

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

---

CHARLES GUIGNEBERT. — *Jésus*. — Paris, La Renaissance du livre, 1933 (8.º piccolo, pp. xviii-692).

ALFRED LOISY. — *La religion d'Israël*. — 3.ª ed., Paris, Nourry, 1933 (8.º, pp. 328).

ALFRED LOISY. — *La naissance du Christianisme*. — Paris, Nourry, 1933 (8.º, pp. 452).

Dalla guerra in poi gli studi di storia cristiana antica sono in decadenza nei paesi che più li han coltivato. In Germania l'abbassamento pauroso del livello intellettuale s'è aggiunto alla precoce scomparsa dei maggiori e più intelligenti studiosi di discipline bibliche. In Francia la guerra ha falciato gli studiosi di nuova formazione. Pure, in Francia, la vecchia guardia tiene ancora il campo, e con molto onore, in attesa che altri sottratti: ne sono documenti queste recenti opere del Guignebert e del Loisy, che riassumono lunghi e tormentosi cicli di ricerca. In un volume di una collezione di storia universale il Guignebert, con solida erudizione, riassume criticamente il lavoro storiografico di un secolo. Ne esce una disamina minuziosa, tenace, paziente della tradizione e della letteratura, un'opera che spesso ricorda per l'acume analitico l'opera famosa dello Strauss.

Il Loisy precisa la sua posizione di fronte alla scienza biblica del Vecchio e del Nuovo Testamento. Più di cinquanta anni di studi ininterrotti: da quando il giovane professore de l'*Institut catholique* moveva i primi passi nell'esegesi e nella storia del canone dei libri sacri, e iniziava quel grande manoscritto da cui doveva trarre fuori, divampando la contesa modernistica, e gli opuscoli famosi, e i grandi tomi della critica dell'evangelio giovanneo e dei sinottici: insomma tutta una vita assorbita nei grandi problemi della storia religiosa. V'è una certa diffidenza contro gli entusiasmi di un tempo, degli anni in cui, con l'*Évangile et l'Église*, egli offriva alla chiesa in cambio dei miti dissolti i lineamenti d'una nuova storia sacra, v'è una certa durezza di giudizi, tuttavia non è difficile riconoscere nelle due recentissime opere (una è un rifacimento delle precedenti edizioni) lo stile dell'uomo. Nella religione d'Israele egli dà sempre risalto alla formazione delle istituzioni, alla religione-rito; nella storia cristiana investe e critica il mito delle origini, ma fa grandeggiare la chiesa, e nella storia della chiesa attenua quasi completamente il ri-

lievo teologico della religione cristiana; forse troppo. Mi pare infatti che il momento gnostico-cristiano non sia pura iniziazione misterica come ritiene il Loisy, ma un momento ulteriore, una riflessione teologica sulla mistagogia. Ciò finisce a non aver quasi risalto nella genesi del cristianesimo. Riappare così, se non l'apologeta, lo storico antiprottestante de l'*Évangile et l'Église*, e il fiero nemico dei teologi.

Certamente il mutamento di posizione ed apprezzamenti rispetto alla primitiva posizione del Loisy c'è ed è notevolissimo. Ma il Loisy, come pure il Guignebert, sente la vacuità dell'atteggiamento anticritico, che pretende farsi forte dell'antagonismo delle diverse congetture, e del modificarsi delle posizioni, per arrivare ad un fideismo biblico. Hanno entrambi la coscienza che questa parvente mutevolezza è un momento che corrisponde, in sede storica, alla sperimentaltà delle scienze fisiche; che la congettura non sostenibile è spesso la via per un'ulteriore precisazione ed arricchimento delle verità; e che, a traverso le ipotesi errate, la conquista storica prosegue.

Perciò appunto non credo di mancare di riguardo ai due dotti francesi, che per tanti riguardi io considero come miei maestri negli studi critici, se muovo alcune obiezioni alle interpretazioni delle origini cristiane, che essi stessi offrono quale punto di partenza ad ulteriori ricerche. Per ciò che riguarda Gesù, il divario fra il Loisy e il Guignebert non è molto. Sono concordi e nettamente recisi nel respingere le tesi radicalissime che vogliono disciogliere nel mito la persona storica di Gesù. Ma non per questo sono molto ottimisti sulla nostra conoscenza concreta della vita di Gesù. Entrambi sono animati da una sottile polemica contro il Goguel, che crede che ancora si possa scrivere una « vita » di Gesù. Sostengono che sono infinitamente di più le cose che noi ignoriamo circa la persona di Gesù, di quelle che conosciamo: che si possa dire piuttosto che egli è esistito, perchè solo con la sua realtà storica ci si spiega l'incen- tramento della storia cristiana intorno ad una croce elevata da Pontio Pilato, che non ciò ch'egli realmente fu. Il Guignebert aderisce alla formula di un dotto tedesco: « abbiamo frammenti sconnessi (*Bausteine*) non la struttura di una vita (*Bauplan*) ».

