

per tre volte *manma*. E baciò la sua mamma e morì. E avanti gli avea racquietati col gesto e gli diceva *zitti....* Oh il fratello mio morì come un santo eroe di Grecia: e di ciò nel dolor suo molto si compiace il mio povero padre ». Ora, anche a non volere accettare la testimonianza sulla fine del fratello pel fatto che il Carducci non era stato presente (secondo i suddetti eruditi egli avrebbe sempre ignorato la tragedia) rimane la testimonianza sul sentimento e l'atteggiamento del padre: sentimento e atteggiamento che se fossero finti sarebbero mostruosi. Non è questo il caso per il dottor Michele Carducci la cui memoria visse sempre nella tenerezza del figlio unita a quella del giovine suicida. Violenti sì e malinconici erano però sempre di una affettuosità non comune i Carducci; anche le poche lettere familiari del poeta lo provano. Scriveva alla moglie « Cara la mia bambina, mi veggio sempre avanti il suo visino in qualunque luogo io sia, e mi par di sentire la sua vocina. Abbracciala e baciala le mille volte. E non la turbare nè la spaventare sgridandola: che non è bene addolorare queste povere anime infantili che non sanno di far male ».

Tale era nei suoi studi e nei suoi affetti Giosue Carducci, nella sua pensosa e faticosa giovinezza assetata di gloria e di poesia.

A. O.

H. LIETZMANN. — *Geschichte der alten Kirche*, III. *Die Reichskirche bis zum Tode Julia's*. — Berlin, Verlag Walter de Gruyter & Co., 1938 (8.º, pp. VIII-346).

Il terzo volume della grande storia del cristianesimo antico del Lietzmann (sui due precedenti cfr. *Critica*, vol. XXXV, p. 299 ss.) abbraccia quasi esattamente un secolo di storia: va dal primo crollo dell'Impero nel terzo secolo durante la grande anarchia militare dei tempi di Gallieno (260 a. C.) alla morte di Giuliano l'apostata (363). Storia civile e storia religiosa — e non soltanto storia della religione cristiana — sono connesse in maniera da dar significato agli eventi in tutta la loro irradiazione. Seguiamo il processo di ricostituzione dell'Impero nelle fatiche di Aureliano, di Diocleziano, di Costantino, e, per certi rispetti in quelle di Giuliano. Il problema religioso dell'Impero si presenta come necessità di un'unità fondamentale di spiriti nei vasti territori che ormai tendevano a chiudersi nella loro vita particolare; onde i diversi tentativi: e l'enotheismo solare di Aureliano, e l'eliminazione del cristianesimo col ritorno alla tradizione perseguiti da Diocleziano negli ultimi anni del suo regno, quindi l'idea costantiniana di far del cristianesimo la nuova base dell'Impero, infine la restaurazione neoplatonizzante del paganesimo vagheggiata da Giuliano, dopo la grande crisi teologale negli anni di Costanzo. Intanto il cristianesimo continua il suo

corso, trionfa delle persecuzioni e si arricchisce dei favori che gli concede la posizione di religione privilegiata. Ma dopo le prime condiscendenze verso Costantino, il suo atteggiamento si fa sempre più autonomo ed esigente: gl'imperatori terribili e spesso feroci hanno una strana esitazione di fronte ai vescovi riottosi. La parte centrale dell'opera si svolge intorno alla figura di Costantino. È la parte più felice, anche se il Lietzmann amplifica alquanto l'opera di questo personaggio, e ne fa una delle grandissime figure della storia umana. Forse, a ben riguardare, quest'imperatore, non dissimile dagli altri grandi sovrani del basso impero, appar più una grande cariatide che argina un mondo franante, che un creatore di vita nuova, anche se, nel suo rivoluzionario contegno di fronte alla tradizione romana, aprì la via al cristianesimo.

La ricostruzione del Lietzmann, che in varii punti segue lo Schwartz, è un ritorno criticamente motivato alla figurazione eusebiana del grande imperatore, contro i dubbi a torto elevati sulla fede storica dello scrittore di Cesarea, e sull'opera di efficace cristianizzazione dall'imperatore. Insieme coll'uomo politicamente abile e fortunato, in Costantino si rivela l'uomo che si sente chiamato ad una missione, a favorire una fede da cui si è creduto protetto nella tempestosa vicenda che seguì l'abdicazione di Diocleziano. Le formule di tolleranza anche verso i pagani, il ritardato battesimo, gli emblemi pagani sulle monete non devono trarre in inganno intorno ai propositi decisamente cristiani di colui che si dichiarò vescovo esterno della chiesa. Eusebio di Cesarea appare al Lietzmann come la manifestazione schiettamente costantiniana del cristianesimo, civiltà nuova in espansione che s'insedia nel mondo, e si libera degli ultimi residui del millenarismo escatologico. La concezione opposta dell'opera di Costantino rinvia il cosciente processo di cristianizzazione dell'Impero, ma poi non sa assegnargli posto definito. Questa interpretazione del Lietzmann rende più nitida e precisa e la storia dell'Impero e quella della chiesa, anche se si può restare più dubbiosi del Lietzmann, se il piano dell'imperatore di poggiare cioè l'Impero sulla base della nuova religione fosse effettivamente ben calcolato, perchè il cristianesimo portò alla deriva lo stato che di esso voleva servirsi. La forza delle situazioni superò l'accorgimento politico. La reazione di Giuliano è in questo senso molto significativa.

