Le obiezioni filosofiche contro il cristianesimo e più precisamente quelle contro l'incarnazione del figlio di Dio e la redenzione sono notevoli per questo, che neppure i nemici posteriori del cristianesimo seppero addurre qualcosa che fosse sostanzialmente nuovo; le obiezioni tratte dalla storia invece sono futilissime, e le notizie sulla vita di Gesù addirittura favolose.

Porfirio, oltre l'opera già mentovata, compose una « filosofia attinta dagli oracoli » [1]. Il cristianesimo vi è attaccato apertamente. Il complesso dell'opera manifesta un altro scopo dell'autore, quello di dare ai pagani un insegnamento fondato sull'autorità divina, siccome l'avevano i cristiani nella Sacra Scrittura. Un tale attacco indiretto contro la religione cristiana mirava a confortare le anime nel paganesimo. Probabilmente Flavio Filostrato neopitagorico ebbe la stessa intenzione quando, ad istanza dell'imperatrice Giulia Domna, madre di Caracalla, scrisse la vita di Apollonio di Tiana, nella quale è evidentemente contraffatta la vita di Cristo. Per lo stesso scopo furono nel secolo terzo compilati gli scritti *orfici e ermetici*.

Un ultimo nemico dei cristiani è il retore Luciano di Samosata, amico di Celso, autore del *De morte peregrini*. Egli vi mise in ridicolo la carità mutua e il disprezzo della morte dei cristiani, benchè la sua ironia sembrasse mordere soltanto i cinici [2].

[1] Wolff, *Porphyr. de philos. ex oraculis haurienda libr. reliquiae*, 1856.

[2] Cfr. Bernays, *Lucian und die Cyniker*, 1879. — *Studien und Kritiken*, 1851, p. 825-902.

CAPITOLO II.

LA COSTITUZIONE DELLA CHIESA [1].

§ 18.

Il Clero [2].

Il governo della Chiesa nascente era naturalmente in mano degli apostoli. Al loro lato v'erano i profeti e i dottori [3], incaricati di edificare i fedeli e di continuare l'istruzione religiosa dei nuovi convertiti; ma la conversione rimaneva sempre l'opera propria degli apostoli. Il nome di apostolo non fu esclusivamente riservato ai dodici; esso fu anche dato ai loro cooperatori e compagni, per esempio a S. Barnaba, come anche ai primi messaggeri della fede [4] e ai predicatori missionari, che furono anche chiamati evangelisti [5]. Parimenti troviamo nei tempi più antichi mentovati i vescovi, i preti e i diaconi [6], i cui uffici continuarono a sussistere, laddove quelli di profeti e di dottori si confusero con gli uffici del vescovo e del prete e quello di evangelista cessò come si fu diffuso il cristianesimo. Dei vescovi si dice negli Atti degli apostoli che sono stati costituiti per

[1] Bingham, *Origines sive antiquit. eccles.* — A. Ritschl, *Entstehung der altkath. Kirche*, 2 ed., 1857. — Döllinger, *Christent. und Kirche*, 2 ed., 1868.

[2] *Rquh.*, 1888, II, 329-384; 1891, II, 397-429. (*Theol. Quartalschr.*, 1889 p. 698; 1892, p. 700). — Sobkowski, *Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrh.*, 1893. — Reville, *Les origines de l'episcopat*, 1894; *Revue biblique*, 1895, p. 473-500. — Michiels, *L'origine de l'épiscopat.*, 1900. — St. v. Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, 1900. — *Revue bénéd.* 1901, 26-43. — Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, 1902. — Segna, *De Ecclesiae Christi constitutione ac regimine.* — *N. d. T.*

[3] I, *Cor.*, XII, 28-29. — *Act. Ap.*, XIII, 1. — *Eph.*, IV, 11. — *Doctr. ap.*, 11-15.

[4] *Doctr. ap.* XI, 3-6.

[5] *Eph.* IV, 11. — *Act. ap.*, XXI. 8. — Eus., III. 37; V, 10.

[6] *Act. ap.*, XX, 17-28. — *Phil.*, I, 1. — *Tim.*, III, 2, 8, 12; V, 1, 17, 19. — *Tit.* I, 5, 8. — *Doctr.* 15, 1.

governare la Chiesa di Dio [1]. I membri della Chiesa si dividono dunque in due classi: i superiori e i semplici fedeli, i *chierici* e i *laici*.

La Sacra Scrittura adopera indifferentemente la parole di *πρεσβύτεροι* e di *ἐπίσκοποι* per indicare i superiori ecclesiastici. Essi formavano un collegio, un *presbyterium* [2]. L'istituzione di esso avvenne coll'imitare la costituzione della comunità dei giudei, le cui sinagoghe stavano sotto la direzione di un consiglio di anziani (זקנים). Il collegio aveva un sopraintendente; e, come la direzione della comunità col tempo sempre più si venne riunendo nelle sue mani, le sue attribuzioni crebbero ed egli solo ebbe il titolo di *ἐπίσκοπος*, laddove prima la parola aveva un significato più comune. La distinzione del significato, che per la prima volta ricorre nelle lettere di S. Ignazio al principio del secondo secolo, probabilmente mostra che l'idea della costituzione monarchica della comunità aveva fatto un passo più avanti. Non è però da dedurne che l'episcopato nel suo stretto senso abbia un'origine più tarda. Poichè in questo caso non si saprebbe spiegare come l'episcopato ci apparisca da per tutto il medesimo, quando il centro della Chiesa universale non aveva ancora la forza da farsi sentire abbastanza. Nè mancano le tracce del medesimo nei tempi più antichi. Timoteo e Tito nelle lettere pastorali di S. Paolo e gli « angeli » delle sette comunità dell'Asia Minore nell'Apocalisse [3], nei quali bensì alcuni vogliono scorgere solo personificazioni delle comunità stesse, sono rappresentati come vescovi. S. Giacomo « fratello del Signore » si chiama presso Egisippo espressamente vescovo di Gerusalemme e ciò che la Sacra Scrittura dice di lui, lo conferma. S. Girolamo [4] ne conchiude che in origine v'erano solamente preti e che l'episcopato nacque in processo di tempo, quando uno dei preti, spinto dall'ambizione,

[1] XX, 28.
[2] I *Tim.*, IV, 14.
[3] *Apoc.*, I, 20, seqq.
[4] *Comm. in Tit.*, I. — *Ep.* 69 *ad Ocean.*, 1. — *Ep.* 146 *ad Evang.* 1.

s'innalzò su i suoi colleghi e fondò una dignità superiore al Sacerdozio. Ma la sua opinione riposa sopra una falsa conclusione tirata dall'uso del linguaggio antico. Quando invece nella costituzione della Chiesa si compiè il debito sviluppo, il *vescovo* comparisce siccome proprio capo della comunità, siccome sua guida e suo pastore, siccome amministratore del culto e dei sacramenti e come centro d'unità.

I **preti** formavano il suo consiglio; erano suoi cooperatori nell'istruire i fedeli e nel compiere le funzioni liturgiche, e suoi rappresentanti durante la sua assenza e la vacanza della sede. Eccetto nelle grandi comunità, i preti non avevano gran che da fare. Il loro ufficio era piuttosto un officio d'onore; ed è particolarmente significativo che la Didascalia degli apostoli lascia alla discrezione dei fedeli di assegnare ai preti una parte delle oblazioni; laddove dà diritto al vescovo e al diacono sulle medesime oblazioni. I preti pervennero a maggiore stato ed importanza nel seguente periodo, allorquando vennero su le parrocchie.