La funzione catechetica e liturgica degli evangeli canonici, il loro saldarsi senza soluzione di continuità con la letteratura degli evangeli apocrifi e romanzeschi, la rielaborazione della tradizione anteriore compiuta dagli evangelisti senza cura alcuna di veridicità storica, come appare dal raffronto dei passi paralleli, devono rendere estremamente dif- fidenti.

I due storici sono anche concordi nell'attenuare, o addirittura nell'escludere la tesi che il cristianesimo sia una radicale rivoluzione religiosa. Vi sospettano un resto di teologia: preferiscono insistere sui legami del cristianesimo con l'ambiente. Il Guignebert ribadisce che Gesù era più conforme al suo mondo, di quanto se ne distaccasse per individuale rilievo. Il Loisy è preoccupato di concepire la storia in un pacato ritmo

evolutive, e questa preoccupazione lo induce a contrarre e ridurre le figure dei profeti e dell'apostolo Paolo, e ad attenuare i risultati della sua precedente critica evangelica.

In qualche altro punto i due dotti francesi divergono: soprattutto nel problema della coscienza messianica di Gesù. Il Loisy ne fa l'asse della sua ricostruzione, e tutto deduce dal convincimento del rabbi di Galilea d'essere il predestinato Messia. Il Guignebert lo nega e considera Gesù un semplice profeta del regno, esaltato e glorificato Messia venturo con le nubi del cielo dai discepoli convinti della sua risurrezione. Si rinnova la divergenza d'indirizzi manifestatasi al principio di questo secolo fra l'interpretazione di Giovanni Weiss e quella di Guglielmo Wrede. Anche questa volta la tesi della coscienza messianica si presenta più attendibile perchè aiuta ad intendere il trionfo della fede sullo « scandalo della croce ». Se si ammette già radicata nella conventicola dei seguaci di Gesù la convinzione che il Maestro era destinato alla gloria messianica, s'intende bene come questa fede reagisse sul fatto brutto della croce e s'esaltasse nella fede della risurrezione e della glorificazione nei cieli del Messia predestinato. Invece appare psicologicamente poco attendibile che i seguaci di un semplice profeta del regno creassero senz'altro, dopo la crocifissione, il mito inaudito in Israele del Messia morto e risorto.

Ma più che le soluzioni positive predominano i dubbi e le riserve. Problematicità su tutta la linea: dubbio che ogni nostro ottimismo storico possa ricondurre ad una posizione teologica.

In sede critica questa problematicità può giovare. Costringe a pensare e a ripensare.

Il Loisy pone il problema in termini duri: come ricostruire la storia quando gli evangelii sono, in primo luogo, una catechesi dell'iniziazione cristiana, e nella parte più importante, storicamente meglio garantita nel suo dato essenziale, cioè la crocifissione di Gesù, il libretto d'un dramma liturgico ben più che la relazione di ricordi precisi riferentisi a fatti commemorati in questa liturgia? « Gli evangelii son ben meno gli echi d'una tradizione gelosa che serbò intatti i ricordi su Gesù, che lo strumento didattico, diciamo pure, il catechismo del culto reso al Signore Cristo. Quelli che la Chiesa ha voluto ritenere son libretti assai sobri di stile, non sovraccarichi di materia, ma fatti di elementi scelti, racconti brevi e significativi, insegnamenti concisi e sentenziosi. Vi si distinguono due nuclei o cicli, il galilaico e il gerosolimitano, ciclo della predicazione e ciclo della passione, istruzione dei catecumeni e rivelazione del mistero, catechismo del battesimo e catechismo della cena, il tutto, per conseguenza, coordinato ai grandi riti dell'iniziazione cristiana e al mistero cristiano ».

Senonchè mi sorge il dubbio che questo radicalismo nasca in parte da un'analisi pura dei documenti, in cui si smarriscono presto i punti di riferimento. Capita spesso, infatti, a chi si pone dinanzi ai documenti della storia, di smarrire il sentimento che si fa la storia di ciò che è reale, di cui i segni giungono a noi, e di perdere la prospettiva dei fatti succes-

sivi: allora non si sente nelle fonti la dinamica della storia. Ci appaiono inerti: non intendiamo la necessità di molti trapassi. Abbiamo retrocessioni all'ambiente, che ci cancellano il processo d'individuazione e di risalito fuori dall'ambiente, e le fonti paiono contrarie ad attestarci il moto, che pur fu reale se è giunto a noi.

