

Angela Maria Mazzanti

La *Didaché* e l'*A Diogneto*

A Diogneto

È necessario porre *in primis* due elementi fondamentali su cui ritengo vi sarete già in precedenza soffermati, ma che non è possibile tralasciare. Il primo riguarda l'importanza della tradizione, il secondo il contesto in cui furono presumibilmente scritte le due opere su cui ci soffermeremo.

Il tema della tradizione è rilevante anche perché interessa tutta la storia nell'orizzonte ideologico attuale in cui domina il relativismo. Il tentativo di dare alle conoscenze storiche, letterarie uno statuto di oggettività, in conformità al cosiddetto sapere scientifico qualificato appunto come oggettivo, ha comportato la riduzione della storia a numeri, a rilievi di strutture economiche, social antropologiche. È stato eliminato il concetto di avvenimento. Lo storico non è ritenuto capace di conoscere ma in grado di formulare solo interpretazioni, esito di domande inficiate da preconcetti. Conseguente è l'attuale "presentismo" e la limitazione della memoria a reperti museali¹.

Queste posizioni ideologiche influiscono anche in ambito della nozione di tradizione. Manuel Arostegi Esnaola in *I Padri come Risposta alla Parola*, in *Storia e mistero*² sintetizza il pensiero di J. Ratzinger sull'importanza dei Padri per la teologia attuale.

I Padri sono sempre più distanti nel tempo e fundamentalmente rimane un po' ovunque l'impressione di un'esegesi allegorica che in qualche modo lascia l'amaro in bocca e allo stesso tempo suscita un sentimento di superiorità, che presenta l'allontanamento tra il passato e il presente come un progresso e, per questo, sembra promettere un domani migliore".

E ancora

I Padri hanno o non hanno, in definitiva, importanza per la teologia attuale? La devono avere per forza? Non sarebbe forse meglio, per amore della stessa teologia, rinchiuderli nella dimensione puramente storica, nella semplice indagine sul passato, che, al massimo, oggi ci può venire in aiuto solo mediatamente?"

A queste domande, secondo J. Ratzinger, hanno risposto gli ultimi tre concili ecumenici.

¹ M Borghesi, *Il soggetto assente Educazione e scuola tra memoria e nichilismo*, Castel Bolognese 2005, ITACA, pp. 23-46.

² Manuel Arostegi Esnaola, *I Padri come Risposta alla Parola*, in *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di J. Ratzinger e J. Daniélou*, a cura di G. Maspero e J. Lynch, Roma 2016, EDUSC, pp. 41-68.

Il Concilio di Trento:

“Nelle affermazioni sulla fede e l’ordine ecclesiale va considerato senso autentico della Scrittura quello che “la santa madre Chiesa – cui spetta di giudicare del senso e interpretazione delle sacre Scritture – ritenne e ritiene”. Pertanto “nessuno osi interpretare” la Scrittura in contrasto con questo significato e con il “consenso unanime dei Padri” (DS 1507)

Il Concilio Vaticano I conferma questa dottrina in *Dei Filius* 2 in cui si afferma che:

deve essere tenuto per vero quel senso della sacra Scrittura che ha sempre tenuto e tiene la Santa Madre Chiesa, alla cui autorità spetta giudicare del vero pensiero e della vera interpretazione delle sante Scritture; perciò a nessuno deve essere lecito interpretare tale Scrittura contro questo intendimento o anche contro l’unanime giudizio dei Padri (DS3007)

Il Concilio Vaticano II in *Dei Verbum* 12 scrive:

Perciò dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricreare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare non con minore diligenza al contenuto e all’unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell’analogia della fede.

La Chiesa incoraggia quindi lo studio dei Padri della Chiesa occidentali e orientali.

J. Ratzinger afferma che la Scrittura e i Padri sono tutt’uno come la parola e la risposta. La Parola viene prima ed è seguita dalla risposta, ma la Parola è, per sua natura, una realtà relazionale e richiede quindi la risposta. Bisogna considerare che i Padri sono primi non solo cronologicamente ma anche qualitativamente in tale risposta. Per J. Ratzinger la tradizione non è un insieme di usanze del passato o qualcosa che blocca il progresso. È piuttosto la trasmissione viva della fede cristiana nel tempo, guidata dallo Spirito Santo, una realtà viva.

2 Il secondo dato basilare riguarda il contesto in cui situare l’*A Diogneto*.

Riprendo la sintesi esposta da F. Ruggiero nella sua edizione critica³.

