



L'agape nei Padri apostolici

Giuseppe Caruso O.S.A.

Il *Nuovo Testamento* usa per esprimere l'ampio bacino semantico connesso all'amore il sostantivo *agape*, e il verbo ad esso collegato *agapao*. Il verbo (e il corrispondente sostantivo) non ha, nell'ambito della letteratura greca, una particolare valenza: esso indica una generica benevolenza, che talvolta sconfinava nella predilezione; è senz'altro privo della connotazione passionale e sensuale di *erao*, e forse anche di quella calorosa che si riscontra nell'uso classico del verbo *fileo*, che il *Nuovo Testamento* usa talvolta come un puro e semplice sinonimo di *agapao*. I LXX esprimono l'amore di Dio per l'uomo con il verbo *agapao*, e ciò è valso a dare a quest'ultimo una connotazione sacrale che è passata nel *Nuovo Testamento*, dove indica sia l'amore che Dio prova e manifesta per l'umanità, sia quello che gli uomini devono provare per il loro creatore e per gli altri uomini. Anche la relazione tra il Padre e Cristo è all'insegna dell'*agape*, benché in Giovanni si usi qualche volta, ma come sinonimo e probabilmente senza variazioni di significato, il verbo *fileo*. In ogni caso, *agapao* acquista presto le caratteristiche di un termine tecnico, teso a indicare uno specifico contesto e una particolare modalità di relazione in cui i cristiani si trovano a causa dell'iniziativa amorevole di Dio da esse accolta: l'*agape*, diventa un tratto distintivo della riflessione cristiana¹.

¹ Per una riflessione sulla semantica dei termini in questione, si veda g. Quell-E. Stauffer, *agapao*, in G. Kittel-G. Fridrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia, 1965, coll. 57-146. Per l'uso dei termini nei LXX, si richiamino le brevi note di M. Cimosà, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)*, Società britannica e forestiera,

Nel suo famoso saggio *Eros e Agape* Anders Nygren ha proposto una seducente ricostruzione dell'elaborazione concettuale che si sarebbe svolta all'inizio dell'epoca cristiana proprio sul tema dell'amore². Nygren ritiene che nel contesto della società ellenistica fosse molto presente il tema dell'*eros*, platonicamente inteso come *eros* celeste, cioè lo sforzo dell'uomo di giungere a Dio attraverso un impegno speculativo e ascetico; a questa spinta ascensionale, che parte dall'uomo e va verso Dio, la rivelazione cristiana aveva risposto con il concetto di *agape*, cioè dell'amore libero e immotivato con cui Dio ama l'uomo e discende verso di lui. Per completare il quadro Nygren menziona anche il concetto di *nomos*, legge, cioè quel complesso di atteggiamenti con cui l'uomo, attraverso una serie di pratiche culturali e morali, si rende degno dell'amore di Dio che, pertanto, non va più pensato come gratuito; non è difficile riconoscere in quest'ultima impostazione la visione propria del giudaismo. L'opera di Nygren non è priva di fascino e coglie senz'altro nel segno quando trova nell'*agape* (nel modo da lui intesa) la forma di amore più specifica del cristianesimo; essa tuttavia non è l'unica, e non si può certo negare che il *Nuovo Testamento* lasci scorgere qua e là anche l'idea che dalla creazione si può ascendere a Dio (si pensi a *Rom.* 1, 18-20); inoltre, anche a voler intendere tutta la precettistica morale del *Nuovo Testamento* come un effetto piuttosto che come una causa dell'amore che Dio ha per l'uomo, resta vero che Giovanni, almeno in un caso, tende a mostrare l'amore di Dio come motivato dall'amore che gli uomini hanno per Cristo (*Io.* 16, 27). Nygren ritiene che i primi secoli del cristianesimo siano stati occupati dallo sforzo di creare una sintesi tra il motivo vetero-testamentario del *nomos*, quello ellenistico dell'*eros* e quello cristiano dell'*agape*, fino ad arrivare al concetto della *caritas* agostiniana, che di tale sintesi è il frutto maturo. In questo saggio non si intende prendere di mira la trattazione di Nygren, ma, pur riconoscendo la vasta conoscenza delle fonti che caratterizzava il vescovo luterano di Göteborg, unita a un singolare acume di penetrazione delle stesse, si osserva che è alquanto velleitaria la pretesa di discernere lo specifico cristiano nel concetto di *agape*, separandolo, quasi fosse il grano, dal

Roma, 1995, p. 123; per il *Vangelo secondo Giovanni* si veda: R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi, 1979, pp. 1438-1439.

² A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna, 1971. L'opera apparve in svedese tra il 1930 e il 1936.

loglio di concezioni che Nygren considera ad esso estranee, benché se ne trovi ampia traccia già nel *Nuovo Testamento*.