La storiografia evangelica passa per una fase consimile a quella per cui è passata la storiografia romana: quando si era proclivi a tagliar via le fasi anteriori alle guerre di Pirro, e in sostanza a non intendere l'unificazione dell'Italia sotto Roma. Ora il processo storico deve consistere nella perpetua reazione della sintesi in piccola scala, all'analisi in grande scala, in modo da non perdere nell'analisi i contatti con la storia ulteriore.

Tornando alla critica evangelica, anche accettando in massima parte i risultati del Guignebert e del Loisy, si può forse essere meno pessimisti. Basta stimare adeguatamente il minimum di verità storica che si può far « precipitare » dal miscuglio leggendario degli evangelii. Indubbiamente non si può ricostruire la biografia di Gesù; ma la « fase » religiosa rappresentata da Gesù, è in gran parte afferrata dai due critici, ed è forse assai meno insignificante di quanto essi stessi non disposti a credere. Seguiamo le grandi linee. La posizione storica di Gesù sotto il governatore di Ponzio Pilato, la morte sua per un supplizio romano, non ostante l'inclinazione degli evangelisti a far ricadere la responsabilità e la colpa sui Giudei, sono elementi che escludono che Gesù sia un personaggio mitico: di ciò i due critici sono più che persuasi. Vi è quindi un punto in cui la tradizione storica s'impone alla fantasia mitica, a cui avrebbe fatto comodo un eroe nebuloso all'origine dei tempi, come Mitra o Attis. Similmente va giudicato il quadro dell'attività di Gesù nell'oscuro cantone della Galilea a preferenza di Gerusalemme ove una leggenda posteriore avrebbe preferito farla campeggiare.

Per analogia — quantunque il termine *ναζωραϊος* non derivi da Nazareth — credo si debba conservare il nome dell'oscuro borgo, noto solo a traverso il Nuovo Testamento, come patria di Gesù. L'episodio della fallita predicazione in Nazareth non solo scrolla la leggenda della nascita miracolosa, e ci presenta realisticamente una famiglia di Gesù ricca di fratelli e di sorelle, ma ci presenta Gesù nell'insuccesso: sì che negli evangelii di Luca e Giovanni si compie uno sforzo di sottigliezze per far rientrare l'insuccesso nella predisposizione divina.

Lo stesso per il battesimo di Gesù da parte di Giovanni: è ben difficile che esso sia, come propende a credere il Guignebert, un mito etiologicalo, nato in ambiente ellenistico, del sacramento cristiano, una specie di grande mosaico della liturgia dell'iniziazione. A questa interpretazione fa ostacolo non solo la dipendenza in cui Gesù è posto di fronte a Giovanni, ma anche il fatto che il cristianesimo non obliò mai che il battesimo di Giovanni era rito per la remissione dei peccati. Non mai si sarebbe creato spontaneamente l'assurdo del redentore che si fa rimettere i peccati.

Chi abbia presente la soteriologia mistica sia delle lettere paoline che

degli scritti giovannei nota nel concetto sinottico della *μετάνοια*, della penitenza preparatrice, per cui e con cui ci si apparecchia al regno e ci si aderge ad un abito e ad una volontà consona al grande evento, un accento di diversissima religiosità, che pone un complicato problema di connessione tra le fasi iniziali del cristianesimo. Quale che sia il piano narrativo degli evangelii, è evidente che questo strato di tradizione, di chi si leva incontro al regno di Dio imminente, si apparecchia ad entrarvi degnamente e pospone al regno ogni cura del mondo, lo strato di questa escatologia in azione non potè esser creato da chi architettava gli evangelii quali catechismi e libretti di sacre rappresentazioni. Analogamente, le parabole del perdono di Dio, e la stessa pericope dell'adultera, probabilmente ampliata drammaticamente dalla tradizione<sup>(1)</sup>, non poteva nascere dall'etica della primitiva chiesa. La quale, concepiva la rigenerazione sacramentale come fatto unico, irripetibile; riteneva che i « santi » del Cristo fossero impeccabili, e solo a traverso lunghe e dure prove s'indusse a riammettere nella chiesa la penitenza. La penitenza per l'ingresso nel regno appartiene quindi ad un altro ciclo, evidentemente anteriore all'irrigidimento della penitenza stessa nella rigenerazione sacramentale.