Il **diaconato** [1], il terzo grado del clero, ebbe vita o colla elezione dei sette per servire alle mense nella comunità di Gerusalemme (§ 8); ovvero con quella elezione fu fondato un ufficio, dal quale si svolsero e il presbiterato e il diaconato. I diaconi erano i cooperatori del vescovo per l'esercizio del suo ufficio; lo aiutavano nella cura dei poveri e nel servizio divino; distribuivano l'eucaristia, battezzavano col suo permesso e, finchè furono soli, ebbero altre incombenze. La loro condizione aveva in realtà più importanza che non quella dei preti, benchè per grado essi ne fossero inferiori.

Dopo il tempo apostolico si formarono nuovi ordini del clero. Quando col crescere delle comunità crebbero le occupazioni, furono istituiti nuovi ordini per aiutare i sette diaconi e per aver cura dei servizî meno rilevanti; d'altra parte, secondo il concilio di

[1] *Mg. di* I. N. Seidl., 1884; — Zöckler, *Diakonen und Evangelisten*, 1893.

Neocesarea, (c. 15), non si credette ben fatto dipartirsi dal numero originario di sette e moltiplicare il collegio dei diaconi. I nuovi ordini furono i suddiaconi (*ὑποδιάκονοι*), aiutanti immediati dei diaconi; i lettori (*ἀναγνῶσται*), incaricati di leggere in pubblico la Sacra Scrittura; gli accoliti, che, a quanto pare, dovevano aiutare i suddiaconi e prestare simili altri uffizi; gli esorcisti (*ἐπορκισταί*), ai quali incombeva la cura degli energumeni e degli ossessi (*ἐνεργούμενοι, χειμαζόμενοι*); infine gli ostiarî (*πυλωροί*), che avevano la custodia delle porte della chiesa. Si trovano tutti mentovati dal papa Cornelio (251-253) [1], e furono istituiti, parte nel secondo, parte nel terzo secolo. Nelle grandi comunità l'istruzione dei catecumeni fu affidata a persone speciali, dette catechisti o *doctores audientium*.

Per varî servizî delle donne, che non si possono facilmente adempiere dagli uomini, specialmente per il battesimo, furono istituite le diaconesse. Esse appaiono sin dal tempo apostolico [2]. Allo stesso tempo abbiamo uno stato di vedove a cui S. Paolo dà particolari prescrizioni [3]. La loro cura principale era la preghiera. I due stati non furono sempre del tutto distinti, tanto più che l'ufficio di diaconesse, specialmente da principio, fu spesso esercitato dalle vedove [4].

§ 19.

Educazione, scelta, mantenimento e qualità del clero [5].

1. Gli apostoli tennero coi discepoli quella condotta che il Salvatore aveva tenuto con essi per istruirli; la conversazione quotidiana serviva loro di

[1] *Ep. ad Fab. ap.* Eus. VI, 43. — Reuter, *Das Subdiaconat*, 1890. — F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores*. 1897 (*Römische Quart.*, suppl. H., 7).

[2] *Rom.*, XVI, 1.

[3] I *Tim.*, V, 3-13.

[4] Cf. Pankowsky, *De diaconissis*, 1866. — Sesemann, *Das Amt der Diakonissen*, 1891.

[5] Funk, *Abh. u. Unters.* I, 23-39 (elezione); 121-155 (celibato).

scuola. Così fecero ancora i successori degli apostoli. Questa maniera di educare il clero fu mirabilmente agevolata dalla precoce divisione degli uffizî ecclesiastici e dall'ordinamento, che la promozione ad un ufficio più alto non avvenisse se non dopo l'esperimento in un ufficio più basso. Le scuole catechistiche, che già erano in fiore alla fine del secondo secolo, dovettero ben anco servire alla formazione del clero, quantunque dapprima il loro scopo fosse differente. V'è ancora da osservare che, al principio del tempo apostolico, i mezzi straordinarî dei carismi furono di gran rinfranco ad istruire e a guidare la Chiesa [1].

2. La elezione degli ecclesiastici era quasi esclusivamente in mano degli apostoli e dei loro discepoli, per la grande autorità che godevano; tuttavia tenevano anche conto del volere della comunità. Più tardi la comunità e i vescovi della provincia ecclesiastica ebbero il diritto di eleggere il vescovo.

Secondo S. Cipriano, l'elezione *(suffragium)* appartenne alla comunità; ai vescovi comprovinciali fu riservata l'approvazione, ossia la decisione sul retto esercizio dell'elezione *(consensus, iudicium)*. Dopo i sinodi di Arles (c. 20) e di Nicea (c. 4) almeno tre vescovi dovevano essere presenti all'elezione, e dopo ciò, secondo il concilio niceno, si richiedeva la conferma del metropolitano. Quanto agli altri ecclesiastici, essi erano ordinati dopo che il vescovo aveva interrogato i fedeli. È naturale che fosse permesso di sollecitare un ufficio.

3. Secondo la Sacra Scrittura, i ministri dell'altare possono vivere dell'altare [2]. I fedeli corrisposero a questo diritto dei chierici con le oblazioni *(oblationes)* che recavano durante il servizio divino. La Didache (c. 13) esorta i cristiani a offrire le primizie dei loro beni, e la Didascalia (*Constit. ap. II, 25*) accenna all'offerta delle decime, quando applica le parole del libro dei Numeri (c. 18) al Nuovo Testamento. Ben presto si cominciò a formare un fondo dei beni ecclesiastici, potendo

[1] I *Cor.*, XII, 28 seq.

[2] Matth., X, 10; — I *Cor.* IX, 13.

le comunità dei cristiani acquistare e possedere, non in quanto tali, ma in quanto potevano far uso del diritto dei *collegia funeraticia* [1]. Che in questo periodo di tempo i cristiani potessero fornire l'intero mantenimento al clero, neppure è da pensare. Molti chierici vivevano della loro privata fortuna o, ad esempio di S. Paolo [2], del lavoro delle proprie mani, dell'agricoltura, dell'industria e del commercio. Anzi alcuni vescovi si diedero con tale ardore al commercio, che S. Cipriano [3] ne menò lamenti e il sinodo di Elvira circa il 300 (c. 19) vi prescrisse provvedimenti.

4. Non tutti i fedeli potevano far parte del clero. Se qualcuno era chiamato al governo della Chiesa, l'apostolo S. Paolo richiedeva nel candidato certe qualità morali e intellettuali [4]. La prima qualità è indicata con queste parole: « il vescovo e il diacono debbono avere una sola moglie » cioè possono prendere moglie non più d'una volta. In quella guisa che i bigami, ossia quelli che erano andati a seconde nozze, erano dichiarati incapaci di ricevere gli ordini sacri, anche i neofiti n'erano esclusi « affinchè insuperbiti non cadessero nel giudizio del diavolo ». Parimente erano incapaci i pubblici penitenti, coloro che avevano ricevuto il battesimo dei malati *(baptismus clinicorum)* [5] e quelli che s'erano mutilati da se stessi [6]. Per l'episcopato si richiedeva l'età di 50 anni, per quanto fosse possibile; per il presbiterato almeno l'età di 30 anni [7].