La difficoltà era nell'infrenare e nel reggere la chiesa dalla posizione di vescovo esterno, nel piegarla ai compiti mondani dello stato, senza violarla nel suo spirito di religione volta all'eterno. L'innesto del cristianesimo, (che era religione e società reggentesi secondo spirito e forme proprie) nell'Impero come struttura di sostegno, presentava difficoltà non lievi. Forma e materia dovevano compenetrarsi dopo aver avuto una vita loro propria ed autonoma. L'Impero non era la forma politica del cristianesimo, il quale si attuava ormai nella chiesa riflesso della Gerusalemme celeste. Questa doppia funzione politica e sociale del cristianesimo doveva generare un complicato viluppo di contraddizioni.

Immediatamente dopo l'editto di Milano Costantino si trovò alle prese con lo scisma dei Donatisti, che turbò anche politicamente l'Africa per più di un secolo fino all'irruzione vandalica del 430. Lo stato ebbe un ingrato compito di polizia di culti, senza quella relativa sicurezza del proprio diritto che sperimentava ancora quando, con Diocleziano, compiva l'ultimo sforzo per vincere il cristianesimo. Il tentativo poi di dare uniformità e coerenza alle chiese di tutto il bacino mediterraneo provocò il grande conflitto della controversia ariana, che diede all'Impero tribolazioni non previste e non prevedibili. Risultarono linee di frattura non più riparabili, sopra tutto fra l'oriente e l'occidente.

È notevole come il Lietzmann accentui, più che il carattere dogmatico di questo contrasto, il conflitto di prerogative e di primato delle diverse chiese e l'imprudente intervento di Costantino secondo l'ispirazione di una teologia « diletantistica », la quale a Nicea impose ai vescovi perplessi e soggiogati dal primo contatto con la corte il fatale termine « homoousios », « consustanziale », per definire i rapporti metafisici del Figlio col Padre. Si sarebbe turbato così non lievemente la tradizione della teologia speculativa che risaliva ad Origene (p. 107). Questo termine (*homoousios*) nell'età costantiniana, « dovunque noi lo troviamo... è il vessillo intorno a cui la fede della comunità, — non dotta e che vuol essere schietta — si schiera a difesa contro le speculazioni sul Logos di Origene e dei suoi seguaci: è la protesta contro ogni sottile dottrina delle ipostasi. Con questo vocabolo filosofico viene affermata la monarchia di Dio e rimossa ogni ulteriore speculazione sul problema trinitario. Per queste considerazioni si dovette raccomandare all'imperatore questo termine e gli si dovette spiegare a voce che esso colpiva tanto i Lucianisti quanto gli Origeniani di Alessandria. Così ne venne raccomandata e se ne ottenne l'inserzione nel simbolo. Il diletantismo teologico del monarca intervenne con la immensa forza della sua posizione nello sviluppo della speculazione scientifica, che avrebbe dovuto scorrere secondo le sue proprie leggi, e questa perturbazione prese le sue vendette non meno sullo stato, i cui interessi l'imperatore credeva di ascoltare, che sulla chiesa, che si era piegata al volere di lui ».

Infatti, secondo il dotto autore, la formula della consustanzialità aveva il torto di uscir dalla linea teologica segnata un secolo prima da Origene, e per questo rispetto il Lietzmann interpreta molto finemente le riserve di Eusebio di Cesarea. Nota come la formula della *homoousia* rimanesse inerte per circa trent'anni sino al concilio di Milano, e poi si risvegliasse ad inasprire i contrasti ecclesiastici che nella chiesa dell'impero eran divampati da un pezzo sì per discordanze di fede, ma più per lotte d'egemonia fra Alessandria ed Antiochia, fra Alessandria e le pretese d'Eusebio di Nicomedia passato poi alla cattedra di Costantinopoli e inteso a creare la supremazia della nuova capitale. Questo viluppo d'interessi e d'equivoci si aggiungeva all'equivoco, già rilevato dal Duchesne, circa il termine *hypostasis*, che taluni intendevano come « persona », altri come « sostanza », equivoco che faceva cozzare coloro che eran prossimi ad intendersi.

