza giudaica e portato proprio della filosofia ellenica, non vi si fa via se non per dar valore al fatto del martirio. Una chiara affermazione della vita eterna non s'incontra difatti se non nel secondo dei Maccabei (II Macch., 7, 36), dove i sette giovani martiri si mostran certi della loro resurrezione, negando invece che Antioco possa risorgere. Anche Tacito 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 svani, dinanzi alla ostinata 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 rinnovamento totale e prossimo del genere umano. Ma lasciando questo da parte, è certo che il regno messianico ci è rappresentato anche nella prima letteratura cristiana secondo le forme proprie della coscienza giudaica, cioè come un regno terreno, colla sua sede in Gerusalemme, che deve 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 (55); ed era frutto d'una esègesi materiale, ispirata dalla necessità di conciliare le predizioni secondo le quali il regno di Dio sarebbe durato nei secoli dei secoli, coll'altre 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 *azars* del Parsismo. I Giudei, ben prima dell'era cristiana avevano accolta con molte idee zoroastriche, anche la tendenza a fissare le età del mondo, a contare i periodi della vita universale per millenni, e a immaginare 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 tenebre, 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 germe lontano nel Brahmanismo, nel quale la vita del mondo è rappresentato 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) 57) ci fanno intendere come già antica dovesse essere la tendenza a interpretare i sei giorni della creazione come sei mila anni. Combinando l'*escaemeron* della Genesi coll'idea espressa nei Salmi, 89, 4 e 83, 10, cioè che un giorno di Dio vale mille anni, si poteva giungere, per un facile passaggio, all'altra che pur le sorti del mondo si debbano chiudere nel periodo di sei millenni, e che a quel modo che Dio si riposò il settimo giorno, così « quando verrà il suo figlio, porrà fine al tempo dell'iniquità e giudicherà gli empi, e muterà il sole, la luna e le stelle, allora riposerà nel settimo giorno (Barn. Ep. 15). 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 ancora che si disegni con tratti sicuri l'idea dell'attuazione spirituale del regno di Dio nella chiesa, va accogliendo e trasformando forme e motivi del giudaismo, codesta idea del regno millenario s'accompagna coll'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 ispiratore della cristianità. I millenari dal secondo al quinto secolo, se poterono trovare qualche appiglio all'idee loro in una fallace interpretazione d'Isaia, d'Ezechiele, soprattutto s'ispirarono all'Apocalisse 58). Anche Paolo nella prima ai Corinti aveva ammessa tra l'apparizione (*παρουσία*) del Signore e la 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 la fine del mondo (*εἶτα τὸ τέλος*) (I Cor. 15, 23 ss. cf. I Thess. 4, 17). Ma si distaccava dall'intuizione che domina nell'Apocalisse principalmente per ciò, che in questo periodo del regno di Cristo saranno, secondo Paolo, combattute e vinte le potenze sataniche, mentre l'autore dell'Apocalisse lo descrive come un regno di beatitudine e di pace, nel quale 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, perchè mentre nell'Apocalisse è ancora l'idea giudaica del regno messianico, come un regno di gloria e di pace, colorita cristianamente, in Paolo si disegna l'idea cristiana del regno di Dio 59). Alla gnosi cristiana dell'apostolo dei gen-

tili repugnava questo resto del Messianismo giudaico, poichè l'idea della presenza continua di Cristo nella comunità dei credenti su cui si fonda la coscienza storica della chiesa, preparata nella dogmatica pauliniana, era inconciliabile coll'idea millenaria, che all'incontro suppone un intervento 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 autentico giudaismo, e durò ancora vigorosa nel secondo secolo, accanto alla cristologia ebionitica, 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 escatologia cristiana, tiene il campo per tutto quel periodo in cui non si è fatta ancora via la idea platonica d'una vita immortale, che ancora dagli apologeti del secondo secolo, e soprattutto da Giustino e da Taziano, è accolta con grandi difficoltà e limitazioni; poichè l'idea dell'immortalità, dovuta ai contatti del cristianesimo colla filosofia ellenica, si fissa via via che decresce la speranza apocalittica in un rinnovamento sensibile del mondo. Onde l'idea millenaria che è comune alle sette eretiche primitive, come alle più alte autorità della chiesa, nell'uno e nell'altro campo si collega sempre più o meno colle tendenze giudaiche. Quindi è che la gnosi giudaico-alesandrina ci presenta questa intuizione millenaria dapprima nel precursore dell'Ebionismo, in Cerinto, a cui l'attribuisce Caio vescovo di Roma, insieme a dottrine cristologiche che sono nei loro tratti essenziali giudaiche 60). Ma soprattutto, e nella sua forma più materiale e letterale, il Millenarismo, era una dottrina degli Ebioniti. 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 a Israele, un'abbondanza inesauribile d'oro d'argento e di piaceri sensibili 61). Nella pittura di questa beatitudine paradisiaca precedente all'ultima catastrofe, la fantasia cristiana non cede alla giudaica, quantunque ne prenda in prestito i motivi e le forme. « Judaei et nostri semiudaei qui auream atque gemmatam de caelo exspectant Jerusalem, haec in mille annorum regno futura contendunt » dice Girolamo. Così non meno degli Ebioniti, Papia d'Jerapoli, alla metà del secondo secolo, ricollegandosi anch'esso a Giovanni, si compiace di descrivere la mostruosa fecondità della natura nel regno millenario, la squisita dolcezza dei vini promessi da Gesù nell'ultima cena 62). E così tratti

d'intuizioni chiliastiche troviamo in scritture contemporanee come nella Dottrina dei dodici Apostoli, che nell'ultimo capitolo, appartenente ad uno antico scritto giudaico « le due vie », porta assai chiara la dottrina di una risurrezione parziale dei santi 63), nel Pastore d'Erma e nei libri sibillini, che se non il nome contengono l'idea, frammista a immagini pagane dell'idillio dell'età dell'oro. La troviamo poi apertamente professata da Nepote (Euseb. VII, 24), da Giustino il Martire, il quale, in opposizione agli gnostici, considera questa fede in una Gerusalemme millenaria come parte essenziale della dottrina cristiana (Dial. c. Tryph. c. 80-81), da Ireneo che la difende colla tradizione apostolica (Adv. Haer. V, 33 Euseb. Hist. Ec. III, 39), da Tertulliano che la sostiene dal punto di vista del Montanismo (Contra Marc. III, 24). Era dunque una credenza così diffusa nella chiesa primitiva che anche più tardi lascia tracce di sé in Metodio, in Lattanzio (che calcola a sei mila gli anni assegnati al mondo) (Inst. VII, 25 Migne, Patrolog. Lat. VI col. 811), in Agostino, che dapprima l'abbraccia nel suo significato più spirituale, e quasi in Girolamo stesso, che sebbene rifiuti il millenarismo sensibile degli Ebioniti e dei giudaizzanti, confessa di non poterlo condannare « *quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt* » (De vir. ill., 18).