5. Il celibato non fu imposto agli ecclesiastici per obbligo. Anzi chi era già unito in matrimonio poteva, dopo entrato negli ordini sacri, continuare la vita matrimoniale. Però questa libertà era circoscritta al solo matrimonio contratto prima dell'ordinazione. Dopo l'ordi-

1 Cf. G. De Rossi, *I collegi funeratici famigliari e privati.*
2 *Act. ap.*, XX, 34.
3 *De laps.* 4.
4 I *Tim.*, III, 2-13. — *Tit.*, I, 5-9.
5 Eus., VI, 43. — *Conc. Neocaes.*, c. 12.
6 *Conc. Nic.*, c. 1.
7 *Didasc. ap.*, 4. — *Constit. ap.*, 2, 1. — *Conc. Neocaes.*, c. 11.

nazione i chierici superiori, i vescovi, i preti e i diaconi non potevano più prender moglie, eccettochè non rinunziassero al loro ufficio. Un' eccezione fu fatta, nel sinodo di Ancira a. 314 (c. 10), per il diacono nel solo caso ch'egli, nel ricevere l'ordinazione, si avesse riservato espressamente la facoltà di contrarre matrimonio. Pur tuttavia, il celibato, se non fu imposto per legge, si radicò nel clero a maniera di uso, emanato dallo spirito del cristianesimo, come conseguenza del consiglio di Gesù Cristo e dell'apostolo S. Paolo [1]. I fedeli, sentendo leggere nelle lezioni e nei vangeli della messa quanto sia superiore la continenza al matrimonio e quanto più abili ci renda al servizio divino, ne rimanevano fortemente impressionati. Perciò molti abbracciarono di spontanea volontà la continenza, ed è naturale che, a preferenza di altri, i chierici si scegliessero nel loro seno. Laonde il celibato fu ben presto considerato come un ordine di vita più conveniente al vescovo e al prete, e realmente fu spesso praticato. Nella Spagna divenne legge verso la fine di questo periodo, avendo il sinodo di Elvira (c. 33) assolutamente vietato il matrimonio agli ecclesiastici che prestano il servizio dell'altare.

§ 20.

Le diocesi episcopali e le circoscrizioni metropolitane [2].

1. Le prime comunità cristiane furono fondate nelle città. Esse si chiamarono parrocchie, *παροικίαι*, e i loro capi furono i vescovi. Nelle città grandi si divisero, in processo di tempo, in più chiese (dette in Roma *tituli*). Presto si formarono chiese anche in campagna. Sappiamo di preti e di catechisti che erano ne' villaggi [3]; di un *diaconus regens plebem* [4], di *ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν* [5].

1 Matth., XIX, 12. — I *Cor.* VII, 7, 32-34.
2 Thomassin, *Vet. et. nov. eccl. discipl.* P. I., lib. I-II. — K. v. Schwartz, *Die Entstehung der Synoden*, 1898.
3 Eus., VII, 24.
4 *Conc. Illiber.*, c. 77.
5 Eus., VII, 30.

L'autorità episcopale non fu punto scemata con questo sviluppo della giurisdizione nei villaggi e nelle campagne. Poichè il primo vescovo rimase a capo delle differenti chiese delle città e di quelle del territorio circostante.

2. Siccome i fedeli di una città formavano una *παροικία*, così parecchie parrocchie si riunirono in una comunità più vasta, e ne nacquero le *ἐπαρχίαι* ossia le province ecclesiastiche. Le circoscrizioni delle medesime province, in generale, coincidevano coi limiti delle province dell'impero romano; a capo di esse, col titolo di metropolitani v'erano i vescovi delle città capitali delle province civili. Fecero eccezione le province della Numidia e della Mauritania, nelle quali la dignità di metropolitano ricadeva sul decano dell'episcopato. I vescovi di una provincia solevano sin dal terzo secolo riunirsi ogni anno a concilio [1]. Quest'ordinamento era già bello e compiuto in Oriente nel terzo secolo, in Occidente lo fu un po' più tardi.

3. Sopra le province si stabilirono giurisdizioni ancora più grandi. Il sinodo di Nicea (c. 6) [2] parla delle medesime, come di un ordinamento già da gran tempo stabilitosi, e nomina espressamente tre di questi grandi dignitari, che si potrebbero designare col titolo di metropolitani generali, i vescovi di Roma, di Alessandria e di Antiochia. La loro giurisdizione si estendeva sull'Occidente, sull'Egitto insieme colle province *confinanti*, e sulle diocesi d'Oriente. Il sinodo accenna alla presenza di altri metropolitani generali, ed ha certamente in vista i vescovi di Efeso, di Cesarea nella Cappadocia e di Eraclea, che avevano la sovraintendenza delle tre diocesi dell'Asia (*Asia proconsularis*), del Ponto e della Tracia, le quali vennero in auge nel prossimo periodo [3].

1 *Ep. Firmil. inter Cypr.*, 75, 4.
2 Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, I, 388-403.
3 *Conc. Constant.*, 381, c. 2.

§ 21.

L'unità della Chiesa e il primato di Roma [1].

La tendenza all'unità, che abbiamo veduto nella formazione della costituzione dei metropolitani, trova la sua ultima conclusione nell'unità della Chiesa universale. Quest'unità non è soltanto il risultato di quel movimento, ma era già fondata sin dall'origine della Chiesa. Come Gesù Cristo annunziò un sol Dio e una sola fede, così fondò una sola Chiesa e le diede nella persona di Pietro, capo degli apostoli, un centro d'unità esterna e visibile. Un tale ordinamento non poteva restringersi ai tempi apostolici; esso aveva la sua importanza anche per il tempo avvenire. Le prerogative, che esso conferiva a Pietro, dovevano trasmettersi ai suoi successori.

Infatti i vescovi di Roma stanno a capo della Chiesa universale. Una prova di questo primato troviamo anzitutto in questo, che gli eretici e gli scismatici si studiavano di avere la comunione della Chiesa romana, essendo questa, come nota S. Cipriano [2], uguale alla comunione della Chiesa universale. Parimenti fa a proposito l'accusa contro S. Dionigi di Alessandria, a cagione di certe espressioni eterodosse, che è portata davanti al papa S. Dionisio. La Chiesa romana [3] raccomanda, verso il 96, la pace alla comunità di Corinto, con un tono d'autorità che manifesta in essa la coscienza della sua alta posizione. Le testimonianze formali per il primato romano sono le seguenti. S. Ignazio di Antiochia [4] chiama la Chiesa romana *προκαθημένη τῆς*

1 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, 1825. — FUNK, *Abh. u. Unters*, I, 1-23. — SEGNA, *De Ecclesiae Christi constitutione*; — Id. *De successione priorum romanorum pontificum*; — GRISAR, *Geschichte Roms u. der Papstes*, 1901 e sua traduzione italiana. — *N. d. T.*
2 *Ep.*, XLVIII, 3; LV, 1.
3 I, *Clem.*, c. 56-65.
4 *Rom. inscr.*

ἀγάπης, cioè quella che *presiede* alla lega di carità; che tale è il senso di queste parole, non già quello di eminente carità operosa della comunità, attesochè προκαθῆσθαι non è stato mai adoperato in questo significato. S. Ireneo le attribuisce una dignità superiore, *potentior principalitas*, in relazione alla sua fondazione da parte degli apostoli S. Pietro e S. Paolo; e a cagione di questa supremazia esorta le altre chiese di mettersi in accordo con la Chiesa romana, scrivendo [1]: *Ad hanc enim ecclesiam (sc. Romanam) propter potentiorem principalitatem necesse est omnem ecclesiam convenire, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* S. Cipriano la chiama, *ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis orta est* [2], e ne fa rimontare più apertamente il suo primato alla sua fondazione da parte di S. Pietro. L'idea (la quale fa capolino in Oriente dopo la fondazione di Costantinopoli) che le prerogative della Chiesa romana [3] si fondino sulla preeminenza politica della città di Roma, era in questo tempo sconosciuta.

Il primato della Chiesa romana apparisce sin dal primo secolo come un fatto indiscutibile. Peraltro il primato era lontano dallo sviluppo che raggiunse poi in processo di tempo. La sua importanza si restringeva alla conservazione dell'unità ecclesiastica, e finchè questa non fu in pericolo per qualche errore di fede e di disciplina, le Chiese e le province ritenevano la loro indipendenza nell'amministrazione delle loro cose particolari. Mentre che S. Cipriano fa risalire l'unità della Chiesa alla sua fondazione per mezzo di S. Pietro, inculca nel tempo stesso che il Signore ha dato a tutti gli apostoli uguale potestà e che quel che era stato S. Pietro, erano altresì stati gli altri apostoli [4]. E nello stesso luogo,

[1] *Adv. haer.*, III, 3, 2.

