

La Lettera a Diogneto

Traduzione

di

Eugenio Vaina de Pava

INTRODUZIONE

La lettera a Diogneto già attribuita a Giustino.

Lettera e Frammento.

Un solo manoscritto fra quanti contengono la collezione delle opere di Giustino, manoscritto del secolo XIII o XIV, passato dalle mani di Giovanni Reuchlin ad un convento alsaziano e poi disgraziatamente arso nell'incendio della Biblioteca di Strasburgo nel 1870, conteneva dopo il *De Monarchia* pseudo-giustineo un trattatello apologetico in forma di lettera diretta ad un tal Diogneto sul culto e sul costume dei cristiani e sul divino ordinamento della Redenzione. Ma quest'operetta in realtà consta di due parti diverse. Già il primo editore, Enrico Stefano, ebbe a sospettare che dopo la seconda lacuna, col cap. XI, cominciasse l'opera d'altra mano, distinta di carattere da Giustino, troppo alieno da siffatte profonde speculazioni più proprie d'un omelista del sec. III che si rivolgesse non già ad un pagano come si suppone il Diogneto cui è indirizzata la lettera, ma a persone già iniziate alla fede.

Per quanto in seguito si sia dovuto facilmente riconoscere disforme dalle abitudini di Giustino anche la forma e l'argomentazione della prima parte, cioè della Lettera propriamente detta, si è generalmente mantenuta per ragioni di stile e di concetto la differenza d'autore fra questa e la chiusa. Pare dovrà restare definitivo in proposito il giudizio di Adolfo Harnack (*Chronologie der christlichen Litteratur d. 3 erst. Jahrh.* v. II 1904, p. 233): «Dato che i capitoli di chiusa della lettera siano stati scritti, secondo la più forte verosimiglianza, da Ippolito, ecco sorgere il sospetto che anche la lettera stessa gli appartenga. Certo, lettera e capitoli di chiusa non formano davvero un'unità, ma non sarebbe un medesimo autore che parla in ambedue? No, quest'ipotesi *non* può raggiungere il grado di *verosimile*, troppo vi contraddice nello stile delle due parti dello scritto».

Di chi è la lettera?

Ogni informazione esterna intorno all'autore, o meglio, agli autori di quest'operetta ci fa difetto, come in essa ogni allusione precisa di tempi e di luoghi manca affatto. Nessuno scrittore antico della Chiesa l'ha citata, nè essa altri; molti parallelismi coll'*Apologeticum* di Tertulliano non forniscono una ragione chiara di precedenza, per quanto sia più probabile questa per l'africano, se la reciproca dipendenza si potesse assolutamente dimostrare. Semplice congettura vedere in Diogneto il filosofo stoico maestro di Marco Aurelio, sulla quale è più che arbitrario fondare l'altra ipotetica allusione in VII, 4 «lo mandò come un re manda il suo figlio re» alla cooptazione di Commodo all'Impero per parte di M. Aurelio (178); e del resto «mandare» non è «aggiungersi».

Meno che mai davano nel segno quelli che nella frase figurata del Frammento (XI, 1) «fattomi discepolo degli apostoli» videro un'indicazione di fatto alla quale deve il nostro scritto la sua collocazione tradizionale nel *Corpus* dei padri apostolici anzichè in quello degli apologeti e perfino

l'attribuzione fantastica a quell'Apollo di cui si parla negli Atti e nelle Lettere di S. Paolo (troppo fortunati saremmo in tal caso!), ipotesi tutte o infondate o che si sfatano da sè non meno dell'altra, esclusa dall'età del manoscritto, d'una falsificazione umanistica del Quattrocento. Tutto ciò che possiamo sapere attorno all'operetta, essa sola può dircelo.

Suo contenuto.