Contuttociò non si deve consentire al Ritschl 64) che l'idea millenaria appartenga nell'origine sua del pari al cristianesimo giudaico come al cristianesimo gentile, solo perchè l'incontriamo in uno scritto anti-giudaico come la lettera di Barnaba. Questo non può far meraviglia, perchè 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 Cerinto, nello stesso Papia, e molto più negli Ebioniti pel suo colorito e per le sue forme, colla tradizione giudaica. Onde quando più tardi la chiesa condannerà il Montanismo colle sue dottrine millenarie, non farà che rifiutare implicitamente il suo passato giudeo cristiano, eliminando da sé questo elemento che portava assai chiaro il segno 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 predicazione pauliniana, conservassero nel secondo secolo caratteri e tendenze giudaiche, risulta da

molti segni, e basterebbe a provarlo la questione sulla Pasqua e i Quartodecimani, e il grande credito che v'ebbe la dottrina ebionitica 65). È naturale quindi che al risveglio millenario del secondo secolo si collegi 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 troppe e troppo autorevoli testimonianze del secondo secolo, perchè abbia fondamento il dubbio sollevato da alcuni critici moderni (Keim, Scholten). In Efeso 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. Giustino, 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'avevano accolta, dimostrando così che il millenarismo era una credenza universale delle chiese dell'Asia minore 67).

Ma quanto era viva la tendenza millenaria nelle chiese asiatiche, altrettanto ne era alieno lo spirito positivo e gerarchico della chiesa di Roma. Come in questa si erano per l'innanzi attenuate le speranze messianiche delle comunità primitive, così da essa mosse la più viva opposizione contro il millenarismo. Onde è che anche nel periodo di reazione della chiesa romana contro la gnosi pagana di Marcione, durante il così detto periodo di Vittore, quale appare nelle Omilie elementine, mentre vi è un ritorno in molti punti all'antico Ebionismo, non vi è traccia di dottrine millenarie. Il carattere di sobrietà riflessiva, nel quale lo Schwegler trova la ragione di questa assenza del millenarismo nelle Omilie elementine, ha soprattutto la sua ragione nella loro origine romana; oltrechè questo scritto, dove troviamo del resto una forma di cristianesimo giudaico assai moderato, non era l'espressione d'una tendenza comune a tutta la chiesa contemporanea, ma probabilmente solo di un partito 68). Oramai l'idea millenaria, intimamente connessa con quella del secondo avvento (παρουσία) di Cristo, si trova in contrasto col nuovo avviamento dogmatico della chiesa. Il centro di gravità della coscienza religiosa, a così dire, non è più nell'avvenire, ma nel passato; non è più un moto di speranza, ma un moto di riflessione, 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 omnia nos iuxta apostolum*

Paulum in primo salvatoris interpretamur adventu, Judaei autem et nostri Judaizantes (nostri Ἰουδαῖοι) ad secundum referunt. Tanto più poi doveva farsi 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 cogli impulsi vivaci verso una riforma della gerarchia e della disciplina ecclesiastica. Tale fu appunto il 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, poichè l'idea millenaria era una naturale conseguenza del concetto fondamentale nell'eresia dei così detti catafrigi.

Il Montanismo difatti era per la chiesa il nemico opposto dello Gnosticismo; l'uno e l'altro si aggiravano intorno a un problema di natura universale, ma dove la Gnosi ricercava l'origine prima delle cose, il Montanismo si aggirava 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 discostando dalla severità primitiva mano a mano che la pietà ardente dei primi giorni, ravvivata dalla fede in una prossima apparizione, s'era illanguidita. Il desiderio del martirio, la tendenza al celibato, conseguenze d'una tal fede, scemavano sempre più, mentre il contrasto fra la chiesa cristiana e il mondo pagano si faceva ogni giorno minore, e la chiesa anzi prendeva 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 avevan formato il fondo del cristianesimo nascente riapparissero ad ora ad ora, in mezzo a questo generale rilassamento, e con quella esaltazione fanatica che è propria di chi prosegue un ideale a cui le condizioni mutate dei tempi si mostrano avverse. Già il Pastore d'Erma, precursore del Montanismo, aveva lamentata la profonda degenerazione nella chiesa, e le 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 cattolicesimo che già si formava, solo nel Montanismo frigio (70). Ora codesta nuova profezia non era certo una reazione nel puro senso ebionitico e giudaico,

come ha creduto lo Schweigler; la forma di essa rivela molti tratti degli antichi culti estatici di Cibele, la *Magna mater Idaea*, l'orgia baccico e caribantico della religione naturale della Frigia, il fatto stesso che i montanisti consideravano la città di Pepuza (e Tymion) come la loro Gerusalemme celeste (Epiph. 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 estatico che dà la forma alla nuova profezia, e l'aspettazione del prossimo regno millenario con al centro la città di Pepuza. Ora contro lo sviluppo storico e politico della chiesa, che sempre più fidente in un lungo avvenire dinanzi a sè, mirava ad organizzarsi e a prendere stabile forma, si dirigeva codesta 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 questa fede aveva la sua ragione il rigorismo e l'asceti nei precetti morali, dell'astinenza, del celibato, del dispregio d'ogni bene mondano, e dell'amor del martirio. A che prò darsi ai piaceri, a che il connubio se è imminente il giudizio finale? E come condizione della fede millenaria la credenza in una nuova rivelazione, nel dono della profezia, della glossolalia e dei charismi spirituali, nella superiorità della chiesa ch'essi chiamavano pneumatica, sulla così detta chiesa psichica. La profetessa Massimilla che, con Prisca (o Priscilla), apparisce accanto a Montano come fautrice di questo moto profetico, andava dicendo di se « μετ' ἐμὲ προφητῆς οὐκ ἔστι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια », e aveva profetato guerre e sollevazioni che prenunziavano la fine (71). Gli esaltati narravano che per quaranta giorni si era veduta nel cielo della Giudea una città che svaniva tosto ch'è si appressava. Ciascuno s'immaginava le delizie che avrebbe goduto in quel soggiorno celeste, in ricambio di ciò che avevano sacrificato quaggiù (Tertull. adv. Marc. III. 24). Nè diversa intuizione domina negli scritti di Tertulliano, convertito al Montanismo (72), sebbene vi manchi il colorito locale del Montanismo frigio, e soprattutto vi si veda lo sforzo di dare una interpretazione spirituale del regno millenario, e di distaccarsi così dalla rozza rappresentazione giudaica. Così il millenarismo dei montanisti porta il carattere di trascendenza che è così proprio della loro dottrina. Il regno millenario non è un risultato dello sviluppo storico, uno stato in cui il mondo si mostri nella pienezza delle sue potenze, ma come un trapiantarvisi dal di fuori della *eccle-*