[2] *Ep.* LIX, 14; Cf. *De eccl. cath. unitate*, 4; — *Ep.* XLIII, 5; LV, 8.

[3] *Conc. Constant.*, 381, c. 3. — *Conc. Chalced.*, c. 28. — THEODORET., *Ep.*, 113.

[4] *De eccl. cath., unit.* 4.

ove egli designa la Chiesa romana per Chiesa principale e per fonte dell'unità sacerdotale, dichiara che i vescovi debbono rispondere dell'amministrazione delle loro diocesi (solo) a Dio [1]. A ciò è consono ancora il fatto che allora i papi non avevano altro titolo che quello degli altri vescovi.

CAPITOLO III.

CULTO, DISCIPLINA E COSTUMI.

§ 22.

Il Battesimo. Questioni sul battesimo degli eretici [2].

Il battesimo, per cui s'entra nella Chiesa, era subito amministrato nei tempi apostolici a quelli che credevano in Gesù Cristo. Gli Atti degli apostoli lo attestano in molti luoghi [3]. Più tardi (certamente nel secondo secolo) fu stabilito che quelli che domandavano il battesimo, dovessero per un certo tempo istruirsi nelle verità della religione e prepararsi a ricevere questo sacramento. Il sinodo di Elvira stabilisce due anni di preparazione (c. 42) e, se si richiedeva più sicurezza, tre anni (c. 4). Quelli che si disponevano al battesimo, si chiamavano κατηχούμενοι, *audientes*, perchè dovevano anzitutto istruirsi nelle verità salutari della nostra religione. L'amministrazione del battesimo, fuori dei casi di necessità, aveva luogo due volte l'anno, a Pasqua e a Pentecoste, nella vigilia di queste feste; e da principio si battezzava nei fiumi, negli stagni e nel mare, più tardi si eressero speciali battisteri. Il battesimo dapprima fu

[1] *Ep.*, LIX, 14; Cf. *Epp.* LV, 21; LXXII, 3; LXXIII, 26.

[2] J. MAYER, *Geschichte d. Katechumenats in den ersten 6 Jahrh.*, 1868. — A. G. WEISS, *Die altkirchl. Pädagogik*, 1869. — PROBST, *Sakramente und Sakramentalien*, 1870, p. 97-194. *Geschichte d. kath. Katechese*, 1886. — *Z. f. k. Th.*, 1894, p. 209-259. 1895 p. 234-272; K. L.VII 406. — D. STONE, *Holy Baptism*, 1899. — *Biblioth. Sacra*, 1898, p. 1-18. (Archeology of baptism). — SEMERIA, *Dogma, Gerarchia e Culto*, 1902.

[3] II, 41; VIII, 37; X, 47; XVI, 15, 33.

amministrato dal vescovo; o per suo incarico dai preti e dai diaconi, e, in caso di necessità, anche dai laici [1]. La maniera di battezzare consisteva in una triplice immersione; pei malati (*baptismus clinicorum*), ovvero quando era impossibile l'immersione, si usava l'infusione o l'aspersione. La Sacra Scrittura e la Didache (7) fanno menzione soltanto dell'uso dell'acqua. Verso l'anno 200 però appaiono le varie cerimonie che accompagnano il battesimo, come a dire, il segno della croce, l'imposizione del sale, la rinunzia a Satana, l'esorcismo, la confessione di fede e la promessa solenne a Cristo. Dopo il battesimo seguiva immediatamente la confermazione e la comunione eucaristica; infine si dava al neofito latte e miele. Le feste battesimali duravano otto giorni, e durante questo tempo i nuovi battezzati portavano vesti bianche, e, perchè le deponevano nella domenica dopo Pasqua, si formò per questa in Occidente una denominazione speciale, *Dominica in Albis* (*scil. depositis*), laddove nella messa greca fu detta Domenica nuova. Che vi fossero i padrini ne fa già menzione Tertulliano [2].

Se un catecumeno soffriva il martirio, il sacrificio della sua vita data per Cristo gli valeva di battesimo; questo era il *battesimo di sangue*. Nella prima ai Corinti [3] si fa menzione del battesimo per i morti, battesimo che si mantenne presso parecchi eretici, segnatamente presso i Marcioniti, laddove presso gli scrittori ecclesiastici fu, fin da Tertulliano, impugnato.

Quando le eresie e gli scismi si furono moltiplicati, avveniva che alcuni dei battezzati entravano nel seno della Chiesa. Allora fu naturale la questione, se il **battesimo degli eretici**, e in generale il battesimo dato fuori della comunione della Chiesa, fosse valido. Tertulliano lo negò e il suo trattato *De baptismo* (pubblicato anche in greco) fu forse la cagione per cui i tre concilî di Cartagine (circa 220), di Sinnada e di

[1] Tert., *De bapt.*, 17.
[2] *De bapt.*, 18.
[3] I *Cor.*, XV, 29.

Iconio nell'Asia Minore (circa l'an. 230) si esprimessero nello stesso senso. Questa teoria passò nella pratica e si diffuse in molti luoghi; e quando essa fu rinnovata nei concilî di Cartagine, sotto la presidenza di S. Cipriano (255-256), diede luogo a grandi discussioni. Ma papa Stefano, appena conobbe la determinazione di quei sinodi, vietò, come falsa dottrina, agli Africani la ripetizione del battesimo, sotto minaccia di scomunica. Scrisse una lettera di uguale tenore ai vescovi dell'Asia Minore, quando seppe che essi, e segnatamente Firmiliano di Cesarea ed Eleno di Tarso, la pensavano come gli Africani. Persistendo questi nella loro opinione, in un nuovo concilio tenuto l'autunno dell'anno 256, il papa ruppe ogni relazione con essi. Dionigi di Alessandria s'interpose per la pace o per la tolleranza degli anabattisti, e difatti, durante la persecuzione di Valeriano, la discussione si attuti. Sisto II, successore di Stefano, sembra che riannodasse le relazioni con gli Africani. Questi, almeno la generalità, tennero fermo, per lungo tempo, alla loro pretesa. Il concilio di Arles 314, (c. 8) attesta, *quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent* (Africani).

S. Cipriano cita (*Ep.* LXXIV, 1) il detto del papa Stefano: *Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.* Firmiliano (*Ep. inter Cypr.* LXXV, 7) gli fa inoltre dire: *haereticos quoque ipsos in baptismo convenire.* Essendo il papa Stefano realmente di parere che gli eretici del suo tempo concordavano rispetto al battesimo con la Chiesa, non v'è verun fondamento da mettere in dubbio l'esattezza della citazione di S. Cipriano.

§ 23.

L'Eucaristia, l'agape e la disciplina dell'arcano [1].