E prima la Lettera a Diogneto vera e propria, ossia i primi dieci capitoli. Essa si propone di rispondere a queste tre questioni che nell'introduzione s'immaginano proposte da lui: 1° quale è il Dio dei cristiani per cui hanno abbandonato il culto greco o quello giudaico; 2° quale è l'origine del loro straordinario amore fraterno; 3° perchè questa religione è sorta così tardi nel mondo.

L'autore non segue servilmente lo stesso filo nella risposta, ma partendo dalla critica aspra ed ironica del culto idolatrico e della *superstizione*, com'egli dice, giudaica (c. II e III-IV), mostra semplicemente il paradosso della vita cristiana che trova il suo codice nelle Beatitudini e nel Discorso della Montagna, culminando nella formula così netta ed incisiva, poi forse un po' guasta da troppa precisione retorica e quasi geometrica di svolgimento: *i Cristiani sono l'anima del mondo* (c. V-VI). Questa specie di parentesi in vista della quale fa viceversa l'effetto di esser preordinato tutto il libretto di cui rappresenta come il nocciolo, dà la chiave del suo ragionamento.

Il pagano avrebbe domandato al nostro qual era il suo Dio ed implicitamente richiedeva con ciò una dimostrazione filosofica e storica della religione cristiana, un'apologia insomma del tipo e coi caratteri di quelle del II secolo, delle apologie di Giustino, d'Atenagora, di Teofilo d'Antiochia. Ebbene, appena egli ha rovesciato con un tratto di penna sdegnoso l'empietà della superstizione, della religione vera si limita a dare una prova morale. Come avrebbe potuto trascurare S. Giustino di domandare lungamente la prova delle profezie al Vecchio e quella dei miracoli al Nuovo Testamento per attestar la saldezza della sua fede cristiana? Il nostro che pur conosce a fondo le Scritture, che, senza una sola citazione diretta, ha piuttosto fatto passare in succo e sangue l'essenza della dottrina paolina sulla giustificazione e di quella giovannea sulla fede attiva d'amore, come mostrano le non poche reminiscenze degli ultimi capitoli, dà alla dimostrazione apologetica razionale un compito esclusivamente propedeutico e negativo: la ragione abbatte secondo lui l'errore, ma non basta a costruir la verità. Il Padre che è nei cieli qui non si dimostra, si mostra nella vita cristiana prima di tutto: «affinchè veggano le vostre opere buone e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli»; ed il nostro conclude la sua pittura coll'affermazione trionfale ed irresistibile: «È Dio che li ha collocati in tal posto che ad essi non è lecito abbandonare». Militi di Dio, umili, fedeli, ardenti, nel loro posto di guardia ne attestano, mentre lo attendono, il ritorno ed hanno il diritto di proclamare senza riguardi: «Nessuno degli uomini lo vide o lo conobbe, ma Egli stesso si rivelò. Si manifestò attraverso alla fede alla quale soltanto è concesso di vedere Dio» (VIII, 5. 6).

L'affermazione ripetuta in VII, 1 della natura prettamente religiosa, non filosofica del Cristianesimo, per quanto profondamente tradizionale, segna un netto distacco fra il nostro e quelli scritti del secondo secolo (compresa l'apologia di Aristide colla quale presenta d'altro canto tante affinità), che preferiscono dipingere la nuova fede ai Greci piuttosto come una filosofia, filosofia pratica, ma filosofia pur sempre. La verità solenne vien presentata con calma sicurezza, imposta: «Dio, quegli che veramente è l'invisibile Dio creatore e signore di tutte le cose, fece scendere dai cieli fra gli uomini la Verità ed il santo Logos incomprendibile e gli diede una stabile sede nei loro cuori» (c. VII). Come l'occulta bontà dei fedeli palesava la propria origine divina, così il loro coraggio di fronte al martirio (possiamo indovinarlo malgrado la lacuna che spezza a questo punto il discorso) ci vien additato come prova suprema, non di determinati fatti storici del passato, ma della grande realtà presente della loro fede e per questa di quella più grande pell'avvenire: la Parusia, ritorno del Logos giudice.

