

On croit entendre Salomon dire au coupable: « Celui qui cache ses crimes se perdra, mais celui qui s'en *confesse* et s'en retire, obtiendra miséricorde » (1).

Tous les législateurs du monde ont reconnu ces vérités et les ont tournées au profit de l'humanité.

Moïse est à la tête. Il établit dans ses lois une *confession* expresse et même publique (2).

L'antique législateur des Indes a dit: « Plus l'homme qui a commis un péché s'en *confesse* véritablement et volontairement, et plus il se débarrasse de ce péché, comme un serpent de sa vieille peau (3). Les mêmes idées ayant agi de tous côtés et dans tous les temps, on a trouvée la confession chez tous les peuples qui avaient reçu les mystères éleusins. On l'a retrouvée au Perou, chez les Brahmes, chez les Turcs, au Tibet et au Japon (4).

Sur ce point, comme sur tous les autres, qu'a fait le christianisme? Il a révélé l'homme à l'homme; il s'est emparé de ses inclinations, de ses croyances éternelles et universelles; il a mis à découvert ses fondements antiques; il a les débarrassés de toute souillure, de tout mélange étranger; il les a honorés de l'empreinte divine; et sur ces bases *naturelles* il établi sa théorie *supernaturelle* de la pénitence, et de la confession sacramentelle (5).

Anche il Maistre, che in questo punto doveva aver presenti le critiche mosse alle missioni gesuitiche nel Malabar e in Cina, credeva di poter fondare sulla vasta diffusione dei riti della confessione dei peccati una vasta ed ardita teoria. Ma, se non m'inganno, si tratta di un miraggio, e non si può andare oltre una constatazione generica di somiglianza.

A. O.

KARL HEUSSI. — *Der Ursprung des Mönchtums*. — Tübingen, Mohr, 1936 (8.º, pp. XII-308).

È un'opera pregevolissima per il grande equilibrio che la regge, e per un accorgimento storiografico raro. L'autore ha dietro di sé una vasta letteratura sull'argomento (basti ricordare i notevoli contributi del Bousset e del Reitzenstein) e ha da risolvere *in limine primo* complicati problemi filologici circa le fonti e il loro valore. Ma tratta questa parte,

(1) Prov. XXVIII, 13.

(2) Levit. V, 5, 15 et 18; Num. V, 6 et 7.

(3) Il ajoute tout de suite: « Mais si le pécheur veut obtenir une pleine rémission de son péché, qu'il évite surtout la rechute!!! » (Lois de Menou fils de Brahma, dans les *Oeuvres* du chevalier W. Jones, in 4.º, tom. III, chap. XI, n. 64 et 233).

(4) CARLI, *Lettere americane*, tom. I, lett. XIX. — Extrait des voyages d'Effremoff, dans le *Journal du Nord*, Saint-Petersbourg, mai 1807, n. 18, p. 335. — FELLER, *Catéch. philosoph.*, tom: III, n. 501, etc., etc.

(5) J. DE MAISTRE, *Oeuvres II (Du Pape)*, p. 349 ss.

apparentemente arida, in guisa da renderla intelligibile anche ad un lettore profano, il quale può sentire come quelle ricerche semplifichino e pongano su nuove e più salde basi il problema. La chiarezza è il pregio fondamentale dello Heussi.

La questione lungamente dibattuta sulle origini extracristiane o meno dell'ascetismo monastico, se in esso abbiano influito o forme d'ascetismo egiziano (per esempio l'istituto dei *katochoi* di Serapide), o il dualismo orientale o le filosofie pratiche dell'ellenismo, è risolto dallo Heussi con un senso profondo della storia. Non esclude lo Heussi tali nessi, pone anzi in risalto le profonde somiglianze tra il monachismo e la religione di Mani, e mostra come entro il monachismo furono assorbite le esigenze ascetiche non solo del neopitagorismo, ma anche quelle dello stoicismo, e come il manuale d'Epitteto poté essere ridotto ad uso dei monaci.