Riesce anche difficile far nascere la polemica antifarisaica, amalgamata al bando del regno di Dio, dall'atteggiamento antigudaico delle comunità ellenistiche, come sostiene il Guignebert: la nota palestinese non mi pare si possa cancellare. Indubbiamente, ripeto, non poche di queste posizioni son riconosciute ed ammesse anche dai due storici francesi. Ma par quasi che il lungo e diuturno lavoro sui testi abbia un po' attutito in loro la sensibilità dei risultati ottenuti: e non abbiano visto che, se non la biografia di Gesù, la « determinazione del punto » in cui fiorì il risveglio religioso di Gesù, è già una notevole conquista. L'esiguità materiale non cancella il significato spirituale della conquista dell'oscuro banditore del regno imminente; il trapasso dal messianismo e dall'escatologia, oggetto di mera fantasticheria, d'ipoteticità irreali, alla determinazione della fede e del volere nella prospettiva del regno, e non tanto in una temperie politica, come gli altri agitatori messianici, che ci son noti, quanto nella coscienza d'una responsabilità di fronte a Dio giudice. Questa fase non si ricongiunge in una linea di sviluppo rettilineo col resto della storia cristiana, ma è in linea spezzata, come un albero amputato che si svolge contorto nella direzione di uno dei suoi rami. Ora, se è indubbia la tendenza a obliare i fatti rilevata dal Guignebert nella tradizione, la tendenza a gravitare sulla leggenda « maggiorante », non bisogna svalutare, d'altra parte, questa forza, che impone alla credenza cristiana d'ancorare la leggenda del Cristo ai tempi di Pilato, nel mondo palestinese, nel cantone di Galilea, nella prospettiva del regno di Dio da conquistare

(1) Forse doveva essere come la questione del tributo un quesito di scuola: « Come ti comporteresti se ti portassero a giudicare un'adultera ecc. »?

per fede nel messaggio di Gesù: sol che si pensi come l'apostolo Paolo abbia pochissimo interesse a conoscer « secondo carne » Gesù, come l'autore della lettera agli Ebrei ami speculare sui tramiti della rivelazione divina per mezzo degli angeli e del Figlio metafisicamente concepito, come il quarto evangelista intuisca il *descensus* del Logos divino, e come anche l'Apocalisse giovannea abbia molto più interesse per l'essere celeste vestito d'abito regio e signore delle sette stelle, pel re che cavalca sanguinosamente trionfante sul bianco cavallo, che per il rabbi predicante in Galilea le parabole del regno e del perdono eccezionale da Dio concesso in vista dell'avvento del regno. Dal fatto che la letteratura evangelica nel secondo secolo sbocca negli evangeli completamente mitico-legendari, dal fatto che gli stessi sinottici ci appaiono su questa china, non possiamo inferire che la stessa radice della tradizione sia guasta e inattendibile. La tradizione degli apostoli si presenta egualmente su di una china di invenzione leggendaria negli Atti; ma ciò non impedisce che a sustrato si scorgano ancora i resti di un diario di un compagno di Paolo (1). È probabile che dietro gli evangeli, invece che le lunghe fasi tradizionali che vanno elucubrando i teorici della *Formgeschichte*, siano i residui di reminiscenze di qualche compagno di Gesù. Certo è che nell'ambito delle chiese su cui abbiamo notizie dalle lettere paoline, cioè fin verso il 60 d. C., non abbiamo traccia di narrazioni evangeliche e di una loro risonanza. Dopo il 70, abbiamo il più antico dei sinottici, quello di Marco. E in questo è evidente un energico sforzo perchè la tradizione galilaico-palestinense non turbi lo schema misterico soteriologico della fede delle chiese ellenistiche: la semplice parabola del seminatore, la parabola della parola vien trasformata in tenebroso enigma che acceca i reprob; il mistero della morte redentrice viene anticipato, perturbatore, sulle vicende del proclamatore del regno di Dio. Siam dinanzi alla confluenza di due atteggiamenti diversi e all'incapsulamento della tradizione di Galilea nel mito che *grosso modo* si può designar paolino.

Rimane il problema: fino a che punto la tradizione di Galilea non sia figlia del mito della prima comunità palestinese. Indubbiamente essa fiorì nel nucleo dei primi credenti nella risurrezione di Gesù. Ma che essa sia stata costruita tutta in dipendenza del mito, che non sia stata penetrata da reminiscenze, non parrebbe se si tiene presente un fatto importante. Quelle fonti, che noi intravediamo dall'analisi critica dei sinottici, non si perpetuarono come evangeli in funzione ecclesiastica neppure presso i giudeo-cristiani. Gli evangeli in uso presso i giudeo-cristiani, quello dei Nazorei, quello dei Dodici, quello degli Ebrei, poggiano sui

---

(1) È notevole come il Loisy ritenga che a base dell'evangelio lucano dovesse esserci un primo *logos* del compagno di Paolo, e come il Guignebert non sia alieno dall'attribuire alle due prime fonti della tradizione evangelica la testimonianza del presbitero riportata da Papias.

nostri evangeli sinottici e non direttamente su quelle antiche fonti. Segno evidente che queste fonti non avevano il carattere proprio di libri ecclesiastici, neppure per le comunità palestinesi. Dovevano essere piuttosto simili al diario del compagno di Paolo, assorbito e trasfigurato dagli *Atti degli Apostoli*. La letteratura narrativa del N. T. nacque dall'assorbimento e dalla revisione (da un punto di vista storico, dallo smantellamento) del ricordo, per la costruzione della leggenda e del mito della chiesa.