sia *in coelis*, come un'interruzione violenta, ed anzi la fine della storia. La resistenza della chiesa ortodossa e dell'episcopato era perciò naturale; la libertà dell'ispirazione profetica era per essa una grave minaccia; il rigorismo ribelle e implacabile, il fanatismo indisciplinato era allora, come sempre, il suo più fiero nemico, perchè 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 andrà a perdersi 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 Paracleto; poichè 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). E nuova era difatti la dottrina, che è come il centro del Montanismo, (Schwegler, op. cit. p. 15 s.), che la pienezza dello Spirito santo non sia avvenuto nè in Cristo, nè negli apostoli, ma solo in Montano e nelle compagne sue (Tertul. de praescr. 52). Lo scisma non stava tanto nell'opporre la rivelazione del Paracleto 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 *novissima lex* del Paracleto avrebbe annullato Paolo e Cristo medesimo (De monogam. 14). La legge e i Profeti debbon esser considerati come l'infanzia della rivelazione, l'evangelio ne rappresenta la giovinezza, il Paracleto è il periodo della maturità virile (De virgin. 1). Questa sostituzione della fede nel Paracleto alla rivelazione precedente, nella quale stava principalmente la rottura fra il Montanismo e la chiesa (come confessa Tertulliano stesso, adv. Prax, 1), si collegava intimamente all'opinione millenaria, perchè il regno del Paracleto 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, com'era naturale, una lotta viva colla nuova profezia, che mentre voleva restaurare il cristianesimo primitivo, in fondo riusciva a negarlo, e nell'uno e nell'altro rispetto comprometteva la disciplina, la costituzione, e l'au-

torità della chiesa. La comunità romana, dapprima, come vedemmo, giudaizzante, si era andata via via modificando, forse per l'effetto della eresia di Marcione, 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 Polycrate in Euseb. V, 24); ma contro il Montanismo sulla fine del secondo secolo, si dirigeva tutta una serie d'apologisti da Prassea e da Claudio Apollinare fino al papa Sotero. Uno fra costoro, il vescovo romano Caio, prese, come sembra, di mira l'idea millenaria della profezia catfrigia, come quella che apertamente contrastava colla tendenza gerarchica della chiesa, e negava le condizioni storiche della sua esistenza (74). E poichè i montanisti avevan congiunta la dottrina del Paracleto, (qual'è già nel quarto evangelio) colla dottrina chiliastica dell'Apocalisse di Giovanni, è naturale che nella chiesa ortodossa si formasse una corrente contraria agli scritti giovaniti. Caio negava l'autenticità dell'Apocalisse, considerandola come una falsificazione sotto quel nome apostolico dello gnostico Cerinto (Euseb. Hist. Eccl. III, 28, 2. cfr. VII, 25, 2); più tardi Dionisio alessandrino riferisce l'opinione d'alcuni, con cui egli consente, secondo i quali l'Apocalisse non sarebbe opera d'un apostolo, nè d'un personaggio della Chiesa (Euseb. VII, 25 2-3). Un'eresia più recente dei così detti *Alogi* estenderà il dubbio agli altri scritti di Giovanni, e gli considererà come opera di Cerinto (Epiphani. Haer. LI, 3. Philastr. Haer. 71). L'avversione contro gli scritti apocalittici si propagava sempre più nella chiesa, e come nel concilio di Laodicea l'Apocalisse fu tacitamente esclusa dal canone, così anche il Pastore d'Erma verrà da alcuno riprovato (Tertull. de pud. 10, 20). Oramai le tendenze e gl'interessi pratici mondani avevano guadagnato terreno nella Chiesa, la quale già alla metà del secondo secolo mirava a far sentire ai pagani ch'essa non era più ribelle allo stato, come nei primi tempi, che non ne invocava la distruzione, ma che anzi nel suo seno si levavano preghiere per gl'imperatori e per la salute dell'impero. Tertulliano (a cui male in questo rispetto si applicherebbe come fa il Ranke il γένει' οὗτος ἐστὶν di Pindaro) prima ancora di volgersi al Montanismo scriveva (Apolog. c. 39) 75) *Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*.

Il trionfo della gerarchia ecclesiastica non poteva mancare; perchè troppi interessi cospiravano contro al fanatismo rigorista di questi *ebberi*

di Dio. Quello che aveva fatto la chiesa di Roma in difesa della disciplina e dell'autorità, lo fece nel rispetto dogmatico ed ideale Origene, combattendo l'aspettazione d'una venuta sensibile (De Princip. II, 14, 2. Contra Cels. 4, 22) 76). E come al padre alessandrino repugnava l'interpretazione letterale del Chiliasmo, così tra i suoi discepoli, Dionisio d'Alessandria, deciso oppositore del millenarismo, combattè contro il vescovo egiziano Nepote (Euseb. H. E. VII, 24). Il Montanismo, d'allora in poi, perde ogni sua importanza nella storia. Gli elementi del passato che racchiudeva avevano soffocato anche il germe nuovo, la dottrina del Paraclete, che fruttificherà molti secoli dopo. Confuso con altre sette di simile tendenza, specialmente coi Novaziani, e in parte coi Sabelliniani, e nello stato di democrazia cristiana, continua, soprattutto nell'Asia minore, a dar segni di vita fino entro il VI secolo, nel qual tempo le leggi sulle eresie di Onorio, di Teodosio, di Giustiniano (Cod. Lib. I, Tit. 5. L. 18-21) ci danno come l'ultimo segno della sua esistenza 77).

Nè diverse sorti poteva correre l'idea millenaria, la quale va sempre più cadendo in discredito, almeno nella sua forma antica, sebbene qualche seguace dell'antico Chiliasmo si facesse sentire ancora in Oriente, 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 sciagure della società romana e nei mali dei tempi il segno che il mondo oramai volgesse a rovina. Quella idea era venuta dall'Apocalisse, la quale aveva predetta la rovina della città dai sette colli e dai sette re. Col volger dei tempi, col decader dell'impero e colle 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 vibrante parole la catastrofe imminente del mondo 79); nè si stanca mai di ripetere 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 Nicea 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 sofferenze. Via via che la chiesa vittoriosa trovava le condizioni della sua vita nel mondo, si faceva sempre più largo l'idea che il regno millenario fosse già venuto col cristianesimo, e la chiesa ne fosse la sede. Questa nuova intuizione cristiana, che faceva della chiesa il regno di Dio in terra, aveva trovata la sua più 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 sopite opinioni chiliastiche alla fine del primo millennio dopo l'era cristiana. Voi sapete, o Signori, che la critica ha oggi tolto gran credito all'opinione che l'Europa verso il mille aspettasse con terrore il finimondo; alcuni recenti lavori in Germania, in Francia, e in Italia 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 paurosa, di questo terrore della fine del mondo; ed è fuor di dubbio che in gran parte non abbiamo qui che una leggenda. 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 secolo decimo 81), e s'incontra anche in carte posteriori. Ma se non fu condizione generale degli animi, se non fu dottrina generale della chiesa, certo si udirono uscire in quel torno di tempo dal seno di essa voci che ispiratesi alla Apocalisse, il cui studio non venne mai meno nel Medio Evo, annunziavano prossimo il termine delle cose; specialmente in Francia, dove lo stato della società pareva favorire il ridestarsi di quelle idee. Così Adson, abate di Montier-en-der, che indirizzava nel 954 un libro *de Antichristo* alla regina Gerberga; Bernardo, visionario della Turingia, che pochi anni appresso, annunziava la fine del mondo; e Abbone, abate di Fleury, che nel suo *liber Apologeticus*, scritto intorno al 998, attesta di avere udite nella sua giovinezza delle predicazioni apocalittiche nella chiesa di Parigi. Nè 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 millenario di Cristo è la chiesa, e dopo la venuta di lui è cominciata, com'è credenza di tutto il medio evo, l'ultima età o più propriamente l'ultimo millennio, coll'appressarsi di questo al suo termine anche