Ma lo Heussi s'accorge come il problema non si arresti qui, come sia necessario intendere la formazione dell'ascetismo cristiano entro la chiesa, cioè il processo di formazione organica per cui l'ascetismo monastico cristiano ha una sua propria fisionomia e si differenzia dagli altri ascetismi e ha intrinseca una forza che riduce i cosiddetti influssi ad elementi culturali legati secondo un vincolo nuovo, con un nuovo particolare compito. Scorge benissimo l'autore come l'ascetismo esista nella storia cristiana fin dalle origini e sia fin da allora qualcosa di complesso che risale a due diversi motivi ispiratori: a quello escatologico sulla fine imminente del mondo, che svaluta in confronto col regno di Dio ogni realtà terrena; e quello dualistico, che considera il male inerente alla materia e al mondo. Perciò la fuga dal mondo è un motivo iniziale del cristianesimo, anche se si precisa con elementi della cultura dell'età imperiale. Anteriormente alla formazione del monachesimo, nella Chiesa v'è tutta una preformazione ascetica e ne sono massimo documento il marcionitismo e il montanismo, che si distaccano dalla grande Chiesa come vere e proprie chiese monacali, orientate alla perfezione assoluta. Per molti rispetti la possibilità data posteriormente agli asceti di costituirsi in gruppi monacali entro la grande Chiesa evitò nuove secessioni da parte dei rigoristi orientati verso la perfezione ideale. La teoria dell'ascetismo fu nettamente formulata nel III secolo da Origene. L'asceta nella chiesa continuava le funzioni del carismatico della chiesa primitiva, degli apostoli, dei profeti, dei dottori ispirati: i quali in un primo tempo avevano diretto le chiese, poi avevano dovuto cedere il passo alla gerarchia episcopale-presbiterale, ma avevano continuato insieme coi confessori, in quanto uomini specialmente accreditati dallo spirito, ad affiancare la gerarchia della chiesa, fino a preoccuparla. Quando la pace costantiniana chiuse al cristianesimo eroico lo sbocco nel martirio, per esso non rimase altra via che l'ascetismo. Data questa tensione può apparir tardo, secondo lo Heussi, il passo decisivo che distaccò gli asceti dalla comunità e li condusse alla vita di penitenza fuori della vita nel secolo e trasformò gli asceti della comunità in anacoreti. Questo passo, secondo lo Heussi, fu compiuto, anche prima che da Antonio abate, da un asceta non

pienamente ortodosso nel senso posteriore della parola, da Hierakas e dai suoi seguaci, gli Hierakiti. La linea di sviluppo è felicemente delineata, e forse sarebbe stata anche meglio delineata se lo Heussi avesse tenuto presenti le affinità che si possono stabilire tra l'ascetismo escatologico della prmissima chiesa e l'ascetismo dualistico successivo. Un momento dualistico è indubbiamente contenuto anche nella visione del mondo dell'escatologia. Il mondo, che dev'essere sostituito dal mondo nuovo conservato presso Iddio, è indubbiamente un mondo corrotto e radicalmente guasto. Tra le due concezioni vi è un indubbio passaggio, che spiega l'infiltrarsi delle concezioni ascetico-dualistiche. Ma in quanto sia il mondo che trapassa sia il mondo escatologico vengono posti sullo stesso piano, perchè considerati opere successive dello stesso Iddio, la concezione escatologica si arresta ad un limite anteriore al dualismo gnostico-manicaico. Ciò appunto spiega come il cristianesimo sia, secondo la felice definizione dello Heussi, « ein gebrochenes Dualismus », un dualismo rotto; come il mito della redenzione cristiana sia — come esponevo parecchi anni or sono a proposito dell'evangelio giovanneo (1) — mutilo dei presupposti cosmologici intorno all'origine del male, e la chiesa si sia tenacemente opposta alle speculazioni gnostiche che volevano restaurare il significato pieno del riscatto coi miti della prima caduta non tanto nel mondo umano quanto nello stesso mondo divino, nel *Pleroma*. Ciò rende più evidenti i limiti entro cui la chiesa doveva cercare di limitare l'ascetismo, e l'impossibilità per l'indirizzo ascetico di superare la barriera che fin dalle origini l'apostolo Paolo aveva posto all'ascetismo, non escludendo dalla chiesa chi continuava a vivere nel secolo invece di chiudersi in un duro esercizio spirituale. Sono questi i limiti che la chiesa continuerà a difendere contro ogni intemperanza ascetico-monastica. Maria contemplante, si dirà nel linguaggio monastico, aveva scelto la parte migliore, ma non per questo si doveva bandire dalla salute cristiana Marta, che rendeva possibile la contemplazione di Maria.