Ricapitolando (vorrei che non si fraintendessero queste mie osservazioni), la questione non è di rivendicare alla storia qualche frammento in più, poichè indubbiamente ciò che ci rimane è sempre poco; bensì di meglio apprezzare questo « poco », questo « precipitato » storico della leggenda e del mito, e di appercepire più decisamente il moto della storia, a cui inerisce la funzione di civiltà del cristianesimo.

Nelle due opere del Loisy l'esorbitanza scettica riguardo alle fonti si dimostra nell'apprezzamento di altri momenti della storia israelitico-cristiana: sopra tutto, dell'apostolo Paolo e dei profeti d'Israele.

Per quanto la critica recente abbia riveduto l'antica interpretazione protestante dell'apostolo, e abbia inteso come il foco della religiosità paolina sia il mito cristologico e non la tesi della giustificazione per la fede, per quanto abbia inteso come il momento escatologico e il momento gnosticizzante ancorino saldamente il Tarsiota nel mondo antico in una tempe storica diversissima da quella della Riforma, lo straordinario ribollimento psicologico dell'apostolo e la religiosità ancora scarsamente definita nei riti e negli istituti, lascian diffidente l'esegeta, che ha rigettato, sì, la dogmatica, ma che conserva della religione un concetto istituzionale quasi cattolico. Senza accettare la tesi totalmente negativa della critica olandese, il Loisy crede di dover battere una via nuova. Il Paolo delle lettere in parte sarebbe un personaggio storico, in parte la creazione d'una scuola. Le lettere paoline sarebbero l'amalgama di biglietti autentici e di copiosissime *surcharges* redazionali, il cui processo andrebbe quasi oltre Marcione fiorito nel 140. Il personaggio storico sarebbe un missionario che ha di sé e del proprio apostolato un'idea esagerata, « irregolare », individualistica: tutto il Paolo teologo sarebbe un'aggiunta posteriore: la « gnosi » paolina nascerebbe da aggiunte redazionali.

« San Paolo », dice il Loisy, « è divenuto nella tradizione cristiana un'influenza massiccia, che si è individuata in una personalità difficile a cogliere e a comprendere dallo storico critico, ma che è restata cara ai protestanti come quella d'un padre. La perplessità del critico dinanzi a questo patrono più o meno autentico dell'individualismo religioso dipende dal fatto che la fisionomia di colui che si è convenuto di chiamar l'apostolo, considerata nettissima finchè si è fatto credito alla più parte degli scritti che portano il suo nome, si fa sempre meno definibile quanto più si sente ciò che ha di artificioso la documentazione che lo concerne ».

Confesso di restar molto dubbioso. In un moto d'entusiasmo religioso, che, iniziatosi con la fede nel regno imminente, si consolida e si trasforma

con la fede nella resurrezione e nell'esaltazione del Messia nei cieli e stabilisce un nesso fra la terra e il cielo dov'è riposta la speranza dei credenti, non riesce difficile sistemare la grandiosa figura del missionario, che si sente assistito e potenziato dallo spirito; il missionario quale risulta dal nucleo di lettere che da un pezzo la critica accetta per autentiche: l'epistolario, cioè, meno la lettera agli Ebrei, le Pastoralis, la lettera agli Efesii e la II ai Tessalonicesi. Tanto più che tale figura sforza e contraddice in molti punti la leggenda apostolica che finì in seguito a prevalere nella chiesa. Anche la prima fase ancora caotica e disciplinarmente non definita della chiesa, che ancora non conosce e non usa evangelii scritti, è ben difficile che sia frutto d'interessi tardivi. Il fatto stesso che il *corpus Paulinum* superò la burrasca dell'eresia marcionita, la quale verso il 140 del *corpus* si avvaleva come di strumento di battaglia, prova, credo, che da lungo tempo esso aveva messo radici nelle chiese.

Il Loisy cerca di stabilire un processo più moderato e euritmico di sviluppo. Secondo lui, in un primo tempo avremmo in Gerusalemme la conventicola dei primi credenti, aliena dalla missione e assorta nell'attesa del regno, presieduta del suo primo collegio direttivo: i dodici, che poi la tradizione trasformò in un collegio che avrebbe accompagnato Gesù nella sua missione. Poi a fianco della comunità palestinese, si sarebbe formata la comunità dei giudei di lingua ellenistica, presieduta dai sette, e si sarebbe avuto il primo tentativo missionario da parte di Stefano. Lapidato Stefano e dispersa la comunità ellenistica, alcuni ignoti di questa comunità in Antiochia di Siria iniziano per primi l'evangelizzazione dei gentili. Paolo solo in séguito, e in dipendenza di Barnaba, si sarebbe affermato missionario, finchè, dopo il noto incidente di Antiochia con Pietro, si sarebbe reso autonomo, e avrebbe svolto la sua concezione stravagante e « irregolare » del suo apostolato per diretto mandato del Cristo.