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 annunci 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, giacchè 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 » (Barn. Ep. 15) 82). Ma questa non poteva essere che una combinazione speculativa di pochi. Nella chiesa cattolica mancavano le condizioni perchè 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 poichè 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 rifiorire 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 passionato contro l'anticristo 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. Lutero 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 apparve 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) « i sogni giudaici » degli Anabattisti d'una prossima rivelazione di Cristo, e dell'edificazione d'una nuova Sion. Fautrici ardenti del millenarismo furono invece le confessioni della chiesa riformata in Inghilterra, in Olanda, e più tardi in America. Natanaele Eliano (1558), alcuni sociniani, e la corrente teosofica tedesca del Weigel e Boehm si nutrono egualmente di spe-

ranze millenarie; e come in Inghilterra i presbiteriani e i *covenanters* del Cromwell, tradussero nella politica l'idee religiose dei millenari (1649) o uomini della quinta Monarchia, contrapponendo ad ogni potere politico l'imminente dominazione di Cristo 84), così i profeti delle Cévennes e del Giuria (1686) cercarono consolazioni ai loro dolori nei calcoli apocalittici; così il Pietismo, ravvivando lo studio e l'interpretazione dell'Apocalisse, come un'anticipazione profetica della vita storica della chiesa, risvegliava le idee millenarie, specie fra i Labadisti dei Paesi Bassi che seppero congiungerle con un ideale monastico d'una vita che si fondava sulla comunanza dei beni e sul lavoro manuale. Nè mancarono nel secolo nostro, dove sembra essiccata la vena dell'ispirazione creatrice di nuovi ideali religiosi, gli echi stanchi del millenarismo. Gli Irvingiani che presero come parola d'ordine della loro Chiesa Apostolica, che il regno della divinità è vicino; i Mormoni, o santi degli ultimi giorni nell'Inghilterra e nell'America che hanno fede nell'edificazione d'una nuova Sion, gli Swedenborgiani o la *New Jerusalem Church* d'America, la così detta *armata della Salute* (Salvation Army) e soprattutto i così detti *avventisti*, che aspettano la seconda venuta di Cristo 85), possono ben dirsi, come i Lazzaretisti del monte Amiata, tanti Millenari sperduti nel secolo decimonono.

Ma al di fuori della tradizione ecclesiastica, nel seno della corrente apocalittica che se ne separò via via, si era già disegnata una nuova forma del millenarismo, nella quale questo andrà a perdersi nel volger dei tempi che annunziava, contro la chiesa, una venuta prossima d'una terza era religiosa del mondo, l'età del Paracleto, e l'avvenimento del Santo Spirito. Codesta idea era già contenuta in germe fino dalle origini del cristianesimo nelle idee madri del suo organismo dogmatico, che, più aperte a svolgimenti ulteriori, racchiudevano come già dato, nei limiti stessi di quel tipo, questa nuova forma o questo nuovo motivo religioso. Era naturale che in altre condizioni, e in un ambiente diverso, questo rudimento d'un organo nuovo dovesse svolgersi, aprendo così nuove vie al sentimento religioso del volgo, sempre fecondo di nuove forme e d'impulsi innovatori. Allorchè la coscienza cristiana aveva convertito le forze sue dall'inquietudine del domani, dall'attesa della nuova venuta al fatto della redenzione e al suo significato ideale come opera divina nel mondo, le si aprivano oramai dinanzi due vie; o riconoscere la perenne efficacia di codesta opera nella presenza per-

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 codeste 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 motivo millenario, doveva o prima o poi avviarsi una corrente mistica esterna e parallela alla grande tradizione ecclesiastica. La teoria dello Spirito Santo, o del *πνεῦμα*, intraveduta da Paolo, e contenuta in germe nella formula battesimale dei sinottici, dominava già nel quarto evangelio. La missione terrena di Gesù non era che una preparazione a questo mistero ineffabile, la rivelazione dello spirito. Il Paracleto è, come il verbo, un mediatore, un consolatore, che fa testimonianza al Figlio ed è mandato da lui, com'egli dal Padre (Joh. XIV, 16, 26: XV, 26). Per lui sarà adempiuta la rivelazione del Verbo, « egli v'insegnerà 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 « V'è utile ch'io me ne vada; imperocchè se io non me ne vo, il consolatore non verrà a voi; ma, se io me ne vo, io ve lo manderò ». Nel cenacolo di Gerusalemme, mentre vi si erano raccolti gli atterriti 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 ortodossa, specialmente in Agostino, colla sua interpretazione delle idee giovanite contribuì a imprimere in esse un moto che le portò fuori del terreno ortodosso, dove non avrebbero potuto avere la loro piena espansione. In Agostino è chiaro lo sforzo di designare l'epoche religiose del Vecchio Testamento, e di contrapporre 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. 36, 24), formano i presupposti su cui si fonderà la dottrina eterodossa d'una nuova era religiosa, l'era dello Spirito Santo.

Già nella Gnosi di Valentino era fatta larga parte allo spirito come terzo principio cosmico dopo il Padre e il Figlio 86). Ma soprattutto quello che doveva cooperare a svolgere questo germe, 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'associava nel moto montanistico, in cui già la trovammo disegnata a chiari tratti; cioè il bisogno d'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 col principio paracletico; due motivi che mentre riconducevano allo spirito primitivo del cristianesimo, miravano a creare un moto progressivo nel seno della chiesa. Il periodo del Paracleto, nella strana filosofia della storia dei Montanisti, segnava il compimento dell'opera di Cristo, e insieme era il vero regno millenario, l'epoca d'una nuova e più perfetta rivelazione. I Macedoniani, che riproducono più tardi questa idea montanistica, chiameranno la nuova età *τρίτη διαθήκη* 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 Origene, che considera lo spirito come una ipostasi divina, e prende poi il suo posto nell'organismo dogmatico nella formula a cui giunse Atanasio, in opposizione ai semiariani seguaci di Macedonio, e ai così detti *Pneumatomachi* 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 esser mossa nel Montanismo l'idea dello spirito o del Paracleto, troviamo più tardi sempre collegata questa idea d'un terzo periodo dello Spirito Santo, così nell'ordine speculativo, come nei moti religiosi. Con una leggera variazione del pensiero che trovammo in Agostino, nel sec. IX Scoto Erigena apre agli spiriti mistici una via che gli condurrà poi all'eresia. Distinguendo l'epoche del mondo in tre grandi pe-

riodi sacerdotali, egli afferma che il primo sacerdozio, quello del vecchio Testamento, non intravide la verità che nelle penombre del mistero; al secondo, del nuovo Testamento, rifulse 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. Joan. 308, ss. Expos. in Dionys. Areop. Jerarch. Eccl. II in Proleg), la comunione dell'anima nel Santo Spirito, la luce della chiesa futura in cui si dissiperanno le ombre della presente. Nè questa chiesa celeste ha sede solo per Scoto Erigena nella vita eterna; ma già nella vita terrena, gli spiriti contemplativi partecipano alla spiritualità della vita celeste (nunc ex parte inchoata in primitiis contemplationis).