1. Istituita dal Salvatore nell'ultima cena, l'Eucaristia in origine si celebrava la sera e la precedeva immediatamente l'agape. Non molto tempo dopo si

[1] Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrh.*, 1870; *Sakramente*, p. 194-244. — Bickell, *Messe und Pascha* 1872. — Warren,

trasferì la celebrazione di questo sacramento alla mattina, forse verso la fine del tempo apostolico per gli inconvenienti lamentati nell'epistola prima ai Corinti [1], forse anche al principio del secondo secolo, in occasione dell'editto di Traiano contro le eterie. Ne troviamo le parti principali rammentate negli Atti degli apostoli [2]; *l'istruzione degli apostoli* (cioè lettura e interpretazione della Sacra Scrittura), *la frazione del pane e la preghiera*. Il rito col quale si celebrava il sacrificio eucaristico è descritto da San Giustino con più particolarità [3]: dapprima si leggevano brani della Sacra Scrittura; dopo il vescovo teneva un'omelia; quindi i fedeli si levavano di nuovo per la preghiera e si davano il bacio di pace; allora era presentato al vescovo pane e vino (misto coll'acqua), e dopo che questi aveva pronunziato abbondanti preghiere e abbondanti azioni di grazie sulle offerte *εὐχαριστία* [4], i diaconi distribuivano le offerte cioè il sangue e corpo di Cristo ai presenti e le portavano agli assenti. Alla narrazione di San Giustino è forse da aggiungere che in quelle adunanze si cantavano i salmi. Il canto dei salmi aveva il suo luogo nel servizio dei giudei della *diaspora* [5]: allato alla preghiera, alla lettura della bibbia e all'omelia, e insieme colle altre parti dovette passare nella ufficiatura dei cristiani.

Il giorno della celebrazione dei misteri era in generale la domenica [6]. Nell'Africa occidentale v'era anche durante le stazioni [7]. La frazione quotidiana del pane, della quale fanno menzione gli Atti degli apostoli [8],

The liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church, 1897. — *Real.-Encyc. d. chr. A.*, II, 309-326. — Binterim, *Denkwürdigkeiten*, II, 2, p. 3-84, *(Agape)*.

1 I *Cor.*, XI, 20 seqq.
2 *Act. apost.*, II, 42.
3 *Apol.*, I, 65-67.
4 Matth., XXVI, 27.
5 Erano i giudei dispersi nelle nazioni pagane.
6 *Doct. ap.*, 14. — Plin., *Ep.* X, 97. — Iust., *Apol.*, I, 67.
7 Tert., *De orat.*, 19.
8 *Act. apost.*, II, 46.

rispetto a Gerusalemme, aveva il suo fondamento nelle condizioni speciali di questa comunità, per la stretta relazione tra l'agape e l'eucaristia.

Il vescovo consacrava l'eucaristia coll'assistenza dei preti e di tutto il restò del clero. Poteva bene un prete supplirlo, ma vi bisognava il suo ordine o il suo consentimento. La consacrazione si faceva nella chiesa episcopale, anche dove v'erano parecchie chiese, e quindi l'eucaristia era inviata alle altre chiese per mezzo degli accoliti. A Roma questo regolamento durò molto tempo dopo il nostro periodo, simbolo dell'unità della Chiesa e allo stesso tempo mezzo a conservarla [1].

2. La **Comunione** era amministrata sotto tutte e due le specie. Torna chiaro, dalla narrazione di S. Giustino, che ordinariamente la comunione si amministrava ad ogni servizio divino, di maniera che tutto ciò che prova la frequenza della consacrazione eucaristica, prova allo stesso tempo la frequenza della comunione. Inoltre si dava ai fedeli il pane consacrato per portarselo a casa e per uso giornaliero; ed in questo abbiamo un esempio della comunione sotto una sola specie. L'uso di comunicarsi a digiuno è menzionato sin da Tertulliano; forse è tanto antico quanto è antica l'usanza di celebrare la messa la mattina. Quanto alla maniera di distribuire la comunione, essa era data nelle mani dei comunicanti.

3. La comunione poteva essere ricevuta soltanto dai battezzati, non già dai catecumeni. A questi era vietato non pure di comunicare, ma ancora d'assistere alla parte principale della messa, che cominciava all'offertorio. Essi potevano assistere alla parte didattica del servizio; dopo la quale dovevano ritirarsi insieme cogli energumeni e coi penitenti. L'eucaristia era per essi un segreto inaccessibile. Lo stesso avveniva per il battesimo, e ciò a cagione della **disciplina dell'arcano**, così detta nei tempi moderni. Essa è esi-

1 *Liber pont. Vita Milliadis* e *Vita Siricii*; — *Innocentii* I, *Ep.* I, *ad Decent.*, c. 5.

stita sin dai tempi più antichi, e la pratica rimonta al secondo secolo. San Giustino n'è un testimonio più tosto in favore. I Padri la giustificano colle parole del Signore presso Matteo [1]. Senza dubbio il suo vero fondamento riposa su quelle parole, non che sulle persecuzioni che la svolsero maggiormente e la fecero custodire con gelosia.

4. Come abbiamo accennato, la celebrazione dell'eucaristia era preceduta in origine dall'**agape**, banchetto della carità, preparata coi doni (oblazioni) dei fedeli e accompagnata dalla preghiera, dalle letture della Sacra Scrittura e dal canto dei salmi. Dopo che l'agape fu separata dall'eucaristia, rimase una semplice cerimonia religiosa, il cui scopo principale era soccorrere i poveri e fomentare la carità fraterna tra i cristiani. Ma tralignò ben presto; perciò dal secolo quarto, per gli abusi coi quali andava unita, fu spesso proibita nell'interno delle chiese; e finalmente il concilio trullano 692, (c. 74), pose il suggello, per così dire, alle proibizioni. Cacciata dalla casa di Dio, l'agape a poco a poco andò estinguendosi. Pur tuttavia, poco tempo fa, era in fiore nell'Abissinia e nell'India presso i cristiani di S. Tommaso e forse v'è ancora oggidì.

5. Le radunanze dei fedeli per il servizio divino furono tenute da principio nelle case private. Sin dal secolo III vi erano edificî destinati ad uso di chiesa. Il giorno anniversario dei martirî fu celebrato nelle catacombe o nelle grotte sotterranee fuori della città, ove i cristiani di questo tempo per lo più si facevano seppellire [2].

§ 24.

La Penitenza [3].

La Chiesa primitiva, perchè comunità di santi, non tollerava nessun membro impuro nel suo seno. I tre peccati capitali, l'adulterio o la fornicazione, l'idolatria

1 Matth., VII, 6.

2 Cf. Kraus, *Roma sotterranea*, 2 ed., 1879.

3 Morinus, *Comment. hist. de disciplina in admin. sacr. poenitentiae*, 1682. — Funk, *A. u. U.*, I, 155-209; K. L. II, 1561 segg.

e l'omicidio furono da essa puniti colla scomunica che era in generale perpetua. Gli scomunicati però non erano ritenuti come perduti per l'eternità; anzi invalse subito da per tutto la credenza, ch'essi potevano ottenere da Dio il perdono con una severa penitenza. Ciò nondimeno un tale procedimento a poco poco fu giudicato troppo duro. L'esclusione perpetua dai sacramenti era inoltre non sempre un provvedimento acconcio in riguardo della disciplina; chè in parecchi casi, invece di crescere il sentimento della penitenza, produceva l'effetto contrario. Laonde, coll'andar del tempo, scemò il primitivo rigore. Per il primo Erma parla della penitenza e del perdono; e benchè egli l'annunzi come una straordinaria condiscendenza di Dio per i peccatori di quel tempo, e consideri i cristiani, i quali pecchino dopo il perdono, non più degni della grazia, pure Dionigi di Corinto, Tertulliano nel suo trattato *De poenitentia*, Clemente di Alessandria e la Didascalia degli apostoli, dopo di Erma, lo riconoscono senza veruna restrizione. La pratica però era ancora assai severa. Il perdono nei più dei casi era conferito sul letto di morte. Persino in quel momento, in molti luoghi, non era in nessun modo dato il perdono. S. Cipriano parla apertamente di vescovi antichi, i quali rifiutavano per sempre il perdono agli adulteri. Sembra che il perdono aveva luogo da per tutto, se mai i martiri intercedevano per il peccatore o gli davano il *Libellus pacis*, come si chiamava la supplica; ciò avveniva dopo la morte dell'intercessore, perchè allora il libello della pace entrava in vigore.