Indubbiamente il Loisy vede chiaramente come il moto cristiano sia più vasto della persona dell'apostolo Paolo, e come non sia esclusivamente opera di lui. Ma, appunto perciò, non mi pare attendibile nè il ritardo con cui egli fa nascere l'entusiasmo pneumatologico della chiesa, nè l'ingrandimento della persona di Paolo per mezzo di aggiunte glosse e amplificazioni alle sue lettere.

Non posso, in questa sede, dilungarmi nelle analisi esegetiche. Ma noto *in limine primo* che la figura del grande entusiasta si può, come ho detto, sistemare nella chiesa nascente: invece, non arrivo a concepire la sua figura trasfigurata leggendariamente come creazione della chiesa più tarda, tendente alla disciplina, alla gerarchia, glorificante in modo speciale i dodici quali messi diretti del Signore Gesù. Come questa chiesa avrebbe creato ed accettato l'intemperanza eccezionale, l'ispirazione indisciplinata e perturbante, la « gnosi » libera da tradizione dell'apostolo disegnato nel *corpus Paulinum*? La concezione gerarchica degli *Atti*, che subordina Paolo a Pietro, mostra come la pensasse la grande chiesa. Il postulare una scuola paolina, un paolinismo, come inclina a fare il Loisy e, per

qualche accenno, anche il Guignebert, mi pare ci porterebbe nelle secche in cui naufragò la scuola di Tubinga: è un'esperienza già consumata dalla critica con risultato negativo.

E poi la gnosi paolina, che il Loisy considera aggiunta posteriore, combacia esattamente con la concezione « irregolare » della missione dell'apostolo, che per il Loisy è autentica. La missione diretta dal Cristo senza tramite d'uomini, di cui si vanta l'apostolo, è commisurata esattamente alla gnosi del figlio di Dio, che, ignorato da tutti, si fa crocifiggere dalle potenze intermedie che dominano il mondo e fa proclamare fino agli estremi confini della terra il bando di salute pei credenti nel suo nome, unica esclusiva via di salvezza e principio costitutivo della chiesa.

Il Loisy resta perplesso dinanzi alla divisione di campo d'azione di cui ci parla la lettera ai Galati: Pietro avrebbe avuto la missione dei circoncisi, Paolo quella dei gentili. Dice il Loisy: « O Paolo s'è esaltato oltre misura nella considerazione della sua parte provvidenziale, o il testo non è autentico. Gli anziani di Gerusalemme non potevano affatto pensare nè a rivendicare per sè soli l'evangelizzazione di tutti i Giudei del mondo, nè a rimettersi a Paolo solo per l'evangelizzazione di tutti i Gentili. Questa divisione non ha potuto essere concepita in una prospettiva di realtà ». Ma chi ci assicura che Paolo e le « colonne di Gerusalemme » avessero questa prospettiva della realtà, e non fossero invece sognatori che si sentivano chiamati a trar fuori dal mondo perduto la corte di gloria del Cristo, il quale doveva fra breve tornare a tenere le supreme assisi dell'umanità?

Se, per esempio, ci mettessimo fuori del modo di sentire del cattolicismo spagnuolo, saremmo egualmente portati a ritenere fuori della realtà la linea di divisione che Alessandro VI tracciò fra le colonie spagnuole e le portoghesi.

Il Loisy ritiene inautentico il capitolo XIII della I<sup>a</sup> ai Corinzi, il famoso inno all'amore perchè gli pare non bene connesso col resto. Ma proprio quella sezione della lettera ci parla degli « pneumatici », che andavano alle adunanze ciascuno avendo già pronto o un cantico spirituale o una rivelazione o una *gnosi*. Il cantico dell'amore acquista perciò l'aspetto d'un cantico già recitato da Paolo in qualche sua chiesa e incastrato nella lettera ai fini dell'esortazione.

Allontanati dal periodo più remoto delle origini, i documenti, nella ricostruzione del Loisy, vanno scorrendo giù verso il momento della costituzione del canone, verso la metà del secondo secolo. Sicchè questo momento, uno dei più oscuri della storia ecclesiastica, quello in cui la chiesa, accettando un nucleo di libri sacri, diviene religione del libro, sarebbe pur sempre quello di una notevole produzione d'arricchimento, completamento e revisione di quasi tutti i libri del Nuovo Testamento.

Ora non vi è una certa contraddittorietà fra la copiosa produzione che il Loisy pone fra il 120 e il 150, e l'atteggiamento ecclesiastico che considera esaurita la rivelazione e ne rintraccia nel passato i documenti e di quelli si contenta?