Il pensiero di Scoto 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 catara o i *virii spirituales* 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 Catari, 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 catara riproduce, a tanta distanza di secoli, il Montanismo frigio (88), questa preminenza dello Spirito è forse il più evidente. Il *Consolamentum*, che i Catari sostituivano al battesimo cristiano, stava nell'accogliere nell'anima la pienezza del Santo Spirito (89). Così la tendenza mistica riannodava il moto ereticale alle speculazioni filosofiche in questa dottrina comune al medio evo che l'età dello Spirito Santo sia imminente. Onde Américo di Chartres, seguace di Scoto Erigena, nello stesso tempo dell'abbate Gioacchino, e poi David di Dinan professavano una dottrina identica al futuro Evangelio eterno, la teoria dei tre stati, o delle tre leggi; la legge mosaica (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 vigorosa codesta rifioritura del millenarismo antico, è l'ambiente monastico, il silenzio delle celle solitarie e l'ombra dei chiostri. Nel cenobio, immensa officina d'idee mistiche e di torbidi sogni, che prepararono da lungi l'audacie di un Savonarola, di un Bruno, di un Campanella, era naturale che collo spirito di povertà, col dispregio del mondo, si maturassero l'idee paurose dei mil-

lenari, e le anticipazioni apocalittiche. Dapprima sono i monaci basiliani, poi è Gioacchino di Fiore

di spirito profetico dotato

e dopo lui i gioachimiti e tutta la scuola dell'evangelo eterno fino alla fine del sec. XIV che portano al più alto grado l'idea millenaria. E dappertutto dovunque si riproduce la teoria dei tre stati e dell'era nuova, l'età dello Spirito, è facile scoprire l'influenza della chiesa greca, che aveva come portato suo la dottrina dello Spirito Santo e il concetto delle derivazioni (πρροβολή) della terza persona dal Padre e dal Figlio; influenza evidente così in Scoto Erigena come poi nel Gioachinismo che ebbe così grandi contatti col cenobismo Guco (91). La dottrina dello spirito vi s'intreccia colle predizioni apocalittiche. Come ognuna delle persone ha pari efficacia, così la durata dei regni dev'essere eguale; e conosciuto il principio e il corso d'un processo storico si può agevolmente fissarne la fine. Questo pensiero centrale nei libri di Gioacchino lo conduce, per una serie di faticose combinazioni allegoriche (92), a concludere che l'era nuova, cioè il regno dello Spirito, non dovrà molto tardare: Ed anzi era già incominciata, col fondatore del monacato occidentale, San Benedetto. Lo studio ch'egli fa dell'Apocalisse, e la teoria svolta nel libro della Concordia, lo conduce anzi a fissare il termine in cui comincia il terzo periodo, cioè nell'a. 1260, e a descrivere questa ultima epoca la cui venuta era prossima come un'era di libertà, perchè *ubi spiritus ibi libertas*, e come un periodo nella storia del mondo in cui alla corruzione del clero secolare succeda la purezza incorrotta degli ordini monastici, e il mondo divenga come un vasto cenobio (93). Ora il Gioachinismo e la dottrina dell'evangelo eterno, che era in aperta contraddizione colla scolastica come quello che al ragionamento deduttivo e al sillogismo sostituiva la intuizione diretta e la comunione intima con Dio, come fu combattuto dalla chiesa e dall'università parigina, così era naturale che dovesse esercitare profonda e duratura efficacia su tutte quelle anime mistiche che vivono d'estasi e di contemplazione, e pongono al di sopra della ragione e della scienza il sentimento e la fede. E poichè questo ideale in cui la beatitudine della vita contemplativa si sposa alla povertà e all'amore sembra attuarsi nella vita monastica, che Gioacchino aveva posta al di sopra d'ogn'altra, non fa meraviglia che in un ordine religioso, l'ordine francescano, trovassero lunga

eco 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, perchè nell'ordine dei minoriti vedevano attuato l'ideale della carità del regno monastico vagheggiato da Giovacchino, quale appariva dalle sue opere autentiche o da tutta la letteratura pseudononima che si era formata secondo lo spirito di lui. E tanto le sciagure 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 di fronte alle nuove esaltazioni del monacato, vero centro del moto apocalittico. Nè le persecuzioni che ebbero a soffrirne i gioachimiti, nè l'esser trascorso il fatale anno 1260 senza la sperata innovazione, posero fine alle esaltate speranze. La fede viva e spontanea ha in sè come una riserva di forze, alla cui espansione bastano i più semplici espedienti. Così spostando il termine dell'ultimo avvenimento, rinnova le idee gioachimite 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 detti degli *Spirituali* e dei *fraticelli* fino a Ubertino da Casale e ad Arnaldo di Villanova, il famoso medico del sec. XIII, che prese viva parte alle polemiche religiose del suo tempo, e sulle orme dei minoriti spirituali e dei beghini, credette fermamente nella prossima 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 Giovacchino di Fiore e via via per tutto il misticismo del moto francescano, dovrebbe poi giungere fino ai nostri giorni, per sentirne l'ultima eco negli strani sogni del profeta d'Arcidosso, e dei poveri Lazzerettisti del Monte Amiata, così finamente studiati da un nostro egregio collega (96); i quali probabilmente ai contatti coll'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 sottentrerà a quella del Padre e a quella del Figlio, e che, preparata dalla dissoluzione intima del cristianesimo a cui assistiamo, esprimerà la coscienza religiosa dell'umanità nell'avvenire. Certo fra la rozza idea del povero folle d'Arcidosso 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'una espansione nuova del Cristianesimo, come una lontana trasformazione appunto di quella idea millenaria che sembrerebbe all'incontro per natura sua 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 vaticinare quale delle forme religiose che accennano a sorgere oggi, specie nelle nazioni germaniche e nella lontana America, possa avere maggiore o minor consistenza storica, maggiore o minore avvenire dinanzi a sè. Se uno spirito irrequieto e curioso si fosse chiesto verso la metà del primo secolo qual'era la religione che doveva sottentrare al paganesimo cadente, molti avrebbero rivolto la loro attenzione ai misteri d'Iside, di Serapide o di Mitra; ma niuno forse avrebbe posto mente a quei miserabili giudei del Trastevere, che sotto Tiberio avevano tumultuato nel nome di un Christus; niuno avrebbe pensato che in quei misteriosi conciliaboli si preparasse la rovina della superba città imperiale, che l'avvenire sarebbe di quel gruppo dispregiato. Nè 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 Guyau chiama, irreligione dell'avvenire, poggia sopra una imperfetta 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, anzichè accennare ad una ispirazione religiosa che s'estingue, paiono piuttosto i sintomi di qualche cosa che si rinnova (98). Poichè il lavoro di demolizione dogmatica e di lotta politica contro la teo.