L’*A Diogneto* è uno scritto apologetico-protrettico rivolto ad un pagano, Diogneto, desideroso di conoscere la religione cristiana. L’autore e il contesto sono stati reperiti con difficoltà perché l’opera è stata ritrovata casualmente a Costantinopoli nel 1436 in un codice che poi è stato a sua volta definitivamente perduto in un incendio della Biblioteca municipale di Strasburgo nel 1870. Nessuna testimonianza di autori antichi e medievali ne aveva dato attestazione. Scritto in un greco di alta qualità, brillante nell’argomentazione, sfrutta sapientemente i mezzi della retorica. Gli studiosi, alcuni dei quali, hanno attribuito il testo anche a Giustino, datano l’opera alla fine del II secolo e inizi del III, ma non è chiaro quale sia il luogo di provenienza, anche se sembra si possa intravedere la collocazione a Roma. Altro problema del testo è causato dalla differenza di contenuto presente negli ultimi due capitoli che si ritiene, ma anche in questo caso non c’è accordo, siano stati aggiunti in un secondo momento.

3 *A Diogneto* a cura di F. Ruggiero, Roma 2120, Città Nuova, pp. 63-67. Le citazioni dell’opera sono tratte dall’edizione critica menzionata.

Il cristianesimo, nel secondo secolo, durante la dinastia degli Antonini si stava espandendo⁴. Durante l'impero di Marco Aurelio dobbiamo distinguere tre diverse fasi.

Nel primo periodo non è applicata la ricerca d'ufficio ai cristiani: le denunce sono private e si concludono con la condanna per cristianesimo, sentito ancora come colpa religiosa individuale. Si può considerare come paradigma il processo di Giustino avvenuto fra il 162 e il 167. Si avverte un interesse nuovo per la vita associativa dei cristiani e per i luoghi di riunione: si ha la prospettiva che si stia procedendo verso un mutamento legislativo.

Nel secondo, negli anni intorno al 177, quando Marco Aurelio stava per associarsi o aveva già associato Commodus al potere, si ha un inasprimento delle persecuzioni in Asia, in Grecia e soprattutto in Gallia (processo di Lione nel 177). Quattro apologie, di cui due venivano dall'Asia, quelle di Apollinare e di Milziade, riaffermarono il lealismo dei cristiani. L'augurio espresso da Atenagora, nel cap. 37 della sua *Apologia*, dell'ingrandimento dell'impero e della sottomissione dei barbari corrisponde ai progetti di conquista e di costituzione di nuove province manifestati da Marco Aurelio.

La terza fase dell'impero di Marco Aurelio possiamo considerare abbia come portavoce Celso: egli risponde alle dichiarazioni di lealismo politico rinfacciando ai cristiani la mancanza di solidarietà con l'impero nei momenti di pericolo, l'astensione dalle cariche pubbliche e dal servizio militare e soprattutto la clandestinità. I cristiani sono ormai numerosi e dovrebbero tradurre il loro lealismo in una collaborazione attiva. Marco Aurelio scoraggia le delazioni private, viene rivendicata allo stato la possibilità dell'accusa. Condannando le delazioni private, si rendeva possibile l'uscita dalla clandestinità dei fedeli della Grande Chiesa e si facilitava la partecipazione alla vita pubblica.

Con Commodus (che regnò dal 180 al 192) i rapporti fra la Chiesa e lo stato divennero impostati in modo aperto. All'uscita di fatto della Chiesa dalla segretezza corrisponde l'inserimento dei laici cristiani nella vita politica. Nel contempo il sincretismo religioso trionfante nel paganesimo ufficiale e la tendenza a cogliere la confluenza di tutti i culti in quelli del *summus deus* dai molti nomi, il *deus invictus* della religiosità solare, smorzano in molti ambienti le diffidenze verso i seguaci dell'*unus deus*. Sincretismo religioso e tolleranza procedono in seguito in età severiana di pari passo.

Il contrasto fra i cristiani e l'impero può essere definito politico o religioso? La questione posta da Marta Sordi è stata recentemente ripresa anche da me in una relazione non ancora pubblicata. I concetti di φιλοσοφία ed εὐσέβεια sono analizzate sia nei *Pensieri* di Marco Aurelio sia nell'*Apologia* di Giustino. L'importanza del dato religioso che influisce assume un'evidenza significativa⁵.

A Diogneto

Sono posti immediatamente dei quesiti⁶.

4 Si tenga presente il volume di M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*. Milano 2006, Jaca Book, in particolare, pp.103-115.

5 Alcuni riferimenti su questo tema si possono leggere in A.M. Mazzanti, *Il tentativo di indurre una forma di "resilienza"? L'istanza agli imperatori nella Apologia di Giustino in Allo specchio dell'altro Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.*, a cura di M.V. Cerutti, Siena 2023, Cantagalli, pp. 37-62.