Nel terzo secolo si cominciò a vie più mitigare l'antico rigore. La riforma cominciò nella Chiesa romana e si estese da principio alle due prime classi dei peccati capitali. Il papa S. Callisto (217-222) mitigò la pena a chi era caduto nei peccati carnali; e il papa S. Cornelio a chi era incorso nel peccato d'idolatria. Ora il perdono era negato soltanto a colui che avesse differito a dimandare la penitenza sul letto di morte. L'innovazione destò violente contradizioni che condus-

sero, nei due casi, per cagione di varie circostanze, allo scisma (§§ 32-35). Anche fuori di Roma questa mitezza non incontrò l'universale gradimento. Origene ritenne per un abuso del potere sacerdotale e per una trasgressione della disciplina ecclesiastica, che alcuni rimettessero i peccati d'idolatria e d'impudicizia. Nella Spagna, il sinodo di Elvira punì parecchi peccati coll'esclusione perpetua dalla Chiesa: l'idolatria (c. 1, 2), il maleficio (6) la ruffianeria (12), l'unire in matrimonio le figlie cristiane coi preti pagani (17), eccetera. Nel resto però il rigore della Chiesa spagnola è un fatto isolato. In generale fu adottata la disciplina della Chiesa romana. Pur tuttavia la riconciliazione avveniva una sola volta; non si poteva fare se non una sola penitenza, come inculcano spesso i citati testimoni. Chi ricadeva in un peccato capitale non poteva più partecipare della mitezza della Chiesa.

Per essere ammessi di nuovo alla comunione ecclesiastica, il peccatore doveva confessare il suo peccato e fare penitenza per molto tempo, spesso sino alla fine della vita, coi digiuni, col vestire il sacco, colla preghiera e con altri simili gastighi. La confessione in generale era pubblica da farsi davanti alla comunità, se il peccato era pubblico; in caso differente la confessione era segreta da farsi al prete. Ciò non ostante alla confessione secreta s'aggiungeva la confessione pubblica, purchè non fosse per nascere scandalo e in luogo di edificare servisse a distruggere. L'importanza che la confessione ebbe tra le opere di penitenza, torna chiaro da ciò che la parola ἐξομολόγησις non di rado fu adoperata a significare la penitenza, tanto nella Chiesa latina, quanto nella Chiesa greca. Non si permetteva la comunione se non dopo aver compiuto la penitenza. Una sola eccezione era fatta per quelli che erano gravemente malati, i quali però subito che fossero risanati, eran tenuti a soddisfare la penitenza. La riconciliazione si compiva dal vescovo, e spesso anche dai preti coll'imposizione delle mani.

La direzione della penitenza apparteneva al vescovo. Il medesimo ne aveva in ogni caso una sopraintendenza, anche quando l'amministrazione, come era il caso in Oriente, in gran parte era rilasciata ad un'altra persona cioè al prete. Poichè nella Chiesa greca le quistioni più importanti della penitenza erano affidate ad un prete speciale, detto penitenziere, e la sua carica consisteva specialmente nell'ascoltare le confessioni, nel determinare la penitenza e nell'invigilare i penitenti. Inoltre i penitenti in Oriente furono divisi in classi. Nell'*Epistula canonica* di S. Gregorio il Taumaturgo si fa menzione degli *ascoltanti* e dei *prosternati*; il sinodo di Ancira (314 c. 25) parla poi degli *assistenti*. Nel periodo seguente vi si aggiunsero i *piangenti*. La Chiesa latina non conobbe le classi dei penitenti; essa li trattava come i catecumeni. Quest'ordinamento non era generale per tutto l'Oriente; esso si restringeva, come pare, all'Asia Minore in cui non era del tutto generale.

1. I **piangenti,** προσκλαίοντες, erano del tutto esclusi dal servizio divino; avevano il loro posto nell'atrio della chiesa e supplicavano colle lagrime quelli che entravano, per ottenere il perdono. Ne fa menzione per il primo S. Basilio Magno. I χειμαζόμενοι del sinodo di Ancira, 314 c. 17, identificati anticamente coi προσκλαίοντες, sono secondo l'uso non equivoco della lingua greca gli energumeni. La forma χειμάζοντες per indicare uno stato od ordine di fedeli non si trova in generale presso gli antichi.

2. Gli **ascoltanti,** ἀκροώμενοι, potevano, come i catecumeni, assistere alla parte didattica del servizio divino, cioè udire.

3. I **prosternati,** ὑποπίπτοντες, potevano dopo la partenza degli ascoltanti, assistere al resto del servizio divino, ma prostrati o ginocchioni cioè pregare (εὔχεσθαι), come si soleva chiamare questa assistenza.

4. Gli **assistenti,** συστάντες, συνεστῶτες, συνιστάμενοι, potevano, come i fedeli, stare in piedi nella celebrazione dei misteri, ma non già partecipare alla santa Eucaristia. Nell'Occidente sembra che i penitenti siano stati trattati analogamente alle due ultime classi. Almeno non vi è una prova sicura per l'allontanamento dei penitenti prima dell'offertorio. Sozomeno Hist. Ecc. VII, 16 li fa assistere, specialmente nella Chiesa romana, all'intero sacrifizio, senza che prendano parte alla comunione. Vedi *Th. Quart.* 1900, p. 481-534.

§ 25.

Le feste e i digiuni.
Questione sulla celebrazione della pasqua [1].

L'antica alleanza aveva, oltre la festa ebdomadaria, parecchie feste annuali. I giudei, almeno i più zelanti, v'aggiunsero due giorni di digiuno la settimana [2], il lunedì e il giovedì. Questa istituzione fu anche per la Chiesa di gran momento.

1. Parimenti i cristiani consacrarono un giorno della settimana in maniera speciale al servizio di Dio, e questo giorno fu non già il sabbato, ossia il settimo giorno della settimana, come era uso presso gli Ebrei, ma il primo giorno, in memoria della risurrezione del Signore. Perciò questo giorno, nel linguaggio della Chiesa, ebbe il nome di **giorno del Signore,** *κυριακή, dies dominica;* e perchè giorno di letizia era distinto dagli altri colla preghiera fatta in piedi. La celebrazione della domenica rimonta ai primi tempi della Chiesa [3]. I giudei cristiani, oltre la festa di domenica, conservarono quella del sabbato e, se da principio questa pratica si restrinse alla loro cerchia, nel quarto secolo si formò l'usanza presso la Chiesa greca di fare del sabbato e della domenica un giorno dedicato ad onorare Dio.

Ben presto i cristiani ebbero due giorni di digiuno la settimana, il mercoledì e il venerdì. Essi sono menzionati coi correlativi giorni di digiuno dei Giudei nella Didachè [4], e si chiamavano presso gli occidentali, *dies stationis*, giorni di vigilia ossia di veglia. Quello era mezzo digiuno, in quanto che non durava l'intiero giorno, ma sino all'ora nona (alle 3 pomeridiane). In

[1] PROBST, *Kirchliche Disciplin*, 1873. — LINSENMAYR, *Entw. der kirchl. Fastendisciplin bis zum Konzil von Nicäa*, 1877. — FUNK, *Abh. u. Unters.* I, 241-258. — H. KELLNER, *Heortologie*, 1901.

[2] LUC., XVIII, 12.

[3] *Apoc.*, I, 10.

[4] *Didachè*, VIII, 1.

quei giorni aveva luogo il servizio divino, nell'Africa occidentale intiero, e in Alessandria ristretto (§ 23). Sin dal secolo terzo appare nella Chiesa romana ed in alcune altre Chiese un terzo giorno di digiuno, il sabbato.