Un altro punto, su cui forse giovava insistere ancora di più, perchè indubbiamente rappresenta un atteggiamento quasi rivoluzionario rispetto alla precedente tradizione cristiana, è quello del distacco dell'asceta dalla comunità per divenire anacoreta. È un passo gravissimo, quando si abbia presente la fase anteriore e il significato della liturgia della comunità: quando la riunione dei fedeli compiva l'unità dei credenti tra di loro e con lo spirito di Cristo, e con l'eucaristia si manifestava nel mondo la sfera della salute, e i credenti annunciavano ai superi, ai terreni e agli inferi Cristo signore, e, al dir d'Ignazio d'Antiochia, si dissolvevano le opere di Satana per l'arcana potenza della liturgia della chiesa. Per chi abbia presente la suprema importanza che Ignazio dà al culto comune, alla realizzazione in terra della comunità trionfale del Cristo vittorioso su tutte le potenze,

---

(1) Cfr. *La mistica giovannea*, Bari, 1930, cap. I.

al valore alla preghiera comune dell'antica chiesa e all'unità dei credenti, il gesto con cui gli asceti si isolarono per divenire anacoreti acquista una significazione di religiosità individualistica assai superiore a quella che lo Heussi par disposto a concederle. La disperata volontà di salute individuale del monaco anacoreta e la massima « io solo e Dio siamo nel mondo », ci richiama alla mente Martin Lutero e ci fa intendere a quali remotissime radici di vita monacale attingesse l'individualismo del frate sassone, distruttore del monachismo. Questo nuovo orientamento, risolutamente individualistico, della religione cristiana come si compì agli inizi del monachesimo? A parer mio, credo che si debba in parte collegarlo alla diminuita efficacia della liturgia sugli animi in seguito alla formazione di un clero chiuso e al conseguente sfiorire delle primitive credenze eucaristico-escatologiche della chiesa. In seguito, dopo la pace di Costantino, si aggiunse il progressivo trasformarsi del rito eucaristico, da rito celebrativo della comunità e dell'unione della comunità col Cristo, in un vero e proprio rito pubblico, in un surrogato dei sacrifici, con la perpetua ripetizione del sacrificio redentore.

Circa le fonti, lo Heussi analizza la *Vita Antonii* di Atanasio, e giunge alla conclusione che questa vita, pur avendo avuto un'importanza di prim'ordine per il monachesimo successivo, è sopra tutto un'opera agiografica, rappresenta piuttosto un ideale che una realtà storica: sicché del grande anacoreta si può giungere a disegnare solo una pallida ombra, e se ne può misurare la grandezza storica solo dal grande prestigio che ne circondò il nome. Dall' *Historia Monachorum* son ricavati i dati sull'espansione del monachesimo nell'Egitto, e dalle vite di Pacomio, i tratti generali del cenobitismo che fronteggia l'anacoretismo. Lo Heussi poi si sofferma a ricavare i tratti essenziali del primitivo anacoretismo dagli *Apophthegmata Patrum*, raccolti dopo il tramonto dell'anacoretismo eroico, e documento fondamentale del monachismo egiziano di Sketis.