6 F. Ruggiero, *A Diogneto cit.*, p. 29.

Nella lettura dobbiamo fare attenzione ai due registri che lo scrittore tiene presenti: l'interlocutore non cristiano e la comunità cristiana. La proposta cristiana rivolta a Diogneto non è generica. L'autore intende coinvolgere l'amico anche su un piano politico, facendogli intuire la convenienza, per lui e per lo Stato romano, di modellare la vita individuale e sociale sull'esempio sia della benevolenza che guida il governo di Dio sul mondo, sia della carità fraterna dei cristiani, che di quella benevolenza è diretta conseguenza.

1, 1 e 2

Poiché vedo, eccellente Diogneto, che sei oltremodo sollecito di apprendere la religione (θεοσέβεια) dei cristiani e che t'informi in modo davvero chiaro e accurato sul loro conto

Perché θεοσέβεια e non filosofia? L'identità del cristianesimo era definito dal termine filosofia negli scritti apologetici: Taziano in *Oratio ad Graecos* parla della "nostra filosofia" come definizione del cristianesimo. D'altra parte la filosofia nell'antichità (si veda *Storia dell'educazione nell'antichità* di H.I. Marrou⁷) non era concepita solo come un discorso speculativo, ma era la delineazione di una modalità esistenziale. Giustino si rivolge agli imperatori chiamandoli pii e filosofi, secondo la titolatura propria della dinastia degli Antonini, coniugando εὐσέβεια e φιλοσοφία e ne considera le conseguenti modalità etiche. In *A Diogneto*, probabilmente posteriore come redazione, la *pietas* in rapporto al divino prevale sulla definizione filosofica.

Grazie alla fede in quale dio e in forza di quali onori a lui resi

Qual è il dio?

Tutti sdegnano il mondo

I cristiani vengono accusati di odio verso il genere umano

E disprezzano la morte

Le testimonianze dei martiri sono molteplici. Particolarmente interessanti sono Gli *Atti dei martiri Scilitani* che narrano il verbale del processo subito a Cartagine nel 180 in cui il cristiano Sperato parla al giudice attribuendo al cristianesimo il termine di *religio*, posto in parallelo con la *religio* romana. Di fronte alla richiesta del giudice di giurare sul genio dell'imperatore, a prescindere da qualsiasi considerazione su ciò che i cristiani ritengano vero, si compie quella distinzione, quell'affermazione della verità che comporta il pronunciamento sull'adesione non negoziabile al cristianesimo. La condanna è quindi conseguente. La consapevolezza chiara dell'identità attestata dal gruppo dei cristiani accusati è sottolineata nell'intervento di Secunda che, di fronte ad una possibile ritrattazione della sua adesione alla religione cristiana ribadisce la sua immedesimazione: *Quod sum, ipsud volo esse*", avviandosi inesorabilmente al martirio insieme agli altri⁸.

E, da una parte non tengono in considerazione gli dei riconosciuti dai greci (interessante il termine λογίζονται) e, dall'altra, non osservano la smodata devozione (δεισιδαιμονία) dei giudei.

Inoltre di quale genere è l'amore l'uno per l'altro (φιλοστοργία usato in contesti familiari)

⁷ Storia dell'educazione nell'antichità, Roma 2025, Studium

⁸ L. Lugaresi, Perché non possiamo più dirci pagani. Spunti patristici per una critica del neopollitismo contemporaneo, in Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità, A.M. Mazzanti (ed.), Bologna 2009, ESD, pp. 282-342, in partic. pp. 299-304.

Ancora, perché mai questa nuova stirpe (γένος) o maniera di vivere hanno fatto il loro ingresso nella vita del mondo ora e non prima (I,1).

Sono delineati infatti, in seguito, tre generi, tre stirpi.

Ti lodo senz'altro per questo zelante impegno e a Dio, che ci provvede sia di parlare sia di ascoltare, domando di concedere a me di parlare in modo tale che anzitutto tu possa, ascoltando diventare migliore, e a te di ascoltare in modo tale che chi parla non si debba rattristare (I,2).

Interessante: chi parla e chi ascolta chiede a Dio di diventare migliore. Questo può essere considerato una sollecitazione a noi ora, perché il tempo che stiamo trascorrendo non sia vano. La preghiera a Dio che assista sia chi parla sia chi ascolta è un elemento nuovo rispetto agli scritti apologetici dell'epoca. L'Autore insiste successivamente sull'esigenza di una purificazione. Si tratta di spogliarsi dei ragionamenti che sono nella mente, di allontanarsi dalle abitudini. "che traggono in inganno". Il passo potrebbe essere comparato con l'apertura dell'*Apologia* di Giustino in cui si considera l'importanza di non fermarsi a opinioni errate. Si esorta a diventare uomo nuovo:

dopo essere divenuto come daccapo un uomo nuovo, come nuovo è il discorso di cui, per tua ammissione, ti accingeresti a divenire uditore, guarda non solo con gli occhi, ma anche con l'intelligenza (φρόνησις) qual è la sostanza o quale la forma di quelli che voi chiamate e giudicate dei (2,1).