erazia che dura da più d'un secolo, ed ha certo creata 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, specie fra gli Anglosassoni, abbia piuttosto contribuito a ravvivare il bisogno di conciliare la religione colla ragione critica e scientifica, che a spengere in essi interamente lo spirito di ricostruzione religiosa. Il che ci fa pensare che la critica delle religioni la quale (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 ad altra attività dello spirito umano. Che anzi nella complessa ricchezza e flessibilità ideale della coscienza moderna la funzione religiosa ha la potenza di penetrarne i più riposti moti, e di atteggiarsi con varietà indefinibile nelle forme del pensiero, della vita sociale e dell'arte. Ora questo accompagnare che fa, 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 forse della sua inesauribile natura. Perchè il credere che la luce pura della scienza riesca a sostituire inappellabilmente il calore della fede ed appaghi ogni bisogno del sentimento, è non solo disconoscere i diritti d'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, presa nel più largo e miglior senso della parola, esercita anche sulla stessa coscienza scientifica. Basta a persuadercene 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 nelle quali il fondo 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 leggera, e talora sprezzante 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 le lente ma feconde conqui-

ste della scienza storica in questo nobile campo. Ai primi vorremmo ricordare che un esame serio, coscienzioso, è poi il più gran segno di rispetto che si possa dare alle credenze religiose, ai secondi, pei quali anche la stessa discussione critica e scientifica d'un soggetto religioso è, direbbe un mio collega, per lo meno, cosa di *cattivo gusto*, quello che scriveva un grande pensatore inglese, il Max-Müller 99); nello studio del genere umano non può darsi soggetto che sia di tanta importanza, quanto lo studio delle diverse religioni; poichè le grandi epoche della storia del mondo non sono designate nè dalla distruzione di imperi, nè dalla migrazione delle schiatte. Tutto questo è storia esterna; ma la storia reale, intima dell'uomo è la storia della religione. Finchè anche nel paese nostro non si desterà lo spirito di una ricerca scientifica, serena insieme e severa, sulla natura e sulla storia della religione umana, ci si farà sempre più grave il pericolo, che da ogni parte ci minaccia, d'una reazione illiberale e intollerante, alla quale la noncuranza e l'irrisione della vita religiosa prestaron sempre inconsapevoli le più valide armi. Il disprezzo leggero e l'ironia, o Signori, non vinsero mai nessuna delle grandi cause alla ragione e alla coscienza umana; le vinsero solo le severe e pacifiche conquiste della scienza, la quale si avvanza tranquilla perchè sa la sua forza ed è certa della vittoria; e per questa certezza sua non temè mai nè la ciuta, nè il carcere, nè il rogo.

NOTE

1) Ad es. E. Hartmann, *Moderne Probleme*, Leipzig 1886 p. 134 ss. Curtius, *Alterthum und Gegenwart* 2 Bd. Berlin 1886 p. 346 ss.

2) S. Mill, *System of Logic* II (2. ed.) 1868 Diltthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I, 1883. Wundt, *Logik* II p. 478 ss. 1883.

3) Cfr. su questo punto Chiappelli, *La Cultura storica e il rinnovamento della Filosofia* (Prolusione al corso di Storia della Filosofia nella R. Università di Napoli) Napoli 1887 p. 40 ss.

4) Cfr. lb. p. 42 ss.

5) Paul, *Principien der Sprachgeschichte* 1886, 2 Aufl. Einleit. cfr. Wundt, *Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie* in Philos. Studien. IV, I 1887 p. 7 ss. Sidgwick. *The historical Method*, in Mind. vol. XI, n. 42, 1886, p. 207. Nel parer nostro il Sidgwick attenna troppo l'importanza del metodo storico nella risoluzione dei problemi morali.

6) Cfr. la prolusione citata p. 42 ss.

7) Kerbaker, *La Scienza delle Religioni*, (Discorso inaugurale della R. Università di Napoli) 1882. Sui principi e sul metodo scientifico della scienza delle religioni cfr. anche Réville, *Prolegomènes de l'hist. des Religions* 4 ed. 1886. Thiele, *Manuel d'hist. des Religions* 3 ed. 1885.

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

9) Psalm. II, 2. XX. 7. XXVIII. 8. LXXXIV. 40. CXXXI. 47. CXXXII. 47.

10) Havet, *Le Christianisme et ses orig.* 1878 III. Le Judaïsme p. 342.

11) Cfr. Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, Firenze 1874 spec. p. 80 ss.

12) Renan, *Le Judaïsme et le Christianisme*, conférence Paris 1883 p. 42.

13) Kuenen, *Religion nationale et Religion universelle* 1882 Thiele, *Histoire comparée des anc. religions sémit.* 1882 p. 431 ss. *Manuel d'hist. d. Relig.* trad. par Vernes 1885 p. 127 ss.

14) Su questa letteratura cfr. specialmente Hilgenfeld *Die Jud. Apokalyptik* 1857 *Messias Judaeorum* 1869 e Renan, *L'Antechrist* 1873, p. 358. Stapfer. *La Palestine aux temps de Jésus Chr.* 3 ed. 1885 p. 230 ss. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, Edimburgh 1886. p. 1-200.

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

16) Psal. Salom. II, 1 ss. XVII, 28, 36. ec. Hilgenfeld, *Mess Judaer.* 1869. Havel, Op. cit. III, p. 345 Stapfer Op. cit. 1885 p. 230.

17) Joseph. De Bello Iud. VI, 5, 4. Svet. Vespas. 4, 5. Tac. Hist. V, 13.

18) Joseph. Antiq. Iud. XVIII 5, 4. Epifanio parla d'una setta d'Erodiani cfr. Havel. *Le Christian. et ses orig.* III, p. 133. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums* 1884 p. 99 ss.

19) Sulla quale si veda Renan, *L'Antechrist* 1873, p. 226, ss. Hatch *The Organisation of the Christian Church* (trad. ted. di Harnack) 1883 p. 24 s. Holtzmann, *Die Gütergemeinschaft d. Apostelgesch.* in Strassb. Abhandl. z. Philos 1884 t. 57 ss.

20) Vischer, *Die Offenb. Johannis eine Jud. Apokalypse in christlicher Bearbeitung* in Texte und Untersuchungen zur Altchr. Literat. von Harnack. III, I, 1886. Alla dimostrazione del Vischer hanno aderito l'Harnack e l'Overbeck. cfr. *Theolog. Literatur Zeitung* n. 2, 1887.

21) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1886 I, p. 54 s.

22) Act. III, 20, καὶ ἀποστείλῃ τὸν προεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν.

23) Cfr. Act. II, 22, XI, 26. Euseb. Onomast. ed. Lagarde p. 284. Epiph. Haer. ref. 29, 6, e il nostro scritto nella *Cultura*, 1-15 Sett. 1887, p. 560.

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

25) Schwegler, *Nachapost. Zeitalter* I, 108 ss. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen* I, 1875 p. 244, s.

26) Sul carattere giudaico del Pastore d'Erma, negato dal Ritschl, e ora anche dall'Harnack (*Dogmengesch.* I, 1886 p. 215), rinvio ai miei *Studi d'antica Letteratura Cristiana* 1887 p. 78 ss. e agli autori ivi citati. Cfr. Lechler. *Das Apost. und Nachapost. Zeitalter.* 2 Aufl. 1885 p. 609.

27) Vedine i frammenti in Hilgenfeld, *Novum Testam. extra canonem receptum.* 2 ed. IV, 1884 p. 71-74.

