

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

HANS LIETZMANN. — *Geschichte der alten Kirche: I Die Anfänge II, Ecclesia catholica.* — Berlin und Leipzig, Verlag Walter de Gruyter, 1932 e 1936 (8.º, pp. 323 e 339).

L'interesse degli studiosi si va progressivamente spostando dalla fase delle primissime origini cristiane a quella della formazione della chiesa cristiana. La cosa si spiega benissimo per la necessità di ampliare gli orizzonti, e di ricavare, dal reciproco connettersi delle diverse fonti in momenti storicamente meglio noti, punti saldi per giudicare e valutare le interpretazioni e le ipotesi che rendono complicata la fase neotestamentale delle origini cristiane. Solo ponendosi nel ritmo dell'evoluzione storica si può trovare il criterio per dominare l'enorme congerie delle analisi esegetiche e filologiche del Nuovo Testamento e per separare i risultati validi dalle congetture superflue o fuori luogo. La mera filologia è esposta a frequenti smarrimenti; tende a decomporre e a complicare all'infinito i problemi, e talora a sopravvalutare i suoi stessi risultati. Il momento ideale del proporzionamento e del reciproco nesso dei risultati particolari supera e insieme rende giustizia alla filologia e all'esegesi: senza di esso si cadrebbe in un non giustificato scetticismo. Ciò appunto di questi tempi va succedendo agli studi neotestamentali; si è propensi ad un'illimitata diffidenza: sicchè i 27 scritti del Nuovo Testamento sarebbero il risultato di enormi intrighi, senza però che in alcun modo ci si spieghi il sorgere e il costituirsi degli interessi di queste complicate frodi: cioè la formazione della stessa vita ecclesiastica.

Se non mi sbaglio, il Lietzmann per questo rispetto è dell'opinione del suo predecessore sulla cattedra di Berlino, Adolfo von Harnack, (non senza motivo alla memoria dello Harnack è dedicato il primo volume): che la storia del cristianesimo è in sostanza l'aspetto meglio lumeggiato della storia nell'Impero Romano.

Ma, pur collegandosi per molti rispetti all'attività dello Harnack, il Lietzmann supera felicemente non poche limitatezze protestanti-liberali del suo predecessore. Numerosi risultati della *religionsgeschichtliche Methode*, propugnata dai Gunkel e dai Bousset sono assimilati senza difficoltà dal Lietzmann (non per nulla egli ha diretto lo *Handbuch zum Neuen Testament*) e nel quadro d'insieme del cristianesimo queste de-

rivazioni dalla cultura pagana appaiono elementi di concretezza, che non cancellano affatto l'individua fisionomia del cristianesimo. D'altra parte, evitando la sopravvalutazione di tali elementi, il Lietzmann appercepisce adeguatamente la tradizione giudaica che continuava ad operare entro il cristianesimo e a trasfigurare i motivi della mistica pagana ed orientale-ellenistica: evita cioè l'antitetica limitatezza della *religionsgeschichtliche Methode*. Notevole è l'importanza che il Lietzmann dà al culto della sinagoga ellenistica come preformazione del culto cristiano, e specialmente del rituale della chiesa di Roma. Il punto più felice di questo equilibrio di motivi è raggiunto nella interpretazione della prima missione cristiana. La valutazione di Gerusalemme come « centrale » del moto cristiano, anche nel periodo paolino (una valutazione consimile aveva avanzato a suo tempo anche il Loisy) credo debba essere accettata come sicura conquista della moderna indagine sul protocristianesimo.

Non mi persuade egualmente l'interpretazione del pensiero religioso dell'apostolo Paolo. Mi pare troppo harnackiana e luterana. I motivi mitici del pensiero dell'apostolo, e specialmente il tema delle potenze intermedie, *archontes* o *elementa mundi*, sono troppo in ombra. Si dà un'esclusiva preponderanza ai rapporti fra uomo e Dio. È però giusto riconoscere che questo è uno dei punti in cui il messaggio dell'apostolo ha un doppio aspetto, non facilmente intelligibile a noi moderni.