In complesso, dall'esposizione del Lietzmann il grande urto teologico del IV secolo appare piuttosto una vicenda ecclesiastica che un conflitto speculativo, non tanto perchè l'autore si propone di scrivere una storia ecclesiastica, quanto per la valutazione interna dei fatti. I diversi momenti sono isolati e definiti con precisione, senza anticipazione di momenti successivi: la grande lotta si decompone in una serie di mischie diverse. Indubbiamente la precisione si avvantaggia. Tuttavia il sistema dei fatti resta alquanto sconnesso; difetta il ritmo organico della storia; essa appare pragmaticamente abbandonata un po' al caso: si ha il dilettantesco intervento di Costantino a Nicea, poi il fatale equivoco nell'interpretazione del termine *hypostasis*, poi le ambizioni di Atanasio papa dell'Egitto e di Eusebio di Nicomedia ecc. In taluni casi l'interpretazione non persuade; in molti altri lo stesso Lietzmann ci fornisce il mezzo per superarla. Perchè mai il dilettantismo teologico di Costantino fu così grave di conseguenze, mentre di solito la presunzione sciocca dei potentati, se può conseguire l'assenso di qualche simoniacò della scienza, non turba certo lo sviluppo stesso del pensiero scientifico, come invece e fuor d'ogni dubbio la formula della *homoousia* mutò il corso del pensiero teologico? Inoltre, io dubito molto che possa parlarsi, come è costume a partire dallo Harnack, di una teologia scientifica fondata da Origene, perchè, se avesse avuto in sè il vigore di un'universalità razionale, essa — o nella chiesa o fuori della chiesa — avrebbe trionfato, anche dopo di una fase di oscuramento. La teologia origeniana è pur sempre una soprastruttura speculativa su di un mito, e naturalmente doveva incrinarsi quando il mito basilare fosse entrato in crisi: cosa che accadeva nel quarto secolo quando simultaneamente l'origenismo veniva impugnato e dai teologi antiocheni arianizzanti e dall'*homoousia* atanasiana. Il risultato inevitabile di questa crisi era la formula teologica soprarazionale — se non addirittura irrazionale — del dogma: non la formula che illumina i divini misteri, ma l'enunciato a cui, in questa vita, manca la dimostrazione spiegata. Questo sarà il retaggio del cristianesimo antico al medio evo: l'intellezione è rinviata ad un'altra vita, come sostiene la terzina dantesca:

Lì si vedrà ciò che tenem per fede,
Non dimostrato, ma fia per sè noto,
A guisa del ver primo che l'uom crede.

Ciò sarà pure il primo passo verso la pietrificazione dei dogmi.

Ma la crisi del mito nel quarto secolo nasceva dalla passione e dagli interessi da cui esso era permeato. La formula della *homoousia*, come quella che afferma il culto dell'unico Iddio e il rapporto dei fedeli con Dio nello stesso culto del Cristo, doveva inevitabilmente perturbare il sistema della teologia speculativa. La vera misura dell'ortodossia non era tanto nella formula, quanto nella pienezza di un determinato pathos, e le formule teologiche tendevano in ultima analisi a suscitare questo atteggiamento. Il