A questo punto solamente si può dar una risposta alla domanda che l'interlocutore aveva malcautamente, secondo uno schema puramente logico, proposta per prima: chi sia il Dio dei cristiani (c. VIII) ed all'ultima più grave di mistero (tutta la Teodicea è dentro di essa): perchè il Cristianesimo sia sorto così tardi (c. IX).

Somma colpa che allora gli si facesse, questa: d'esser troppo giovane. Nè faccia stupore. Nel mondo e nel pensiero antico predomina infatti tale concetto che la perfezione sia verso gli inizi e non nel processo del tempo. Ricordate Platone: ad ogni attività umana, la religione, la lingua, la politica, assegna nella lontananza del passato dei sapientissimi legislatori che fissarono ad ogni cosa il suo significato ed il suo compito; di là ci poteva essere decadenza e confusione, miglioramento non mai. Il supposto interlocutore pagano, non ignaro di filosofia, se doveva passar per buona l'idea del *corpo* platonicamente *prigione dell'anima* (VI, 7; cfr. *Phaedo* 62 B), si muove da tal ordine di pensieri non riuscendo a comprendere la sapiente pedagogia divina che (ben diversamente dai misteri stabiliti nella remota preistoria da Orfeo e da Demetra) prepara per gradi e rivelazioni minori il Vangelo di Gesù. Pur grave però doveva trovare l'autore quest'obbiezione che affaticherà anche posteriormente il pensiero cristiano dal suo stesso punto di vista religioso: necessaria la salute, pieno di superstizione il giudaismo non meno del paganesimo, come mai Dio potè farlo tardare tanti secoli?

Lo soccorre in ciò la dottrina teologica esposta nella lettera ai Romani permettendogli di concepire un Iddio che lascia, quasi fanciulli indocili e presuntuosi, i suoi figliuoli cercare attorno affannosamente, errando e traviano, senza poter trovar posa, affinché spuntasse nei loro cuori il germe di quello slancio fiducioso verso di lui al quale avrebbero trovato appagamento nella venuta storica del Logos apportatore della verità e della vita.

Come c'era stata un'introduzione, così termina la lettera con una conclusione ove l'autore delinea una psicologia della fede e dei suoi effetti (c. X), la quale può riassumersi in queste parole: conoscere Dio è amarlo ed amarlo è farsi imitatori della sua bontà. Se ci manca la fine, essa non era lontana, sì il pensiero appar finito e conchiuse in un perfetto cerchio le questioni.

Il tempo.

Il contenuto della lettera conferma l'opinione ch'essa sia più recente degli apologisti del II secolo che conosce ed utilizza. Un luogo di essa (VII, 2) cita implicitamente l'Apocalissi di Sofonia, scritto apocrifo giudaico rimaneggiato da un cristiano del I secolo; un altro (VII, 4) ha una frase identica ad Ireneo. Ma queste coincidenze non aggiungono nulla agli argomenti interni.

Non conviene per questo trasportarla però addirittura al IV secolo. Si è trovato troppo violento il tono usato contro i pagani, possibile solamente dopo l'età di Costantino; ma l'esempio dell'Orazione ai Greci di Taziano del più schietto secondo secolo dovrebbe togliere ogni peso a quest'argomento. Più grave resta sempre quello del giudizio qui fatto della religione ebraica. C'è certo qualche cosa di urtante per cui non è luogo a restrizioni quando l'autore usa per essa il massimo termine di dispregio, quello medesimo con cui Tacito primo indicò il Cristianesimo e che Costanzo adopererà nella prima legge di fiera repressione sancita contro il culto pagano: neanche religione, *superstizione*. E badate che non limita questo termine soltanto a pratiche di dubbia origine come la considerazione delle stelle o ad interpretazioni rabbiniche, a idee false sul riposo sabbatico o sulla circoncisione; se si trattasse solo di questi accenni con un po' di buona volontà si potrebbe ancora spiegarlo in tal modo. Ma la cosa è ben diversa in altri e si ribella a tale spiegazione, per esempio, la critica esplicita di pratiche esplicitamente sancite nella Legge mosaica, i suoi olocausti, le sue prescrizioni relative ai cibi ed alle principali feste dell'anno dove si vuol quasi vedere un'invenzione umana e capricciosa ben più, più assai, p. es., dell'*ad duritiam cordis* con cui il Maestro aveva spiegato il giudaico libello di ripudio superandolo ed abrogandolo insieme nella