2. Delle feste annuali due passarono dall'antica nella nuova alleanza; appunto perchè esse rammentavano ai fedeli due fatti principali della storia della redenzione; il *passah, πάσχα*, la festa celebrata in memoria di essere stati salvati i primogeniti israeliti dall'eccidio e il popolo ebreo dalla schiavitù d'Egitto passò a commemorare il tempo della morte e della risurrezione del Signore; come la **Pentecoste,** *πεντεκοστή*, la festa delle settimane o della raccolta del grano, passò a significare la discesa dello Spirito Santo. Queste feste, per i ricordi, che in sè racchiudevano, ebbero nella Chiesa un carattere nuovo e proprio. La loro relazione colle antiche feste giudaiche, loro tipi, si palesa ancora dal loro nome e dalla maniera di computarne il giorno, che si fonda non sull'anno solare, ma sull'anno lunare in uso presso gli Ebrei. Esse risalgono ai più antichi tempi, come risulta dalla loro attinenza coll'antica alleanza, e per alcun tempo furono le uniche feste annue dei cristiani. Durante questo periodo si cominciò in Oriente a celebrare l'**epifania.** Questa festa da principio commemorava solo la manifestazione della messianità e della divinità di Gesù Cristo nel battesimo del Giordano e nelle nozze di Cana (quindi detta anche teofania), più tardi anche la nascita del Salvatore. Finalmente ciascuna Chiesa particolare celebrava il giorno della morte dei suoi martiri sui loro sepolcri, che era detto *dies natalis*, perchè era giorno di nascita ad una vita più nobile.

La **pasqua** non si celebrava da per tutto allo stesso tempo. Nella maggior parte della Chiesa la festa si solennizzava la domenica, e propriamente in quella che cadeva o seguiva il 14 *nisan* (il plenilunio di primavera o il primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera), perchè Gesù Cristo era risorto

nella Domenica. Ma nella provincia dell'Asia, i fedeli, appoggiandosi all'esempio dell'apostolo San Giovanni, celebravano la pasqua, insieme coi giudei, sempre il 14 *nisan* (quattordicesimo della luna), qualunque fosse il giorno della settimana, e per conseguenza il giorno della morte del Signore, in quanto che il Signore morì il 14 *nisan*. La celebrazione poi era possibile per la ragione che la festa si faceva piuttosto per commemorare la redenzione in generale che non per commemorare ciascuna particolarità dell'opera della redenzione. La pasqua dunque in Asia cadeva quasi sempre in giorno differente da quello del resto della cristianità, e la cosa era tanto più strana quanto più solenne era la festa. Furono fatti spesso tentativi per istabilire l'uniformità. Dapprima corsero pratiche tra il papa S. Aniceto (154-165) e S. Policarpo, vescovo di Smirne. Nessuno dei due vescovi potè indurre l'altro a cessare dall'usanza della sua Chiesa [1]. Così rimase la diversità nella celebrazione della pasqua, quando il papa S. Vittore (189-198) ricominciò a trattare la questione e ordinò che in parecchie province si tenessero sinodi. Gli asiatici, guidati da Policrate, vescovo di Efeso, si tennero fermi con grande ostinazione al loro antico uso [2]; non l'abbandonarono se non nel corso del secolo terzo, come appare nel concilio di Nicea ove essi sono tra le province, che ammettevano l'usanza generale [3]. Eppure ancora non s'era ottenuta l'uniformità. L'uso degli Asiatici, il *quartodecimanismo*, sorse allo stesso tempo nella Siria, nella Cilicia e nella Mesopotamia. Sotto una forma modificata, trasportato all'anno solare, lo troviamo persino nella Gallia. Qui la Pasqua, in parecchie Chiese, fu celebrata sempre negli stessi giorni, la passione del Signore il 25 marzo, la risurrezione il 27 del medesimo mese. Quest'uso rimonta al periodo del quale parliamo, benchè un autore la

1 Eus., V, 24, 16-18.
2 Eus., V, 24, 1-15.
3 Eus., V, c. III, 17-20

testifichi dell'età posteriore [1]. Non ostante l'accordo tenuto nel fissare la pasqua nella domenica e dopo l'equinozio, v'erano ancora differenze tra le Chiese per la maniera di calcolarne la data. Così differivano le Chiese alessandrina e romana; quella adoperava per i suoi calcoli il ciclo di 19 anni, e collocava l'equinozio di primavera il 21 marzo; questa invece si serviva del ciclo di 84 anni e poneva l'equinozio di primavera il 18 marzo. Le due Chiese non erano neppure d'accordo nel determinare i limiti dentro i quali poteva cadere la festa, secondo il calendario lunare. I limiti tra i quali poteva avvenire la pasqua, in Alessandria andavano dal quindici al ventuno del mese lunare; a Roma dal giorno quattordici al venti; e dopo la metà del quarto secolo, dal sedici ai ventidue. Alcune Chiese seguivano in tutto il calcolo dei giudei, benchè questi più tardi trasportassero qualche volta la pasqua prima del plenilunio di primavera. Essi favorivano con ciò il protopaschitismo, come un siffatto uso fu in appresso chiamato. La celebrazione della pasqua fu spesso oggetto di altre discussioni, che appartengono al periodo seguente (Cfr. § 69).

La pasqua era preceduta da un digiuno. Questo si fondava sulle parole del Signore [2], e si estendeva secondo Tertulliano ai giorni, in *quibus ablatus est sponsus (De ieiunio)*; ma anche in ciò v'era diversità negli usi. S. Ireneo narra che alcuni digiunavano un giorno, altri due giorni, alcuni parecchi giorni, altri in fine quarant'ore. A quanto pare, il tempo era in generale molto breve, ma il digiuno era assai rigoroso; durava l'intero giorno; alcuni digiunavano persino parecchi giorni senza interruzione. Nella Didascalia è prescritto espressamente un digiuno continuo per il venerdì e il sabbato della settimana santa; e per i quattro giorni precedenti la medesima desidera un digiuno con solo pane, sale ed acqua. Essa suppone dunque un digiuno

1 Greg. Tur., *H. Fr.*, X, 31. — *Martyrolog. Hieron.* — Martin. Bracar., *De Pascha*, 1.
2 Matth. IX, 15.

pasquale di sei giorni. Di questa pratica parla anche Dionisio di Alessandria.

La parola *passah* deriva dall'ebraico פסח, o piuttosto dall'aramaico פסחא, che significa *passare* cioè il passaggio del Signore, e richiama alla mente la festa ebraica, colla quale si commemorava la liberazione dei primogeniti d'Israele, al tempo dell'uscita dall'Egitto. Questo nome non viene, come credettero alcuni S. Padri, da πάσχειν. Esso passò in tutte le lingue eccettuata la tedesca. La parola tedesca *Ostern* deriva da *Ostâra*, e la parola inglese *Easter* dall'anglosassone *Eostre*, la dèa dell'aurora, la cui festa cadeva al tempo della pasqua. Cf. Hefele, *Beiträge zur KG.*, II, 285 segg.

Lo Zahn si studia di provare, nelle ricerche della storia dei canoni del nuovo testamento e della letteratura dell'antica Chiesa, IV, 283-303, (1891), che nelle questioni tra Policarpo e Aniceto non siasi trattato della festa di pasqua, ma solo dell'astinenza di pasqua, e che Policarpo e non Aniceto avesse conosciuto l'astinenza la quale fu adottata nella Chiesa romana dopo Sotero. E ciò Zahn sostiene anche nel vol. VI, 106, annotaz. 1, (1900). La dimostrazione dipende da ciò, che cioè la parola τηρεῖν nella lettera di Policarpo (Eus. V, 24, 12-17) significa l'osservanza dell'astinenza oppure del 14 *nisan*; e questa questione non si deve risolvere con lo Zhan in quel senso, ma in questo; tanto più che Eusebio (IV, 14, 1) espressamente nomina come oggetto delle questioni il giorno della festa di pasqua. Vedi *Katholik*, 1902, I, 314-397.