Lietzmann da parte sua è felicissimo nel delineare questi atteggiamenti delle contrastanti tesi teologiche; ma poi si lascia sfuggire il necessario sviluppo (insieme speculativo e pratico) del movimento complessivo. Felice è la rappresentazione dell'atteggiamento di Ario, che respinge ogni formula di somiglianza tra Padre e Figlio come eresia manichea, e fa del Figlio la prima delle creature. « Per questa posizione la redenzione dell'umanità consiste non in una sostanziale apoteosi, bensì nell'elevazione spirituale e nell'ammaestramento da parte del Logos, come avevano opinato gli apologeti, le cui considerazioni qui riemergono per molti rispetti. Per riempire il mondo con la retta dottrina della virtù, bisognava certamente che il Logos non fosse della sostanza di Dio » (p. 97). È un'asciuttezza quasi logica che il Lietzmann vede riaffiorare nel neoarianesimo antiocheno di Aezio e di Eunomio (p. 218), e che ha non poche somiglianze con il razionalismo etico affermato qualche generazione dopo da Pelagio. Invece, per quanto riguarda Atanasio, il Lietzmann nota acutamente come tutta la teologia del patriarca alessandrino muova da un apprezzamento della salute cristiana che si ricongiunge all'apostolo Paolo e precorre la teologia di sant'Anselmo. Bisogna credere che la salute dell'uomo è veramente compiuta: ora solo la passione di Dio può riscattare l'umanità caduta; ogni distanziamento del Logos divino dal Padre avrebbe l'effetto di render problematica la redenzione e la piena assimilazione a Dio per opera del mistero cristiano (p. 248 ss.). « Il nesso col problema della controversia ariana lo dà questa proposizione, ora per la prima volta posta in chiaro risalto. Noi non saremmo liberati dal peccato e dalla maledizione, se ciò che il Logos assunse non fosse stato carne della nostra natura: altrimenti noi non avremmo comunione colla estranea sostanza. Ma, d'altra parte, l'uomo non sarebbe stato realmente divinificato, se il Logos che divenne carne non fosse stato della natura del Padre, cioè realmente e veramente Dio ». Tra questi due poli di spiritualità diverse, così efficacemente fermate dal Lietzmann, s'intende come sia sprizzata la folgore, e come la lotta abbia avuto un'accentuazione speculativa dogmatica anche se non pienamente conscia fin da principio di tutta la sua importanza, anche se mescolata con controversie più specialmente di carattere ecclesiastico. Il contegno dei vescovi consiglieri di Costanzo, Ursacio e Valente, che, dopo la mortificazione subita a Milano, accettano momentaneamente la tesi moderata dei sostenitori della somiglianza completa del Figlio col Padre (*homoioousia katà pantá*) per ricollegarsi poi col neoarianesimo antiocheno, l'atteggiamento di Atanasio, che si pone nei riguardi della chiesa di Roma in una dipendenza ben più grave di quella che da Costantinopoli voleva imporgli Eusebio (e che solo l'inetitudine e la debolezza di papa Liberio comprometteranno), non si spiegano con la sola politica ecclesiastica delle varie cattedre: tutto fa sospettare che il motivo dogmatico abbia avuto nelle vicende una parte più rilevata di quanto il Lietzmann inclina a credere. Le controversie ecclesiastiche talora dovevano esser messe avanti a dissimulare il dissenso dogmatico: o per non urtare di fronte i

delibrati di Nicea, o per non assumersi la responsabilità di turbare la pace della chiesa con problemi d'alta speculazione teologica inaccessibili ai semplici. Certo è che quando sotto il governo di Giuliano la chiesa fu abbandonata a sè, la formula della *homoousia* finì a trionfare per forze proprie. Ciò indica che la politica religiosa semiariana di Costanzo aveva forzato notevolmente la situazione, e che il sovvertimento della teologia origeniana non fu tanto uno sviamento perseguito da Atanasio, ma aveva le sue radici in un sentimento ben profondo della vita religiosa della chiesa. Appunto perchè legata a un sogno religioso, la teologia di quest'epoca non poteva avere uno sviluppo meramente logico e consequenziale. Non a torto, ad esempio, il Lietzmann rileva come lo svolgimento coerente della dottrina atanasiana (nella questione dell'incarnazione che dopo i conflitti trinitarii diveniva predominante) avrebbe dovuto portare ad una tesi monofisitica, secondo la quale il Verbo, incarnandosi nella Vergine, assume semplicemente l'umana carne, e la compenetra come anima e spirito. Ma, quando questa assunzione della mera carne umana fu formulata da Apollinare di Laodicea, Atanasio rimase turbato: presentiva ciò che sarà la difficoltà che si opporrà nel secolo seguente al monofisismo: che il Cristo incarnato, così concepito, nella sua costituzione *sui generis* rimane estraneo all'umanità che sitisce la redenzione: d'onde la necessità di formule che affermino la piena umanità del Redentore, con contraddizioni logiche non meno gravi di quelle delle formule trinitarie affermantì la *homoousia* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Lo sviluppo passionale diverge dal consequenzialismo dialettico.

In conclusione, mi pare che in questa parte lo storico berlinese non utilizzi abbastanza nella ricostruzione i grandi risultati da lui stesso raggiunti nell'analisi delle fonti e dei personaggi.

Oltre la difficile sezione della controversia ariana, assai importanti e di notevole perspicuità sono in questo volume le sezioni sul culto cristiano e quella su Giuliano l'apostata, che si ricollega alla sezione precedente sul movimento neoplatonico nel III secolo. In questa parte un solo punto non mi persuade: l'assegnazione degli scritti ermetici al III secolo, come aveva già fatto lo Zeller. La difficoltà per me nasce da una constatazione su cui anche il Lietzmann conviene: che cioè in questi scritti è notevole l'influsso giudaico, e molto scarso quello del cristianesimo. A tale situazione male si presta il III secolo quando l'espansione e l'efficacia del giudaismo eran presso che cessate (la propaganda espansiva del giudaismo si arresta all'incirca all'età di Adriano) e invece — dopo Clemente e Origene — grandeggiava la cultura cristiana. Mi par più ovvio trasferire gli scritti ermetici nel periodo preadrianeo.

A. O.