28) Ritschl, *Die Entstehung der allkatholischen Kirche.* 2 Aufl. 1857. A. Harnack, *Lehrb. d. Dogmengesch.* 1886. I, p. 33 ss. L'Harnack, sebbene s'accordi col Ritschl nel diminuire l'importanza storica del Giudeo-Cristianesimo, che secondo lui non è più che una setta particolare e poco numerosa già al tempo di Giustino il Martire (*Dial. cum Thyrph.* 47, *Apol.* I, 53), si discosta dal Ritschl nel valutare l'a-

zione degli elementi del Giudaismo precristiano che operarono nella prima epoca del Cristianesimo. Non all'Essenismo, ma al Fariseismo egli attribuisce grande importanza in questo rispetto: ma soprattutto egli, più ancora che non abbiano fatto altri critici che l'hanno preceduto su questa via (p. e. Havel, *Orig. du Christianisme* IV, 1884), pone in rilievo il Giudaismo ellenico che è come il connubio dello spirito greco colla religione dell'A. Testamento (v. p. 45). Quanto alla forma del cristianesimo primitivo l'Harnack stesso riconosce che era giudeo-cristiana (v. p. 221); salvochè ebbe una vita rapida e una importanza transitoria. Contro questa opinione dell'Harnack, difende ora l'importanza e la persistenza storica del Cristianesimo giudaico l'Hilgenfeld, *Judenthum und Judenchristenthum.* Leipzig 1886. Cfr. Renan, *Le Judaïsme et le Christianisme*, 1883, p. 13 ss.

29) *Recogn. I, 4. Erraverunt Iudaei de primo Domini adventu, et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium.* Notevoli sono le parole di Melitone nell'Apologia presso (Euseb. Hist. Eccl. IV, 26). « Prima d'Augusto il Cristianesimo era fra i Giudei », e Tertulliano Apolog. 21. Epiph. Haeres, 29, 7.

30) Cfr. Zeller, *Das Urchristenthum*, Vorträge 2 Aufl. 1875 I, p. 246 s. Schwegler, *Nachapost. Zeitalter* I, 108 ss.

31) Harnack, *Dogmengesch.* I, 48 ss.

32) Cfr. spec. Pfeiderer, *Der Paulinismus* 1873 p. 256-273. Holsten, *Das Evangelium des Paulus* I, 1880 p. 408 ss. Lechler, *Das Ap. und Nachap. Zeit.* 3 Aufl. 1885 p. 380-393.

33) V. i miei *Studi d'antica letterat. Cristiana* p. 94-104.

34) Ib. p. 104 ss. e sulla Escatologia sulla δδαχά p. 136 s. cfr. Schaff. *The Oldest Church Manual* 1885 p. 75 ss.

35) Ciò soprattutto è vero nella parte che l'Hilgenfeld. *Hermae Pastor recens.* ed. altera 1881. Prolegomena, chiama l'Erma apocalittico. Cfr. anche i miei *Studi*, p. 71 ss.

36) Act. I, 7. Matth. 24, 33, 36, 43-44. I Thess. 5 1-2. Hebr. 10, 25.

37) Sull'età e sul numero allegorico dell'Apocalisse cfr. Schwegler, *Nachap. Zeitalter.* II, 2 cap. Renan, *L'Antechrist.* 1873 p. 380-434. Lechler. *Das Apost. u. nach. ap. Zeit.* 3 Aufl. 1885 p. 446 ss. Holtzmann, *Einleit. in das N. T.* 2 Aufl. 1886 p. 425 ss. Il Voelter, *Die Entstehung der Apokalypse.* 2 Aufl. 1885 p. 75 ss. e il Pawlicki, *Der Ursprung des Christenthums*, 1885 p. 183 ss. negano che col numero 666 sia indicato Nerone, e vi sostituiscono Adriano.

38) Cfr. principalmente, Boissier. *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins* 1887 3 ed. Friedländer. *Darstell. aus Sittengesch. Roms in der Zeit von Au-*

gust n. 3 Bd. 5 Aufl. 1880. Benn. *The Greek Philosophers*. II p. 195-265, 1882.
Harnack, *Dogmengesch.* I, 1886, p. 80-88.

39) Zeller. *Eine Heidnische Apokalypse* in Vortr. u. Abhandl. 3 Sam. 1884 pagina 54 s.

40) Renan. *L'Antechrist*, 1873 p. 470 ss.

41) Svet. Iul., 81. Plutare. Caes. Plin. I, 2, 80.

42) Sull'antico *annus magnus* dei Pitagorici, e noto già in Egitto, a cui Virgilio allude qui col *magnus saeculorum ordo* cfr. Boeckh, *Philolaos*, p. 133 ss. Zeller, *Philos. d. Griech.* I, 4 ed. p. 397.

43) Tacito, Ann. XV, 44 pur disapprovando difatti la severa misura di Nerone, si rallegra delle conseguenze. Svetonio, Nero, 16, la loda senz'altro.

44) Joseph. Bell. Jud. II, 22, 4, VI, 5, 34. Tac. Hist. V, 13.

45) Act. 5, 36, 8, 9-10, 21, 38. Joseph. Ant. XX, 5, 4, VIII, 6. Bell. Jud. II, 13, 5.

VII, 11.

46) Dan. IX, 27. Matth. 24, 15.

47) Cfr. Renan. *L'Antechrist* p. 319 n. 2.

48) Koelliker. *Anatomischer Anzeiger* 14 e 15 Apr. 1887, p. 328, ss.

49) Renan. *L'Antechrist* p. 10, 331 *Saint Paul* p. 113 ss.

50) Tacito presso Sulp. Sever. Hist. II, 30, 6-7.

51) Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 8 ed. 1885 p. 91 cfr. Renan, *Saint Paul* Introd. p. XXIII 1868. Lechler. *Das Ap. und Nachap. Zeitalter*. 3 Aufl. 1885 p. 381.

52) Harnack. *Dogmengeschichte* I, 1886, p. 40 ss. Cfr. Renan, *Conférences d'Angleterre* 1880 p. 101 ss.

53) Sul carattere gindaico, della comunità cristiana di Roma cfr. più diffusamente Baur, *Paulus* p. 368, Schwegler, *Nachap. Zeit.* I, 170. Cfr. II, p. 93. Zeller, *Vorträge u. Abh.* I, 1875 p. 261 ss. Lightfoot, *Epistle to the Philippians* 8 ed. 1885 p. 14 ss. Hilgenfeld, *Zeitschr. für wiss. Theologie* 27 Jahrg. 1884 p. 378, ss.

54) Ad Magnes 40. "Αποποιεῖσθιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν, κ. ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστανται, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν. Cfr. 8. Ad Philadelph. 5.

55) Renan. *L'Antechrist* p. 469.

56) Così l'espressione indeterminata « nel seguito dei tempi » (Ezech. 28, 8), nell'età dei Settanta e nel libro di Daniele significa « alla fine dei tempi », ed è applicata al Messia. Così l'espressione del N. Testamento (p. e. I, Timoth. I) ἐν ὑστέροις χρόνοις

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

57) Joseph. Ant. I, 3, 9 μὴ ζήσασιν ἑξακοσίους ἑνιαυτούς, διὰ τούτων γὰρ ὁ μέγας νικητὴς πληροῦται. Cfr. Just. Dial. cum Tryph. 81, Iren., adv. haer. V, 28, 3.