§ 26.

La vita morale [1].

I cristiani non si distinguono, come nota l'autore della lettera a Diognete [2], dagli altri uomini per il cibo, il vestito, l'abitazione, e per altri mezzi di sostentamento; in simili cose essi si conformano all'uso del paese. Noi altri cristiani, così Tertulliano parla nel suo apologetico (42) ai pagani, noi non viviamo separati in questo mondo; noi frequentiamo, come voi, il foro, i bagni, le officine, le botteghe, i mercati e gli altri

[1] Neander, *Denkwürdigkeiten*, I. — Hefele, *Beiträge zur K. G.*, I, 16-59. — Funk, *Gesch. des kirchl. Zinsverbots*, 1876; *Abh. u. Unters.*, II, 45-60.

[2] V, 1-4.

luoghi pubblici; noi facciamo il mestiere di marinai, di soldati, di agricoltori e di mercanti; noi mettiamo al vostro servigio la nostra arte e il nostro lavoro. Queste parole si capiscono facilmente, perchè le condizioni naturali della vita non sono state mutate dal cristianesimo. Ma la differenza apparve subito, quando vennero in lotta i principi religioso-morali. I cristiani, così continua la lettera a Diognete [1], vivono nella carne, ma non secondo la carne; essi abitano sulla terra, ma la loro conversazione è nei *cieli*. L'influenza che esercitava sulla loro vita il pensiero delle cose celesti era tanto più efficace, quanto più l'ambiente pagano era ingolfato nella sensualità. Gli spettacoli, i combattimenti dei gladiatori e degli animali e tutti gli svaghi di simil sorta della società pagana erano da loro avuti a schifo, per la crudeltà e la scostumatezza onde erano ripieni [2]. Alcuni cristiani evitavano persino di assistere al supplizio dei rei [3]. Tutti intesi ad ammassare tesori pel regno dei cieli, i zelanti cristiani non accumulavano i beni della terra per soddisfare la vana cupidigia, ma li dispensavano largamente in opere di carità. Noi che altra volta amavamo il guadagno sopra ogni cosa, dice S. Giustino [4], noi distribuiamo ora tutto quello che possediamo e lo diamo a tutti i bisognosi. I cristiani restringevano più che potevano i loro bisogni, interdicendosi gli ornamenti, il lusso e l'ostentazione. Essi riguardavano come uno scandalo particolarmente l'ornarsi l'orecchie cogli orecchini, colorirsi gli occhi e le guance, tingersi i capelli, il portare falsi capelli, il radersi la barba e simili altre cose [5]. I cristiani scorgevano in queste cose un'arte raffinata della voluttà e un mezzo di seduzione, per non dire un biasimo del creatore come se non avesse fornito l'uomo della debita

[1] V, 8, 9.

[2] Tert., *De spectaculis*. — Theoph., *Ad Autol.*, III, 15. — Lact., *Inst.*, VI, 20.

[3] Athenag., *Leg.*, 15.

[4] *Apol.*, I, 14.

[5] Clem. Alex., *Paedag.*, II, 8, 12; III, 2, 11. — Tert., *De cultu feminarum*. — Commod., *Instr.* II, 19.

bellezza. L'eccesso dei pagani spinse i cristiani a tenersi lontani anche da azioni che di lor natura sono meno biasimevoli che non le già dette. Ai loro occhi i fiori e gli altri frutti della natura erano doni di Dio e sotto quest'aspetto ne usavano; ma portare in capo corone di fiori, adornare i cadaveri e le tombe di fiori era da loro ritenuto come colpa, perchè siffatte corone sembravano senza ragione, contro natura, e presso i pagani erano prima consacrate agli dèi [1]. Nel resto, per quanto i cristiani fossero rigorosi rispetto agli ornamenti, pure evitavano con tutta premura tutto ciò che si opponeva al decoro e sapevano tener conto di ciò che richiede lo stato e la condizione sociale. Con tutto lo zelo che Clemente di Alessandria spiega contro il lusso, tuttavia è chiaro ch'egli, più che gli ornamenti di oro e i fini abbigliamenti, combatte la sfrenata cupidigia di queste medesime cose [2].

Due punti meritano ancora una speciale menzione, l'idea che avevano i cristiani del prendere a mutuo e dell'andare a seconde nozze. Il prendere a mutuo fu biasimato da tutti i Padri e punito dal concilio di Elvira (c. 20) persino colla scomunica. Un esempio di tanto rigore è isolato nell'antichità cristiana. Il concilio di Nicea (c. 17) e gli altri concili si occuparono del mutuo soltanto per proibirlo ai chierici. Le seconde nozze non erano ritenute assolutamente vietate. L'apostolo S. Paolo [3] le approva anche per le giovani vedove; pur tuttavia esse furono spesso biasimate dalla Chiesa, tanto che, come abbiamo veduto, erano un impedimento per gli ordini sacri. Furono ancora punite colla penitenza e fu vietato agli ecclesiastici di prender parte alle feste delle seconde nozze [4]. Atenagora le chiama addirittura una fornicazione coonestata, *ἐυπρεπὴς μοιχεία* [5].

1 Clem. Alex., *Paed.*, II, 8. — Tert., *De corona militis.* — Minuc. Fel., XII, 38.

2 Clem. Alex., *Paed.*, II, 11.

3 I *Tim.*, V, 14.

4 *Conc. Neocaes.*, c. 7; *Laodic.*, c. 1.

5 *Leg.*, 33.

CAPITOLO IV.

SVOLGIMENTO DEL DOGMA, ERESIE E SCISMI [1].

§ 27.

Nozioni e origine delle eresie e degli scismi. Simon Mago e Menandro.

1. Non tutti quelli, ai quali fu annunziato l'evangelo, vi riconobbero la parola salutevole di Dio, che bisogna ricevere semplicemente senza aggiungervi nulla, senza nulla togliervi. Alcuni credettero di dovervi unire e mescolare altre dottrine e così nacquero *le eresie*. Quelle dottrine sono di origine o giudaica o pagana cioè razionalistica. I giudei o piuttosto i cristiani giudei non potevano neppur concepire come mai l'antica alleanza dovesse essere abrogata dalla nuova. Alcuni riguardavano la legge mosaica quasi fosse ancora obbligatoria, e quanto più stimavano questa, tanto minor caso facevano del Fondatore del nuovo patto, di cui impugnavano o del tutto o in parte la natura divina. I pagani non sapevano raccapezzarsi nella dottrina cristiana sulla creazione e sull'origine del male, e poichè a loro sembrava impossibile la creazione dal nulla, opponevano alla idea monistica del cristianesimo l'idea dualistica. Conforme a quest'origine, l'eresia prese due tendenze differenti. L'una si fondò sull'unione del cristianesimo col giudaismo, l'altra sulla mescolanza del medesimo col paganesimo. Pur nondimeno questa divisione ai fatti non riesce perfetta, perchè alcuni eretici mostrano allo stesso tempo l'influenza giudaica e pagana.

1 Iren., *Adv. haereses.* — Hippol., *Refutatio omn. haeres.* — Epiph., *Panarium.* — Theodoret. *Fabul. haer. compendium.* — Philastr., *De haeresibus.* — August., *De haer.* — Praedestinat., *De haer.* — Pseudo-Tertull., *Adv. omn. haer.*; (Tert., *De praescr.*, c. 45-53). — Ch. W. F. Walch, *Historie der Kezereien* etc. 11 vol., 1762-85. — Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchristentums*, 1884 — Harnack, *Dogmengeschichte*, 3 vol., 3 ed., 1894-97. Z. f. w. Th., 1890, p. 1-63.