Malgrado l'apprezzamento per molte delle intuizioni di Nygren, resta forte l'impressione che egli, nella lettura dei testi, sia fin troppo guidato dalle sue precomprensioni. Per esempio, convinto che l'uomo sia, a causa del peccato, alienato da Dio, sembra non ritenere in nessun modo possibile un rapporto naturale tra l'uomo e Dio stesso: se invece si ritiene che questo rapporto sia possibile, si giustifica, in qualche misura, lo sforzo dell'uomo di andare a Dio, sia pure a tentoni e con molte incertezze. Si potrebbe pertanto ritenere che se i primi autori di testi cristiani extrabiblici, quelli che comunemente sono chiamati "padri", operarono una sintesi tra elementi diversi, furono condotti a ciò dal *Nuovo Testamento*, che di quella sintesi è esso stesso iniziatore.

Si cercherà ora di seguire gli esiti di questa riflessione a proposito di un tema tanto centrale, soffermandosi, per esigenze di tempo, solo sui primi autori extrabiblici, quelli che sono spesso chiamati "Padri apostolici". È universalmente noto che sotto la dicitura *Patres Apostolici* Jean Baptiste Cotelier avesse raccolto i testi di alcuni autori che riteneva essere vissuti in età apostolica: Barnaba, Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne ed Erma. Agli scritti di costoro vennero in seguito aggiunti i frammenti tratti dall'opera di Papia di Gerapoli, la *Lettera a Diogneto* e infine la *Didachè*, venendosi a costituire il *corpus* dei *Patres Apostolici* comunemente inteso: *corpus* che, lo si comprende bene, trova la sua ragion d'essere più che in se stesso, nel desiderio di aver una sintetica espressione per indicare i primi scritti cristiani estranei al canone del *Nuovo Testamento*. In effetti, se in quelli che sono comunemente indicati come Padri apostolici è possibile trovare una vasta serie di generi letterari, impressiona ancora di più trovare in loro visioni complessive della realtà che, pur accomunate dal comune riferimento all'insegnamento di Cristo, si segnalano per le sfumature, profondamente diverse.

Si analizzerà, nel presente saggio, la trattazione che questi antichi autori hanno dedicato al tema dell'amore cristiano, talvolta esplicitamente, spesso solo implicitamente; resteranno fuori però dallo studio i frammenti di Papia di Gerapoli e la cosiddetta *Seconda lettera di Clemente*.

La *Didachè*

La *Didachè*, dal momento della sua pubblicazione a opera di Filoteo Bryennios, nel 1883, non ha mai smesso di suscitare l'attenzione degli studiosi di antichità cristiane, volti a stabilire l'epoca di composizione dello scritto e le sue relazioni con altri testi dei primordi del cristianesimo³. Audet, nel 1958, ha assegnato la stesura della *Didachè* al periodo che va tra il 50 e il 70, quindi negli stessi anni in cui iniziavano a prender forma i vangeli sinottici. La *Didachè*, pur nella sua brevità, si presenta composta da più parti: un'istruzione morale che, illustrando il classico tema delle due vie, quella del bene e quella del male, istruisce ed esorta i membri della comunità perché vivano irreprensibilmente (1-6, 2). Segue a questa una sezione di carattere liturgico, in cui sono illustrate brevemente la celebrazione del battesimo e quella dell'Eucaristia, insieme a precetti sul digiuno e la preghiera (6, 3-10, 7). La terza parte ha un carattere composito, ma unificato dall'intento disciplinare: in essa si danno suggerimenti sul modo di accogliere gli apostoli e i profeti itineranti, che devono essere accuratamente distinti dai furbi mistificatori, sulla riunione domenicale, durante la quale si deve spezzare il pane essendosi riconciliati con i fratelli e, infine, sui vescovi e i diaconi (nulla si dice dei presbiteri) (11-15); infine vi è una sezione dedicata all'attesa escatologica, in vista della quale i credenti devono esercitare un'attenta vigilanza sulle proprie vite (16)⁴.

Un primo accenno esplicito all'amore cristiano, all'*agape*, si trova proprio nella prima parte, quella morale (1, 2), dove la via della vita è definita sinteticamente e principalmente come amore di Dio e del prossimo; questo secondo precetto è poi illustrato con quella che comunemente viene chiamata la "regola d'oro", quella che prescrive di non fare agli altri quello che non si desidera per sé. Insegnamenti analoghi si leggono in *Mc.* 12, 29-31 e in *Mt.* 22, 37-39 (ma i precedenti sono già nell'*Antico Testamento: Dt.* 6, 5 e *Lev.* 19, 18); riguardo poi alla "regola d'oro", essa si trova espressa conformemente alla *Didachè*

³ Su questa vicenda si veda: T. O'Loughlin, *The Didache. A window on the earliest Christians*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, pp. 1-27.