Circa il quarto evangelio non resto persuaso della separazione, tentata dal Lietzmann, del pensiero di quest'opera di capitale importanza da tutto il moto gnostico, per ricollegarlo semplicemente alla tradizione paolina e al giudaismo ellenistico (I, 249 ss.). Per me rimane capitale la differenza tra il mito espiatorio della morte del Cristo, nell'interpretazione paolina, e la teologia del Messo divino che scende e riascende, fondamentale del quarto evangelio. Sono due soteriologie etorogenee. Queste due interpretazioni dell'opera di Gesù non possono essere considerate l'una derivazione dell'altra, e anche nella posteriore teologia riluttarono a fondersi. Lo stesso Lietzmann mette in luce come le due soteriologie restassero distaccate anche nello spirito di Origene, il quale, aderendo alla soteriologia gnostico-giovannea, riteneva la soteriologia espiatoria paolina un tema d'edificazione per i credenti, non adeguato ad una superiore conoscenza (v. II, p. 321).

L'interpretazione del Lietzmann corrisponde, del resto, alla svalutazione dei testi mandaici quale fonte e chiarimento dello gnosticismo cristiano. Se mal non intendo, il Lietzmann vorrebbe anche giungere ad una ripulsa dell'interpretazione che il Bousset ha dato dello gnosticismo: come di una religiosità preesistente e per certi rispetti condizionante il cristianesimo. La posizione del Lietzmann in questo punto mi pare molto vicina a quella del Loisy. Non starò a ripetere i dubbi, circa una completa svalutazione dei testi mandaici, che ho già presentati al Loisy (cfr. *Alfredo Loisy storico delle religioni*, pp. 110-122). Ma insisterò su quello che a me pare il punto capitale: che ad un'attenta osservazione le sote-

riologie cristiane, sia quella paolina, sia quella giovannea, appaiono riduzioni di cicli mitici più ampi: alle soteriologie cristiane manca un preludio cosmico che spieghi l'origine del male e il suo insediarsi nel mondo, e, ancor più, il suo generarsi dal mondo divino. La caduta d'Adamo, secondo il racconto della *Genesi*, non è sufficiente. Tale amputazione del preludio divino e cosmologico probabilmente ebbe luogo, e *pour cause*, in dipendenza dall'esperienza etica del giudaismo, nell'assimilazione e riduzione di miti orientali entro l'escatologia giudaica (e ciò spiega per molti rispetti l'importanza della fase escatologica del giudaismo e del cristianesimo). Ma proprio questo fatto seduceva i dottori gnostici, che s'infiltravano nella chiesa, a tentare la reintegrazione dei motivi decurtati. Senza la preesistenza di una mitologia e di una religiosità gnostica (sarebbe forse meglio dire di una cultura gnostica) il cristianesimo diviene enigmatico: la semplice religiosità misterica, nei termini di liturgia, di cui si avvale il Loisy, non basta.

Oltre il periodo delle prime origini, la ricerca del Lietzmann si spinge sino alla morte d'Origene e alla persecuzione di Valeriano. L'autore sente il problema nei termini in cui è stato posto dagli studi moderni: valutare il cristianesimo simultaneamente col corso della storia imperiale: intendere che il valore umano che l'età imperiale, politicamente così grigia e triste, elabora, è il cristianesimo; il cristianesimo non storia segregata e chiusa, ma sintesi dell'esperienza di una lunga civiltà. Ma questo nuovo programma dell'unità della storia imperiale-cristiana, così piano nell'enunciazione astratta, è tremendamente difficile nella concreta esecuzione, e potrà essere opera piuttosto di un'intera generazione di studiosi che di un singolo. Basta aver presente l'estrema disgregazione delle fonti, ciascuna delle quali è come chiusa in sè stessa e par non consentire il passaggio all'altra: e la storia del diritto, e la storia militare, e la storia ambientale delle provincie, alle quali il Mommsen ha ricondotto la storia dell'età imperiale, e la storia letteraria, che così poco c'illumina sulla storia politica e sociale. Lo stesso aspetto anche nella storia più specialmente cristiana: ci appaiono ripartizioni così chiuse, che in certi rispetti è disperante la ricerca dei trapassi. Come riallacciare il cristianesimo, diciamo così normale-rituale-disciplinare, e col cristianesimo gnostico e col cristianesimo delle leggende evangeliche ed apostoliche, e col parvente razionalismo del cristianesimo degli apologeti? Come riallacciare il cristianesimo di Siria con quello dell'Africa latina e con quello alessandrino di Clemente e d'Origene? E, anche ricostruito il moto cristiano, come riallacciarlo al moto della coscienza pubblica e religiosa dell'Impero?