58) Cfr. Holtzmann und Zöpfel. *Lexicon für Theol. und Kirchenwesen*, 1882 art. *Chiliasmus* e sul millenarismo dei primi secoli Schaff. *The Oldest Church Manual* 1885 p. 75, Gibbon. *Decline and Fall* ecc. London, 1831 c. XV p. 176-77. Renan, *L'Antechrist* p. 470 Roy. *L'An Mille* 1885 p. 38 ss. Ritschl, *Die Entstehung der Altkath. Kirche*, 2 Aufl. p. 59, s.

59) Su queste differenze fra il millenarismo di Paolo e dell'Apocalisse. Cfr. Ritschl. *Entst. d. Altk. Kirche* 2 Aufl. 1857 p. 58 s. e Pfeleiderer. *Der Paulinismus*, 1873 p. 266, ss.

60) V. Mansel. *The Gnostic Heresies*, edited by Lightfoot London 1875 p. 112 ss. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884 p. 411 ss.

61) Per Cerinto vedi le notizie di Caio e Dionisio Alessandrino presso Euseb. III, 28 e VII, 25 Theodor. haer. fab. II, 3. Sul Millenarismo ebionitico Hieronym. Comm. ad Isai. LXVI, 20, ad Zachar. XIV, 18 ad Is. XI, 11. XXXV, fin. XLIX, 14. LX, 1, e gli altri luoghi in Hilgenfeld. *Judenthum und Judenchrist*. 1886 p. 109.

62) Presso Euseb. III, 39. Iren. adv. haer. V, 33. Hieron. De vir. e ill., 18.

63) Cfr. Chiappelli, Studi ecc. p. 118 ss.

64) Ritschl, *Entstehung d. altk. Kirche* p. 60.

65) Cfr. il mio articolo. *La Questione della Pasqua nell'antica Chiesa* nel *Fanfulla della Domen.* N. 45 1887. Quanto all'Ebionismo nell'Asia Epiph. Haer. 30, 18 ὁ Ἐβίων κ. αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσία εἶχε τὸ κήρυγμα.

66) Cerinto in Efeso. Irene Adv. Haer. III, 3-4. (Euseb. IV, 14, 6), che si riferisce all'autorità di Policarpo, discepolo di Giovanni.

67) Iren. Adv. Haer. V, 33 *quemadmodum presbyteri meminerunt qui Ioannem discipulum domini viderunt*.

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

69) Cfr. Belch, *Geschichte des Montanismus*, Leipzig 1883 p. 3.

70) Baur. *Das Christenthum u. die christ. Kirche d. drei ers. Jahrhund.* 2. Aufl. p. 235 e ss. Schwegler. *Der Montanismus* 1841 spec. p. 11 ss. Renan, *Marc-Aurèle*, 1882 p. 207-224. Belch, *Gesch. d. Montan.* 1883, sp. p. 6, ss. Hilgenfeld. *Ketzergesch. d. Urchristenthums* 1884, p. 560-599. Lechler. *Das Ap. und Nachap. Zeit.* 3. Aufl. 1885.

71) Epiph. Haer. 48, 2.

- 72) Noeldecken. *Histor. Zeitschrift*. 1885, N. F. 18 Bd. p. 225. ~~Gf. Noeldecke~~.
- 73) Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchristh.* p. 596 ss.
- 74) Euseb. H. E. III, 28, 34, VI, 20 II, 23. Phot. Cod. 48. Hilgenfeld. *Ketzergeschichte* u. p. 571 s.
- 75) Noeldecken. Op. cit.
- 76) Gieseler. *Kirchengeschichte* I, 168. Schwegler, *Montanismus* p. 305 ss. Renan, *Marc-Aurèle* p. 236, Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria*, London 1886 p. 225.
- 77) Cyprian. *De Mortalitate* c. 2. (Migne, Patrolog. Lat. T. IV, col 184), ad Demetr. c. 3.
- 78) Epiphani. Haer. 77, c. 37. Hieronym, vir. ill. c. 18.
- 79) Gregor. Hom. in Ezech. II, 46 c. 22, in Evang. I, 1, c. 2, I, 4, c. 2. Dial. III, 38. Ep. III, 29, XI, 66 e passim.
- 80) Eicken. *Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi in Jahre 1000* (in Forschungen zur Deutsch. Geschichte. Bd. XIII, 1883, p. 305, ss.). Le Roy. *L'An Mille*, Paris 1885. P. Orsi. *L'Anno Mille* (Rivista Stor. ital. 1887, IV, I, p. 1-56).
- 81) Sulla quale cfr. ora G. Tamassia. *La formula appropinquante fine mundi nei documenti del M. E.* (Nel Filangieri A. XII, n. 5 1887).
- 82) Questo risulta assai chiaro dalle parole di Abbone « *de fine quoque mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adolescentulus audiui; quod statim finito mille annorum numero Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale iudicium succederet* ». Recueil des histor. des Gaules u. X, 332, Roy. Op. cit. p. 56. Orsi Riv. Stor. it. 1887 p. 45.
- 83) Luthers. *Vermischt deut. Schriften herausg von Irmischer*, 1854, vol. LXIII, p. 169, e 158 ss.
- 84) Hume. *History of England* p. 7, 12. « The Millenarians or Fifth Monarchymen required, that government itself should be abolished and all human powers be laid in the dust, in order to pave the way for the domination of Christ, whose second Coming they suddenly expected ».
- 85) Goblet d'Alviella. *L'Evolution religieuse contemporaine* 1884.
- 86) Mansel. *The Gnostic Eresies* p. 166 ss. Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchristenthums*, p. 283.
- 87) Harnack, *Lehrb. d. Dogmeng.* II, 1887 p. 275 ss.
- 88) Schwegler. *Montanismus* u. p. 307 ss. Tocco, *L'Eresia nel Medio Evo*, 1884, p. 406 ss.
- 89) Tocco, Op. cit. p. 95 e ss.

- 90) Vedi i testi in Gieseler *Kirchengeschichte* II, 2, 410. Tocco, *Eresia nel M. E.* p. 414 ss.
- 91) Renan. *Joachim de Flore* (Revue des deux Mondes 1863) Tocco Op. cit. pagina 387 ss.
- 92) Sulle quali v. Tocco p. 329-46, e sul Gioachimismo, oltre il libro del Tocco, cfr. Denifle, *Archiv für Kirchengesch und Litter. des M. A.* I, 1885. E. Gebhart, *Recherches nouvelles sur l'hist. du Joachimisme* in Revue Historique XI, 31 1886 p. 56-73.
- 93) Tocco Op. cit. p. 373, ss.
- 94) *De Periculis noviss. tempor.* c. 8. Ergo nos sumus in ultima aetate huius mundi cfr. Tocco Op. cit. p. p. 456.
- 95) Tocco Op. cit. p. 485, ss. Ehrle, *Petrus Ioannes Olivi seine Leben und seine Schriften*, in Archiv für Litteratur und Kirchengesch, d. Mittelalters I, 1887.
- 96) G. Barzellotti. *David Lazzaretti, i suoi seguaci e la sua leggenda*, Bologna Zanichelli 1885.
- 97) Barzellotti in Nuova Antologia Vol. IX, fasc. 42 1887.
- 98) Goblet d'Alviella. *L'Evolution religieuse contemporaine* Paris 1884. Introd. p. XIII.
- 99) Max-Müller. *Chips of a German Workshop* I, 20 ss.

301/8