I risultati dello Heussi sono notevoli. Egli esclude l'interpretazione comune, che non trova appoggio vero nelle fonti, circa la reazione rappresentata dal monachesimo all'accessiva mondanizzazione della chiesa dopo Costantino; tale interpretazione, secondo lo Heussi, è un trasferimento arbitrario dell'antitesi di chiesa e pietà, propria del pietismo protestante, nelle vicende del IV secolo. Esclude pure la comune interpretazione del monachesimo come conseguenza del tramonto della civiltà antica e della grande crisi economica. Nessuna difficoltà economica al mondo poteva esser tale da gettare nel terribile ascetismo degli anacoreti, ed il monachesimo non ha in sé nulla di decadente: nell'oriente si accompagna al risveglio nazionale di popoli che si vanno liberando dall'ellenismo e a tale risveglio partecipa attivamente, perchè è sopra tutto movimento di masse fin allora oppresse, le quali, convertendosi al cristianesimo, lo abbracciavano nella forma eroica dell'ascetismo. L'osservazione dello Heussi è notevole anche se rimane pur sempre un certo iato nella sua ricostruzione storica, nella quale l'ascetismo è preparato nella sua forma più piena

da Origene nella temperie dell'alta cultura alessandrina del terzo secolo, e poi fiorisce nel IV secolo tra i *fellah* dell'antica stirpe egizia.

Il mondo spiritualè del primo monachesimo è accuratissimamente studiato sugli *Apophthegmata*: non è affatto unitario, anche se notevolmente ricco di vissute esperienze. A fianco alla concezione arcaica dell'anacoreta come uomo spirituale, che possiede la *gnosis* superna divinizzante (e come tale al monaco continuamente si richiede una *parola* considerata oracolo dello spirito), uomo di già perfetto, abbiamo la tragica battaglia con le tentazioni e coi *pensieri*, che nell'ascetismo si sciolgono da una disciplina che l'anacoreta ignorava, quella dell'uomo operante secondo un fine, e divengono rappresentazioni tentatrici; l'illusione di raggiungere dopo lunghissimi anni di ascesi la perfezione, la pace (*anapausis*), e poi il dubbio che forse è bene, per evitare gl'insidiosi pericoli della sicurezza e dell'orgoglio, continuare a reggere le tentazioni; rappresentazioni grossolane di superstizioni e di utilitarismo orientato alla vita ultramondana ed osservazioni psicologiche di straordinario acume d'introspezione; accenti che fan presentare Pelagio ed accenti quasi agostiniani. E poi la lotta disperata per raggiungere l'assunto impossibile di essere nel mondo completamente riscissi da ogni legame mondano, e lo sforzo per attuare la perfezione evangelica, e il progressivo attenuarsi della carità cristiana per il ridursi dei rapporti umani e per quello che sarà il caratteristico egoismo monacale.

L'aver attentamente analizzato questa vita spirituale del primo monachesimo e averne dato un suggestivo quadro è il grande merito di quest'opera dello Heussi; ed è da sperare che essa diffondendosi giunga a dare una concezione meno di maniera dell'anacoretismo cristiano, nel suo primo sorgere nel deserto egiziano.

A. O.

GUIDO CALOGERO. — *La logica del giudizio e il suo controllo in Casazione*. — Padova, Cedam, 1937 (8.º gr., pp. XII-305; negli *Studii di diritto procedurale* del Calamandrei, n. 11).

Il Calogero vuol dimostrare che il giudizio del magistrato è sostanzialmente giudizio storico; ma della storia mi pare abbia un'idea ancora inadeguata, perchè vedo che divide e contrappone lo « scrittore » e il « lettore » di storia, e dice che questo « attinge la sua fede nella realtà storica di quella stessa ricostruzione alle parole del narrante, congiunte, naturalmente, alla fiducia che ha in lui » (p. 180). Se così fosse, il lettore di storia non si unificherebbe col narratore in un medesimo processo di pensiero, e sarebbe un credente o credulo, e non un pensante. Il Calogero, dunque, intende la storia non già come quella vera e propria, la storia interiore e filosofica, ma come l'altra *l'istoria inferior*, che s'intesse sulle