La disamina del politeismo è, a mio avviso, semplicistica, nonostante l'interpretazione diversa di F. Ruggiero. Molti passi veterotestamentari possono essere citati per avvalorare le argomentazioni. Anche testi patristici, come Minucio Felice nell'*Ottavio* al cap. XXIII, Giustino in I *Apologia* IX esprimono concezioni analoghe. Si ironizza sulla considerazione degli dei la cui natura materiale, lignea o marmorea, ha assunto forma per opera degli stessi uomini. È opportuno notare che non ci sono accenni ad azioni demoniache.

L'apologista introduce successivamente la confutazione della religione ebraica.

Ma, procedendo con ordine, reputo che tu sia soprattutto impaziente di essere informato sul fatto che non è alla stessa maniera dei giudei che essi adorano Dio. Dunque, i giudei, se si astengono da questo culto (λατρεία) prima descritto, saggiamente giudicano di venerare un dio unico dell'universo e di considerarlo signore; se invece gli rendono questo culto in modo analogo a coloro di cui si è sopra riferito, hanno torto (3, 1-2).

I giudei, analogamente ai cristiani, credono in un solo Dio (il termine di $\phi\acute{\rho}\nu\epsilon\iota\nu$ indica anche una componente razionale inerente alla fede) ma se dedicano a questo Dio un culto simile a quello dei politeisti cadono nella follia ($\mu\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$) e danno prova di mancanza di $\theta\epsilon\omicron\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$. È opportuno notare l'impiego di tale vocabolo che non si trova in riferimento ai "pagani". Dio non ha bisogno di nulla. Si ripropone il discorso di Paolo (*Atti* 17,24 ss.) e i termini usati sono presenti in 1Cor.⁹ Nel prosiegua il testo parla di altri elementi propri del culto giudaico: le leggi alimentari, l'osservanza del sabato, della circoncisione, dei digiuni e dei noviluni. All'osservanza del sabato viene attribuita la espressione $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$. Il vocabolo, come sottolinea A. Cacciari, assume significati di *vox media*. In Filone di Alessandria il lemma ha accezione negativa dal momento che designa l'eccesso di ritualità¹⁰, in Giuseppe Flavio ha senso positivo. Nella lingua latina Cicerone spiega il significato

⁹ Si consulti, in A. Cacciari, *Variazioni sul tema dell'identità cristiana nello scritto A Diogneto in Verità e mistero*, cit. pp. 258-281.

¹⁰ A.M. Mazzanti, *Fra superstizione ed empietà: La definizione intermedia di $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ in Filone di Alessandria, "Adamantius" 16 (2010), pp.193-205.*

di *superstitio* attribuendone un significato negativo determinato anche in questo caso dall'esagerato ricorso a culti (*de natura deorum* II, 28,72). Alla religione ebraica è spesso assegnata da autori romani la definizione di superstizione (si possono esaminare autori quali Cicerone, Strabone, Seneca, Plutarco).

Che dunque a buon diritto i cristiani si astengono dalla sconsideratezza e dall'inganno comuni e dalla smania di indagare (πολυπραγμοσύνη) e dal vanto dei giudei, ritengo tu l'abbia appreso adeguatamente. Ma il mistero della loro propria religione non attenderti di poterlo apprendere da un uomo (4,6).

Il termine πολυπραγμοσύνη non è facilmente traducibile perché compare in vari autori con accezioni differenti. Non si tratta di una curiosità di basso profilo. Plutarco la definisce come “un certo desiderio di conoscere i mali altrui, malattia non scevra da invidia e da malignità”, ma in questo caso l'accento è posto su un'investigazione eccessiva, una precettistica normativa eccessiva¹¹.

La citazione richiede inoltre un'attenzione particolare al μυστήριον cristiano¹². In questo passo il vocabolo sottolinea la trascendenza della religione cristiana, concetto ripreso in *A Diogneto* 7,1:

Questo che è stato loro tramandato non è infatti, come ho detto, un'invenzione legata alla terra, né un pensiero mortale che essi giudicano di custodire con tanta cura, né è un'amministrazione di misteri umani che è stata loro affidata.

Si ritorna alla polemica con il politeismo e la tradizione giudaica, come afferma H.I. Marrou? Ulteriori riferimenti su μυστήριον sono presenti in relazione ai momenti salienti della storia della salvezza, nel passato del VT e nel Vangelo, nel presente della vita cristiana e della Chiesa, nella prospettiva escatologica per indicare l'imperscrutabilità del disegno divino in terra e la segretezza prima della nascita di Cristo ma anche la sua rivelazione ad opera del *Logos* (8,10; 10,7; 11, 2 e 5).