Che la forma ultima di non pochi scritti del N. T., sopra tutti gli evangelii e gli Atti degli apostoli, sia in dipendenza della lettura ecclesiastica, che vi sia stata una fase di revisione redazionale in cui predominò questo interesse, è giusto concederlo al Loisy: che essa coincida con il primo abbozzo del canone dei libri sacri, non riterrei. Secondo ogni probabilità il canone del Nuovo Testamento nacque a Roma, dove l'afflusso dei cristiani d'ogni parte dell'impero rendeva necessaria una definizione ed un accordo per i libri sacri come per la celebrazione pasquale. Le altre chiese ne sentivan meno il bisogno. Fino nel terzo secolo in Siria troviamo tracce d'un evangelio unico nelle singole chiese: col *Diatessaron* di Taziano si tende a tornare dall'evangelio tetramorfo all'evangelio unico. Evidentemente l'evangelio tetramorfo è in funzione d'una chiesa che ha bisogni speciali, nell'urbe microcosmo dell'orbe. Probabilmente in un determinato momento la chiesa romana pubblicò — data l'eterogeneità degli elementi affluenti nel suo seno — i libri che essa riconosceva e approvava, con un elenco forse non molto dissimile dal canone muratoriano a noi pervenuto: così come fu costretta a prender posizione circa la cronologia e, in sostanza, la liturgia pasquale, fra le chiese d'Asia che la celebravano secondo il calendario ebraico il 14 di *Nisan* e probabilmente glorificavan la morte del Cristo e il suo irromper vittorioso nel regno della morte, e le chiese che, collocando la Pasqua di domenica, celebravan sopra tutto la risurrezione del Signore. E poichè non abbiamo il menomo ricordo d'un concilio o di trattative per accordi fra le varie chiese — e non è verosimile che ve ne siano stati, — la chiesa romana dovette accogliere e riconoscere gli scritti che avevan corso presso le maggiori chiese. Il distacco fra canonizzazione e costituzione definitiva delle singole opere, tranne piccole varianti, dovette perciò essere non insignificante: ogni singolo scritto dovette prima essere accolto in chiese particolari, mettervi radici, e poi essere accettato nel canone.

Anche nella storia israelitico-giudaica del Loisy abbiamo una riduzione notevole del profetismo, quasi simmetrica alla riduzione dell'apostolo Paolo nella storia cristiana, ispirata ad una risposta polemica antiprotestante.

« A dire il vero la profezia ha di molto influenzato l'evoluzione della religione israelitica, ma non è essa che ha creato il giudaismo. Per assicurare nella permanenza della società giudaica l'avvenire del jahveismo, non bastava criticare, secondo un ideale di religione pura, gli abusi del presente. Le religioni nella storia non sono soltanto idee, sentimenti, aspirazioni mistiche, ma tradizioni di vita sociale, garantite dalla consacrazione del rito ». Nel suo atteggiamento polemico antiprotestante qui poco manca che il Loisy non incespichi nella distinzione bergsoniana delle due sorgenti della religione. Ma egli subito esclude che la religiosità di quegli idealisti *enragés* che erano i profeti, sia stata a rigore una religione. « Parlando rigorosamente, non esiste mai una religione dei profeti, non più di quanto sia esistita una religione di Gesù, — ma un grande sforzo ad elevare il culto d'Israele verso un ideale più perfetto di credenza re-

ligiosa, di coscienza morale e di giustizia sociale. In quanto il loro sforzo tendeva a liberarsi da ogni istituzione e a non riconoscere altra legge che l'ispirazione individuale, si potrebbe dire che esso s'è perduto, e non poteva non perdersi, nel vuoto, per scarsa aderenza alla realtà ». E così si apre la via alla rivalutazione della tanto svalutata legge liturgica dei Giudei, di cui egli pregia la forza conservatrice del popolo d'Israele: questa è la parte più vigorosa del libro del Loisy.

Contrastando alla propria tendenza ad abbassare la datazione degli scritti del Vecchio Testamento, il Loisy ama col Mowinckel ricondurre in gran parte i Salmi al più antico tempio di Salomone: farne elementi dell'antico rito dell'intronizzazione di Javé. I salmi non potrebbero così essere interpretati come documento di religiosità individuale. Anche colla religione israelitico-giudaica abbiamo una condensazione dei documenti in un punto, come nella storia delle origini cristiane nella formazione del canone.

Questo punto è l'esilio di Babilonia. A Babilonia avrebbe avuto luogo non solo la codificazione sacerdotale, ma anche quella deuteronomica, che il Loisy disgiunge completamente dalla riforma di Josias e dalla propaganda dei profeti di Gerusalemme. A Babilonia sarebbe effettivamente nato il monoteismo giudaico, poichè pel Loisy non è rigoroso neppure il monoteismo d'Isaia e di Geremia.