Solo quando si abbia una chiara idea delle difficoltà del programma si può intendere il contributo arrecato dal Lietzmann. Se in qualche punto, nella sua opera, perdura il frazionamento e se, per esempio, il nesso del cristianesimo gnostico col cristianesimo ecclesiastico appare poco perspicuo; se, nella ricostruzione della liturgica della chiesa non mi pare che si renda giustizia ai risultati delle ricerche del Wetter sul motivo del-

l'epifania del Cristo tra i suoi, in altri momenti della ricerca il Lietzmann è felicissimo: p. es. nel riallacciare il problema del « monarchismo teologico » col moto montanistico, con la controversia di Roma con le chiese d'Asia e con la teologia d'Ireneo di Lione. Il punto più felice della ricostruzione è, a parer mio, l'interpretazione delle personalità di Clemente d'Alessandria e d'Origene. Questi due dottori, noti piuttosto come repertorii di *loci theologici* e di commenti esegetici, e spesso raffigurati come coloro che diluirono i motivi evangelici in uno scipito ellenismo, hanno rivelato al Lietzmann il segreto della loro personalità, i loro ideali ispiratori. E nel parallelismo in cui il Lietzmann pone i due dottori d'Alessandria con la formazione della religione di Mani, noi intendiamo perchè l'ellenismo alessandrino sia stato quello che più energicamente contribuì a dare al cristianesimo l'aspetto di religione affermatrice del mondo e costruttrice di civiltà.

A fianco a Clemente e ad Origene, il Lietzmann delinea con molto vigore le figure di Ireneo di Lione, di Tertulliano e di Cipriano di Cartagine, dei primi grandi vescovi di Roma, e ci dà modo d'intendere quale immenso esodo di forze dall'orbita dell'Impero fosse il cristianesimo, e come avesse veramente ragione Celso di esserne preoccupato.

A. O.

M. CANAL GOMEZ. — *El cancionero de Roma*. — Florencia, Sansoni, 1935 (due voll. in 8.º, di pp. XXI-189, e 211).

Se mi si domandasse del mio sentimento nel ricevere e sfogliare questo libro, dovrei rispondere che, personalmente, mi ha dato piacere, facendomi ripassare sott'occhio composizioni spagnuole in verso, fiorite alla corte degli aragonesi di Napoli, e un tempo oggetto per me di predilette indagini storiche. Ma se invece mi si domanda del mio giudizio sul pregio di questa pubblicazione, debbo in tutt'altro modo rispondere e dire che la pubblicazione è assai infelice nella esecuzione non meno che nell'idea. Diversamente da come lascerebbe supporre il titolo, non è già uno studio critico sul *Canzoniere di Roma* (cioè, serbato nella biblioteca Casanatense di Roma); ma è un'edizione alquanto materiale di quel codice. E perchè questa edizione? Il codice era stato esaminato dal Menendez y Pelayo e da altri, aveva fornito materia a una memoria accademica del Teza, e non si era mai pensato di pubblicarlo integralmente, perchè esso, nella sua prima e più ampia parte, forma doppiione col cosiddetto *Cancionero de Stuñiga*, già pubblicato, e nel rimanente contiene una serie di composizioni assai note e molte volte stampate, notissime, tra le altre, la *Comedieta de Ponça* del Santillana e la *Coronacion* del De Mena. Tutto sommato, ci saranno, sì e no, una decina di