Tornando all'analisi progressiva dell'opera leggiamo uno dei capitoli più noti e più commentati:

Perché i cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per costumi. Essi, infatti, non abitano, in un qualche luogo, città proprie, né si servono di una qualche lingua speciale, né praticano uno stile di vita particolare. Non è certo per una qualche riflessione o una qualche elucubrazione di uomini smaniosamente affaccendati nell'indagare (il termine πολυπραγμών accostabile a πολυπραγμοσύνη già utilizzato in senso riprovevole) che essi hanno trovato un insegnamento del genere, né si fanno propugnatori di una dottrina umana, come certuni (V,1-3).

Ad una identità che è formulata in senso negativo accentuando la capacità di uniformarsi segue l'affermazione di una presenza connessa al contesto del periodo. Si coglie l'ideale stoico del cosmopolitismo? Si sottolinea nel contempo che l'insegnamento non è frutto di una smodata ricerca né esito di un orizzonte umano. A questo punto il discorso diventa positivo e sollecita il manifestarsi della meraviglia, dello stupore.

Al contrario, mentre abitano città sia greche sia barbare, secondo quel che a ciascuno è toccato, e si conformano ai costumi del luogo nel modo di vestire, nel modo di mangiare e nelle altre abitudini di vita, essi manifestano il carattere straordinario e, per ammissione unanime, del tutto

11 A. Cacciari, *Variazioni sul tema dell'identità cristiana nello scritto A Diogneto in Verità e mistero*, cit., p. 273

12 F. Valente in "I "misteri" nell'A Diogneto" in *Il mistero nella carne. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani*, a cura di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese 2003 Itaca, pp. 17-27

singolare del loro proprio modo di vivere da cittadini. Risiedono nelle loro patrie, ma come forestieri residenti: prendono parte a tutto come cittadini e tutto sopportano fermamente come stranieri: ogni terra straniera è per loro una patria e ogni patria una terra straniera (5,4-6).

Emerge ora l'alternativa di una esistenza che si pone come singolare. Si può dedurre che sia evidente la prospettiva dell'uniformità o che prevalga la singolarità? "Prendono parte a tutto come cittadini": quindi non si estraniavano dalla vita pubblica. Ricordiamo che i cristiani erano accusati di 'odio per il genere umano'. Eppure alla conformità si connette la diversità, l'alterità esperienziale. Si segnala quindi una contrapposizione con la vita secondo modalità proprie degli altri uomini. E nella diversità è insita la sofferenza:

Si sposano come tutti, generano figli, ma non si sbarazzano della prole. Mettono in comune la tavola, ma non il letto. Si trovano nella carne, ma non vivono secondo la carne. Obbediscono alle leggi stabilite, anzi con la propria vita superano le leggi. Amano tutti, eppure da tutti sono perseguitati. Non sono conosciuti, eppure sono condannati; sono messi a morte, eppure ricevono la vita. Sono poveri, eppure arricchiscono molti, mancano di tutto, eppure in tutto abbondano. Sono disprezzati, eppure nel disprezzo sono glorificati; sono calunniati, eppure sono giustificati: Sono insultati, eppure benedicono; sono oltraggiati, eppure rendono onore. Facendo il bene, sono puniti come malfattori; puniti, si rallegnano come se ricevessero la vita. Dai giudei sono combattuti come stranieri e dai greci sono perseguitati; eppure quelli che li odiano non sanno dire il motivo della propria ostilità (5, 7-17).

"Ma non" "eppure" segnano la distanza coscienziale e operativa. La prospettiva della persecuzione è ribadita in evidente opposizione rispetto all'azione. Si coglie un ininterrotto paradosso. L'accusa di irrazionalità espressa nei confronti dei cristiani si ritorce sui giudei e sui greci che non sanno motivare l'avversione.

In una parola. ciò che è l'anima nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo. L'anima è diffusa per tutte le membra del corpo, come i cristiani per le città del mondo. L'anima dimora certo nel corpo, tuttavia non è del corpo; anche i cristiani dimorano nel mondo, tuttavia non sono del mondo. Invisibile, l'anima è tenuta prigioniera nel corpo visibile; così i cristiani si sa bene che sono nel mondo. Ma invisibile rimane la loro *pietas* (il vocabolo pronunciato è θεοσέβεια quindi non tradurrei pietà ma *pietas* o religione) (6, 1-4).