legge cristiana del matrimonio. Se si pensa a queste idee non si trova troppo forte la definizione di «Marcione ortodosso» trovata dal Gebhardt per il nostro autore. Ma non per questo vien fatto davvero di trovargli sede più agevole nei secoli posteriori a Nicea (secoli anzi di maggior precisione dogmatica) in cui una tal opera non avrebbe potuto infiltrarsi mai nel *corpus* giustinèo, che in quelli precedenti al Concilio. Si direbbe che, mentre Alessandria cristiana aveva tentato di assimilar in qualche misura i lati migliori del paganesimo greco-romano e della sua filosofia teistica (il Testamento degli Elleni di cui dice Clemente) alla religione biblica, il nostro ravvicini inversamente i lati più materiali del culto mosaico alle pratiche greche e contro ambedue, od almeno contro il sentimento simile che poteva ispirarli, ritrovi la parola aspra dei profeti denunziatori d'ogni paganesimo: «che importa a me dei vostri olocausti?» Si colloca bene fra la fine del sec. II ed il principio del III; fors'anche nella seconda metà di questo.

Non dopo, perchè la persecuzione non è remota (v. indice sistematico *ad v.*). Non prima, se non vuol parer precoce la diffusione del cristianesimo e la moltitudine dei martiri o troppo scarso il tempo a quella rielaborazione del pensiero cristiano per parte di due o tre generazioni di apologisti che la Lettera a Diogneto presuppone. Ogni epoca ha certo gli ottimisti ed i pessimisti nel valutarla e già la Chiesa di Roma del secondo secolo ha il suo Herma che tutto vede in nero; non è necessario che la pittura della vita cristiana così bellamente commossa sia molto posteriore, come se descrizione ideale e reale siano ai due antipodi ed un'anima ingenua e fervente non sappia idealizzare la storia anche mentre essa scorre non scevra delle sue scorie capaci di suscitare recriminazioni di moralisti severi o di satirici. Chi voglia per questa parte farsi un'idea del rovescio della medaglia del nostro basterà che legga qualcuna delle rudi e virulente *Instructiones* di Commodiano.

Patria.

Si può determinare meglio la personalità dello scrittore? Poco ed non sicuramente. Egli conobbe gli autori della Gnosi, forse partecipò alle polemiche ortodosse contro di loro, come la sua terminologia ci fa fede: ἰννοία, ῥξοντεω, δημιουργῆω, il mistero della religione cristiana, gli angeli che governano le province nei cieli, la caratteristica teoria dell'anima alla quale vien superinfuso il λῆγω ed il νοῦω, il mondo diviso nelle tre parti, altezza, profondità e regione di mezzo, voci insignificanti prese isolatamente perchè dedotte ad altri sensi, o poste in relazione con fonti bibliche, suscitano in complesso l'impressione del corrente frasario gnostico. Impresione la quale verrà maggiormente confermata ove si voglia considerare il significativo e caratteristico uso della parola *misteri* (τῶ mustῶρια). Conosce il nostro i misteri pagani inventati dagli uomini, ma concepisce parimenti sotto forma di mistero e la dottrina ed il culto dei cristiani. Quest'avvicinamento di pensieri e di terminologia presuppone avanti a sè le concezioni della scuola catechistica alessandrina, concezione che gli è comune coll'autore del Frammento che parla di *misteri del Padre*, intendendo, pare, per questo in modo speciale le proprie meditazioni sulla teologia trinitaria e che si colora di ardito misticismo quando della stessa voce si varrà per designare le grandi leggi della natura che celebrano come una grande liturgia al Creatore (VII, 2).