Anche qui mi pare che si costituisca un troppo complicato sviluppo in un troppo breve e troppo oscuro spazio, e con argomenti non sempre indiscutibili. L'addensare il movimento deuteronomico della giustizia profetica su quello sacerdotale-liturgico presenta ai miei occhi maggiori difficoltà di quelle che il Loisy trova nella concezione comune della riforma di Josias. Il Loisy dice che Josias non poteva distruggere il santuario di Bethel per accentrare il culto a Gerusalemme, essendo Bethel nel territorio dell'antico regno di Israele conquistato dall'Assiria: ma, dopo poche pagine, riconosce un'espansione degli Idumei nel territorio del regno di Giuda dopo la distruzione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor nel 586. Si trattava perciò di territori d'influenza più che di dominio diretto delle potenze mesopotamiche: non possiamo quindi escludere che il regno di Giuda nel VII secolo, specialmente nella decadenza dell'Assiria, si ampliasse verso nord, come l'Idumea meno di un secolo dopo si spingeva nella Giudea. Anche l'argomento con cui il Loisy ritarda la formazione del monoteismo giudaico, i papiri d'Elefantina, che ci presentano nel V secolo avanti Cristo una colonia giudaica che con Jahvé adora una o due mogli di Jahvé, vale fino ad un certo punto. I papiri d'Elefantina sono un interessantissimo documento di un giudaismo popolare, ma poco possono aiutarci ad intendere la formazione del monoteismo, nella cerchia speciale, e sia pure limitata, degli aderenti al moto profetico. Il paganesimo cattolico di Lourdes o di Pompei nulla prova contro l'austero e aristocratico cattolicesimo medievale di Dante o contro le meditazioni del Pascal.

Io ho, dunque, l'impressione che il Loisy riesca meno bene là dove uno scrupolo di rigore lo induce ad inasprire i suoi dubbi. Invece

le sue note più felici sono là dove agisce di primo impeto la sua freschissima intuizione storica: una prontezza giovanile meravigliosa. La sezione sul conflitto fra cristianesimo e impero è dettata da questa intuizione ed è fra le più vivide dei due volumi. Ecco come in brevi tratti egli riassume lo spirito del culto imperiale, sintesi della civiltà dell'impero, contro cui il cristianesimo andava ad urtare. « Ma Tacito stesso ha cura di dirci che il crimine di quelli che furono arrestati fu, per quanto riguardava la moltitudine, assai meno l'incendio di Roma che 'l'odio del genere umano': se l'accusa ci pare assai vaga, e di stile poco giuridico, essa aveva per lo storico romano un significato nettissimo e soprattutto politico, il 'genere umano' confondendosi per Tacito col mondo mediterraneo che era sottomesso a Roma ».

« La conquista romana aveva organizzato questo mondo; una città, Roma, 'la Città', se l'era appropriato a pezzo a pezzo col suo appetito e colla sua forza di dominazione. La Città e il mondo ora obbedivano all'imperatore, in cui s'incarnava la potenza della Città sul mondo. Ora, non soltanto la Città onorava i suoi dei, che con essa avevan trionfato del mondo e che per essa regnavan sul mondo, ma la Città stessa era una personificazione, diciamo, misticamente, una personalità divina. In un certo senso, il Genio di Roma era la suprema divinità dell'impero; e l'imperatore, il Genio dell'imperatore vivente, la persona imperiale, era, praticamente, il grande Dio che presiedeva all'equilibrio del mondo. Tale era in fondo, più o meno, la concezione degli antichi imperi orientali ai quali Roma era succeduta. Tutti gli dei dei popoli conquistati sussistevano, come gli stessi dei di Roma, all'ombra di queste due divinità protettrici, e li assistevano, pur ubbidendo loro ».

Gli elementi della tradizione storica sono legati in maniera che la luce si diffonde in una vasta sfera. Perchè nel Loisy l'erudizione è sterminata, l'acutezza di giudizio è tagliente e spesso sottile; ma il merito suo principale, ciò che fa di lui uno dei massimi storici della Francia moderna, è in questa luminosa intuizione.

Concludendo, giova sperare che la commovente fedeltà dei due dotti francesi alla loro disciplina valga a ridestare nelle nuove generazioni il fervore della ricerca e, più che i discepoli in senso stretto, la *concordia discors*, di cui vive la scienza.

A. O.

WERNER WEISBACH. — *Französische Malerei des XVII Jahrhunderts im Rahmen von Kultur und Gesellschaft*. — Berlin, Keller, 1932 (in 4.°, di pp. 381, con 140 illustrazioni nel testo e 93 tavole).

In questo libro assai pregevole il Weisbach dà un compiuto quadro della pittura francese del seicento, ordinato perspicuamente in gruppi: il « Callot e la grafica favoleggiatrice »; « Simone Vouet e il barocco