Le concezioni sono influenzate dalle conoscenze filosofiche. La distinzione fra ψυχή e σῶμα e l'affermazione dell'anima diffusa nel corpo propongono elementi connessi con il platonismo (si ricordi il *Fedone* e le formulazioni delle tavolette orfiche inerenti al *soma-sema*, al corpo-tomba) e con lo stoicismo. In questo passo è attestato lo sviluppo della comunità cristiana.

La carne odia l'anima e le fa guerra senza riceverne ingiustizia, perché l'ostacola nel godimento dei piaceri: allo stesso modo, il mondo odia i cristiani senza riceverne ingiustizia, perché si oppongono ai piaceri. L'anima ama la carne, che la odia, e le membra; anche i cristiani amano quelli che li odiano. L'anima è certo rinchiusa nel corpo, tuttavia è lei che tiene insieme il corpo; anche i cristiani sono certo trattenuti nel mondo come in una prigione, tuttavia sono loro che tengono insieme il mondo. Immortale, l'anima abita in una tenda mortale; così i cristiani risiedono da forestieri tra cose corruttibili, in attesa dell'incorruttibilità che è nei cieli. Provata nella fame e nella sete, l'anima diviene migliore; anche i cristiani, puniti, divengono ogni giorno più numerosi. Dio li ha assegnati a un posto (così importante che non è loro lecito chiedere di esserne allontanati (6, 5-9).

Concezione antropocentrica e cosmo-antropocentrica cristiana che contiene la dimensione escatologica e afferma il ruolo attivo dei cristiani nell'attuazione del progetto salvifico, come scrive Giobbe Gentili¹³.

La distinzione della natura umana è in qualche modo problematica nell'orizzonte cristiano, in particolare per l'accentuazione sulla connessione fra il corpo e i piaceri e fra l'anima e l'assoluta positività ritenuta costitutiva. È opportuno considerare l'orizzonte cosmo-antropologico come rapporto fra micro e macro cosmo? I riverberi neo testamentari sono tanti, si può ricordare, fra gli altri, Gv 15,19 e 25: “Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo: ma che è suo: ma poiché non siete del mondo, anzi, scegliendovi, io vi ho fatto uscire dal mondo.... Ma ciò è avvenuto affinché si adempisse la parola scritta nella Legge: Mi odiarono senza ragione”. La prospettiva escatologica non è il dato esclusivo, c'è una giustificazione del dolore corporeo in funzione spirituale e la sollecitazione della responsabilità, della presenza nella realtà secondo la volontà del Signore. Si noti che il termine “posto” (τάξις) richiama la funzione del soldato.

Ma per davvero lui in persona – il Dio onnipotente, creatore di tutte le cose e invisibile- è lui che dai cieli ha stabilito negli uomini e fissato saldamente nei loro cuori la verità e la parola santa e incomprensibile. E ciò non, come qualcuno potrebbe immaginare, avendo inviato agli uomini un subalterno – un angelo o un arconte o uno di quelli che dirigono le cose terrene o di quelli cui sono affidati compiti di governo nei cieli – bensì l'artefice e l'organizzatore dell'universo in persona (7,2).

L'apologista affronta tematiche teologiche: la relazione fra Padre e Figlio. Era un tema fondamentale nel contesto della chiesa e sarà affrontato in modo specifico nel concilio di Nicea del 325¹⁴. Gli influssi filosofici inducevano a ritenere Gesù Cristo una divinità inferiore: un secondo dio subalterno (v. come esemplificazione Numenio¹⁵), un arconte (si può fare riferimento a tesi gnostiche), un angelo (si pensi ad ambiti giudaici). Gesù Cristo quindi non sarebbe stato il Salvatore. Si noti che non ci sono in questi passi citazioni neo testamentarie esplicite o cenni particolari alla vita di Gesù.

Attraverso di lui ha creato i cieli, attraverso di lui ha racchiuso il mare entro i propri confini; suoi sono i misteri che tutti gli elementi custodiscono fedelmente... È costui che Dio ha inviato loro ...lo ha inviato nella bontà e nella mitezza, come un re che invia il figlio re, lo ha inviato agli uomini come un dio che invia il figlio dio, lo ha inviato per salvare, per persuadere, non per costringere: la costrizione infatti non appartiene a Dio (7, 2-4).

Dio è Padre, Dio è misericordioso, tema su cui l'apologista torna successivamente (9, 2-6) in cui sono esaltate la bontà di Dio e la sua capacità di perdono. Il capitolo termina con il pensiero ai martiri che non rinnegano il loro credo: il loro sacrificio fa convertire altri.

Queste cose non sembrano essere opera di un uomo, queste cose sono potenza di Dio, queste cose sono prove della sua presenza! (7,9).