Infine potrebb'esser inteso come un'indiretta replica a teorie notissime degli gnostici un luogo della lettera che però non è molto certo come testo: è l'accento di Dio come *solo buono* (VIII, 8). Ora ciò è detto, com'è evidente, del Dio dell'antico Testamento e del Nuovo, Padre e Creatore, lo stesso che, attesa la pienezza dei tempi, mandò il Figlio detto dal nostro poco sopra Demiurgo (VII, 2). Ebbene, tutto ciò appare in singolare contrasto col pensiero gnostico espresso nella lettera di Tolomeo a Flora, dove il discepolo di Valentino (V, 4) proprio da Matth. XIX, 17 si fa forte a sostenere che *solo* il τῆλιωω γεῆω può esser buono e che al Demiurgo (Dio del V. T. e Creatore) non spetta dunque il predicato della bontà illimitata. Tutta l'ultima argomentazione dell'A. della lettera rivendicante il senno e la bontà del Padre e Creatore pur nell'indugio a redimere gli uomini

non sarebbe dunque una lettera colla sopraccarta a un pagano, ma col contenuto indirizzato a simili gnostici e gnosticizzanti? In tal caso la fiera intonazione contro alcune pratiche giudaiche qualificate d'invenzione umana e di superstizione si spiegherebbe bene come una concessione fatta ai latenti avversari nello scopo di garantire la santità del V. T. e di Dio Padre e Creatore, meglio che non si fosse tentato, per esempio, nello scritto eretico ora accennato.

È superfluo rilevare quanto (a parte le difficoltà di dettaglio) quest'intento generale si accorderebbe bene col pensiero apologetico tanto d'Ippolito che d'Ireneo e colle circostanze peculiari nelle quali essi si trovarono ad esplicitarlo.

Nè è alieno allo spirito dei due scrittori del III secolo questo vitale innesto di teologia paolina e giovannèa sopra una psicologia fundamentalmente platonica che fa mostra di sè in tutto il parallelo del Cristianesimo e dell'anima al cap. VI.

C'è qualche probabilità che l'autore fosse nato o visse in Occidente se ha letto l'*Apologeticum* di Tertulliano e se accenna, come mi par probabile (l'utilizzazione di questo rilievo non la trovo fatta da altri), a due versi latini divenuti proverbiali, l'ovidiano «*Os homini sublime dedit, caelumque tueri*» e l'altro «*homo homini deus*». L'Harnack del 1904 è consapevole, come si è visto, di non raggiungere la verosimiglianza sul nome d'Ippolito che pur meravigliosamente risponderebbe a tutte queste indicazioni, come l'Harnack del 1897 (*Chronologie* etc., vol. I, p. 513) escludeva con un semplice «*natürlich*» l'attribuzione ad Ireneo, dopo averne tuttavia rilevate le somiglianze. È presumibile che la nostra operetta non avrà ad uscir mai dal limbo degli anonimi([1]).

Il Frammento d'Ippolito.

Al frammento che fu edito degli ultimi capitoli è toccata proprio invece negli ultimi anni la fortuna insperata d'un nome glorioso. Esso risulta a prima vista la conclusione d'un'altra opera, forse assai vasta (fu compilata «non senza fatica») e certo d'indole ben diversa dalla lettera a Diogneto, opera d'un omileta cattolico che dopo aver parlato alla maniera di S. Giovanni del Logos e della sua intima perenne efficacia che ispira la tradizione, «rinascendo continuamente nel cuore dei santi», cioè dei cristiani (c. XI), mette in guardia i suoi discepoli, con un largo sviluppo allegorico tratto dal racconto del Genesi sull'albero della vita e quello della conoscenza del bene e del male piantati nel paradiso terrestre, dalle attrattive d'una conoscenza sfrenata fatta scopo a sè stessa ed avulsa da più profonde ragioni di vita (c. XII). Chi non riconosce a questi tratti lo Gnosticismo?