La conoscenza di Dio è stata possibile dalla sua venuta che ha reso visibile ciò che era stato preparato all'inizio. Certamente, si legge in *A Diogneto* (8, 1-2) non furono i filosofi, chiamati ciarlatani, a comprendere, dal momento che identificarono Dio con vari elementi della natura.

13 A Diogneto, a cura di G. Gentili, Bologna 2006 EDB

14 Si veda Luce da luce, Nicea 1700 anni dopo, a cura di G. Maspero, L. Lugaresi, P. Prosperi, I. Vigorelli, Milano 2025, Ares

15 A.M. Mazzanti, Note sull'antropologia di Numenio di Apamea, “Studi e ricerche sull'Oriente cristiano”, XV, 1 (1992), pp. 39-48.

L'uomo fatto a immagine e capace di imitare Dio è l'ultimo tema affrontato (10).

Tornando al primo punto considerato riguardante il valore della tradizione per noi oggi, possiamo ritrovare citazioni del testo che stiamo leggendo in varie costituzioni del Concilio Vaticano II ¹⁶

La costituzione Gaudium et spes 40 è permeata dalle idee teologiche dell'*A Diogneto* in rapporto alle modalità dei cristiani di partecipare alla vita del mondo. La Chiesa è quasi l'anima del mondo umano

Lumen gentium 38 “Ogni laico deve essere davanti al mondo il testimone della resurrezione e della vita del Signore Gesù e il segno del Dio vivo. Tutti insieme, e ognuno per la sua parte, devono alimentare il mondo con i frutti spirituali...ciò che l'anima è nel corpo, questo siano nel mondo i cristiani”

Dei Verbum 4 riporta testi biblici sul compimento della salvezza e l'unico testo non biblico citato è l'*A Diogneto*. Gesù Cristo mandato uomo tra gli uomini.

Il decreto *Ad gentes divinitus* afferma che i fedeli non sono separati dagli altri uomini né per governo, né per lingua, devono vivere per Dio e per Cristo secondo le usanze, evitare il razzismo, il nazionalismo esagerato e promuovere l'amore universale tra i popoli.

16 A Diogneto, a cura di F. Ruggiero cit., pp.11-15

Mi soffermo solo su alcuni dati e qualche passo.

Anche in questo caso la scoperta dell'opera è avvenuta tardi: la segnalazione risale al 1873 e nel 1883 è apparsa l'*editio princeps*.

Che valenze ha avuto questo testo? Varie questioni sono sottese *in primis* all'epoca della redazione, alla possibilità della stesura da parte di più autori, all'ambiente che possa essere considerato il più consono ai contenuti. Riprendendo le conclusioni espresse da Giuseppe Visonà¹⁷ consideriamo che “nessuno dubita che molte delle tradizioni che costituiscono il substrato della *Didaché* provengano dal giudaismo, ma il problema è determinare la cifra esatta di questa relazione. Si tratta, al momento della redazione dell'opera, di un legame vitale e attuale o di un retaggio ormai staccato dalla matrice e percepito solo come cristiano?”

La prima parte che riguarda “le due vie” è certamente connessa con tematiche esseniche

Gli Esseni furono un gruppo ebraico attivo tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C., noto soprattutto grazie ai manoscritti di Qumran ritrovati presso il Mar Morto. Essi conducevano una vita comunitaria rigorosa, fondata sulla purezza rituale, sull'osservanza della Legge e su una forte attesa escatologica. Al centro della loro visione del mondo vi era una concezione duplice dell'esistenza, spesso riassunta nel tema delle “due vie”¹⁸.

Questa dottrina è espressa in modo particolarmente chiaro nella *Regola della comunità* (1QS), uno dei testi più importanti di Qumran. Secondo questo scritto, Dio ha posto davanti all'umanità due vie opposte: quella della luce e quella delle tenebre. La prima è guidata dallo Spirito di verità e conduce alla giustizia, all'obbedienza alla Legge e alla salvezza finale; la seconda è dominata dallo Spirito di menzogna e porta al peccato, alla corruzione e alla distruzione.

Per gli Esseni, questa contrapposizione non era solo morale, ma anche cosmica e storica. Il mondo era visto come il campo di battaglia tra le forze del bene e quelle del male, e ogni individuo era chiamato a scegliere consapevolmente a quale via appartenere. Si chiedeva all'uomo se volesse appartenere allo spirito di verità o allo spirito di menzogna. L'ingresso nella comunità essena implicava proprio l'adesione alla via della luce, attraverso un lungo periodo di prova, pratiche di purificazione e l'impegno a vivere secondo regole severe. Dio e l'angelo della verità soccorrono i figli della luce. Il tema delle due vie non è esclusivo degli Esseni, ma ha radici profonde nella tradizione biblica ebraica, come si vede, ad esempio, nel Deuteronomio (“ti pongo davanti la vita e la morte”).

Questo testo può essere quindi considerato cristiano? La dottrina giudaica è ritenuta propria dal gruppo che ne è l'assertore. Siamo in ambito giudeocristiano, la *Didaché* non dipende dai Vangeli.

Insegnamento del Signore alle genti per mezzo dei dodici apostoli

¹⁷ Si fa riferimento per l'introduzione e i testi citati a: Didaché Insegnamento degli Apostoli, Introduzione, testo, traduzione e note di Giuseppe Visonà, Milano 2000, Edizioni Paoline

¹⁸ Filone di Alessandria descrive la vita degli Esseni in *Quod omnis probus liber sit*.

Vi sono due vie, una della vita e una della morte, ma tra le due c'è una grande differenza. La via della vita è questa: primo, amerai Dio che ti ha creato; secondo, amerai il prossimo tuo come te stesso; tutto ciò che vorresti non fosse fatto a te, anche tu non farlo agli altri.

L'insegnamento di queste parole è il seguente:

benedite coloro che vi maledicono,

pregate per i vostri nemici,

digiunate per coloro che vi perseguitano.

Che merito avete, infatti, se amate coloro che vi amano? Non fanno lo stesso anche i pagani? Voi, piuttosto, comportatevi amorevolmente con coloro che vi odiano e non avrete nemico (1, 1-3)

Il testo è diviso in diverse argomentazioni.

Dal capitolo 3 siamo nell'ambito dell'istruzione sapienziale (un insegnamento dato da un maestro) la cui struttura simmetrica rivelerebbe la prospettiva dell'apprendimento mnemonico. Dopo l'ingiunzione a non incorrere in varie colpe, l'autore si sofferma a considerare la spiritualità di colui che è "povero", l'importanza delle relazioni con i fratelli e in casa.

È opportuno notare che questa prima parte non può essere considerata la rielaborazione cristiana di un trattato giudaico ma può considerarsi un'opera giudeocristiana connessa a tradizioni giudaiche. Non si intravede la presenza dei testi della tradizione cristiana.

Segue la cosiddetta sezione evangelica in cui si parla dei riti del battesimo e dell'eucarestia. Per quanto riguarda il battesimo si noti l'attenzione posta sull'acqua e la riproposizione due volte della formula trinitaria (7, 1-4). Per quanto riguarda l'eucarestia il testo pone problemi interpretativi perché non è chiaro se si faccia riferimento ad un pasto rituale connesso con l'eucarestia sacramentale, se si tratti di una celebrazione riferita parzialmente, se si consideri una tradizione di un pasto fraterno. Manca infatti ogni accenno alla morte di Cristo:

Riguardo all'eucarestia, rendete grazie così.

Prima sul calice;

«Noi ti rendiamo grazie, Padre nostro,

per la santa vite di Davide, tuo servo,

che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù, tuo servo,

A te la gloria nei secoli»

Sul pane spezzato:

«Noi ti rendiamo grazie, Padre nostro,

per la vita e la conoscenza

che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù. Tuo servo.

A te la gloria nei secoli.

Come questo pane spezzato

Era disperso sui monti

E, raccolto, è divenuto uno,

così la tua Chiesa sia raccolta

dalle estremità della terra nel tuo regno.

Perché tua è la gloria e la potenza

Per mezzo di Gesù Cristo nei secoli»

Nessuno mangi o beva della vostra eucaristia se non i battezzati nel nome del Signore (9, 1-5).

Ulteriore tema significativo trattato successivamente riguarda la struttura gerarchica e ministeriale della Chiesa. Si introducono istruzioni riguardo agli apostoli e ai profeti. Ci sono direttive sull'accoglienza degli apostoli, sul discernimento dei profeti, si mettono in rapporto profeta e maestro e si nominano vescovi e diaconi. Non si parla dei presbiteri: considerando che la *Didachè* sia legata ad un ambito giudeocristiano stupisce la mancanza di riferimento al collegio degli "anziani". La menzione di vescovi e diaconi è connessa all'organizzazione delle chiese in ambito romano. Si coglie un passaggio dalla chiesa carismatica, identificata da missionari itineranti, all'esercizio di funzioni ministeriali in insediamenti in centri abitati?

Sul profeta si riscontra un certo rilievo:

Non metterete alla prova né giudicherete nessun profeta che parli in spirito, perché qualunque peccato verrà perdonato, ma questo peccato non verrà perdonato: Tuttavia non chiunque parla in maniera ispirata è un profeta, ma solo se si comporta come il Signore: Dal comportamento, dunque, si riconoscerà il falso dal vero profeta (11,7-8).

L'ultimo capitolo, il 16, afferma l'importanza del vegliare nella prospettiva dell'escatologia.