Oltre questa pagina che illumina bene un altro lato della psicologia della fede nei grandi maestri dell'apologetica cristiana, è ricca d'interesse nel Frammento la lucida enunciazione del principio tradizionale e delle fonti diverse della fede la quale si ricolloca in quel quadro di vita e di pensiero che incornicia l'altre affermazioni di essi, non meno forti, di Tertulliano, d'Ireneo, d'Ippolito.

Probabilmente fu scritta da quest'ultimo; alcuni prima lo supposero, ma si era sempre nella ridda delle opinioni, cessata o diminuita per incanto nel nome e nella figura ancor misteriosa del vescovo dissidente di Roma, quando due studiosi di lui, il Dräseke ed il Bonwetsch, s'incontravano indipendentemente l'uno dall'altro (1902) in questa designazione. Accettata rapidamente da molti (Bardenhewer, Rauschen, etc.), ebbe anche il suffragio dell'Harnack che, prima, nella *Ueberlieferung der christlichen Litteratur d. 3 erst. Jahrh.* (1893, p. 758) guardava da tutt'altra parte, pensando ancora ad un'omelia di Metodio d'Olimpo o del suo cerchio, ma undici anni dopo scriveva: «Se si dà una volta il caso che considerazioni di critica interna permettano una conclusione sicura, è questo, ed i capitoli di chiusa appartengono veramente ad Ippolito» (*Chronologie* etc., vol. II, 1904, pp. 232-3). Il suo gusto finissimo ed sperimentato in materia di

letteratura cristiana antica non è lieve argomento.

Dopo essersi tanto divaricati nel tempo, la lettera ed il Frammento, tendono oggi così nuovamente ad avvicinarsi, benchè non combacino più del tutto, due opere diverse, probabilmente anche di due scrittori diversi. Ma ambedue ci giungono da quel grande secolo della Chiesa in cui essa, pur provata dalle persecuzioni, profittava delle lunghe tregue per organizzarsi saldamente all'interno, diretta ai trionfi dell'età nicena. Gli artifici diversi dello stile che ancora li distinguono, là un po' troppo polito, levigato di graziette retoriche nei parallelismi e nell'antitesi con qualche sorriso appena abbozzato d'ironia ma che si inasprisce qualche volta fino al sarcasmo di Tertulliano (quei pagani che fan la guardia agli dei perchè non vengano rubati, quei giudei che mutilandosi credon di fare un regalo a Dio, quei filosofi che pigliano per Dio quel fuoco dove, disgraziati, andranno a bruciar proprio loro dopo morte); qua di un respiro maschiamente e coralmemente ecclesiastico che sale all'empito d'una dossologia gregoriana, attenuano oggi un poco, ma non possono annullare la viva efficacia di questi due brevi scritti che un capriccio del caso volle salvare insieme fino a noi.

Un giudizio complessivo sulle doti anche letterarie di questa operetta che l'amanuense bizantino inconsciamente compose raccostando i due frammenti non saprei trovarlo che nelle parole del noto storico della letteratura greca: «Tali pagine non possono esser lette con indifferenza. Esse hanno in sè una bellezza che deriva tutta dalla sincerità appassionata dell'autore e dall'elevatezza del suo ideale. L'arte ellenica, sotto una forma certo un po' rigida, ma vigorosa, qui si piega, per la prima volta nel Cristianesimo [egli l'attribuisce erroneamente al II secolo], ai bisogni d'un'anima d'oratore che la fa sua» (M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, V, 1899, p. 745)([2])