⁴ Per il testo della *Didachè*, come anche della *Lettera ai Corinzi* di Clemente e dell'epistolario ignaziano, di cui si dirà in seguito, si veda l'ottima edizione, con introduzione, traduzione e commento, di E. Prinzi-M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1, Valla-Mondadori, Milano, 2010.

in *Tob.* 4, 15, mentre in *Mt.* 7, 12 è espresso in forma positiva, con la raccomandazione di aver verso gli altri quei comportamenti che ci si aspetterebbe per sé⁵.

Sempre illustrando quale sia la via della vita, l'autore raccomanda di amare anche i nemici, anche quelli che odiano il fedele cristiano, in quanto l'amare solo quelli da cui si è amati non è affatto opera meritoria (1, 3). In tal contesto il codice *Hierosolymitanus* 54, quello pubblicato da Bryennios e l'unico che restituisce la *Didachè* alla posterità, contiene il verbo *ajgapaww*, mentre le *Constitutiones Apostolorum*, una specie di compilazione canonistica nella quale la *Didachè* fu inclusa, ha *fileo*. Manlio Simonetti, nella sua edizione, opta per questa seconda opzione, considerando che *fileo* è *lectio difficilior* rispetto ad *agapao*, ed è inoltre suffragata dal papiro di Ossirinco 1782, che ha restituito alcuni frammenti della *Didachè*⁶. Le conclusioni di Simonetti sono senz'altro condivisibili; inoltre vale la pena di sottolineare ancora una volta che, malgrado i tentativi fatti per caratterizzare i due verbi, sembra che per gli autori cristiani *fileo* e *agapao* siano sinonimi, anche se essi accordano la propria preferenza al secondo⁷.

L'amore al prossimo trova, nella *Didachè*, la sua attuazione in una generosità piena e pronta, oltre che nello sforzo di evitare qualunque azione lesiva verso di lui; la sintesi dell'atteggiamento da tenere verso gli altri uomini è espresso dal precetto di non ordire il male e di non odiare nessuno, ma di correggere alcuni, di pregare per altri e di amare altri ancora più della propria anima (2, 6-7). Non è facile intendere chi si nasconde dietro queste categorie di persone: si potrebbe ipotizzare che i primi sono i cristiani tiepidi e imperfetti, da ammonire, come lo stesso autore della *Didachè* raccomanda anche in seguito di fare con cura reciproca e senza eccessivo sdegno (15, 3); i secondi, invece, dei cristiani che hanno peccato gravemente e per i quali la correzione è inefficace (o forse i pagani?), mentre gli ultimi i buoni, ai quali il fedele sarà invitato a uniformarsi, prendendone a modello le parole (4, 2): in ogni caso il cristiano, per tutti deve avere una sollecitudine non formale ed estrinseca, ma profonda e autentica, espressa, con un

⁵ Per la regola d'oro, di cui è attestata anche in ambito pagano ampia diffusione, si veda A. Dihle, *Die goldene Regel*, Vaddenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.

⁶ In *Didachè* 1, 3 il verbo amare compare tre volte: H lo esprime sempre con *agapao*, CA con *fileo*; il pap. Oxyrinch. 1782 riporta solo la prima attestazione del verbo, a causa della sua frammentarietà; in tal caso usa *fileo*.

⁷ Si veda a tal proposito la rapida rassegna sull'uso giovanneo nel già citato Brown, *Giovanni*, pp. 1438-1439.

bel *climax*, attraverso la correzione, la preghiera e un amore straordinario⁸.

Se la *Didachè*, come si è detto poco sopra, non è debitrice alla codificazione sinottica dell'insegnamento di Cristo, essa raccoglie dalla tradizione orale il precetto di amare il prossimo, anche se ostile e malevolo, che appare essere con ogni evidenza un elemento caratteristico della predicazione dei cristiani. In nessun modo il testo si chiede come l'amore possa essere comandato e, in ogni caso, le concretizzazioni operative della carità sembrano avere nella *Didachè* un ruolo preponderante.

In 10, 5, nel contesto del rendimento di grazie che segue il pasto eucaristico, l'autore raccomanda di supplicare Dio perché, ricordandosi della sua chiesa, la liberi da ogni male e la renda perfetta "nel suo amore". Come intendere questo perfezionamento? Non si può facilmente immaginare che si stia chiedendo a Dio di amare meglio e di più la Chiesa, e pertanto si può interpretare il pronome come un genitivo oggettivo: Dio deve far in modo che la Chiesa lo ami, e in questo modo radunarla. Il testo del *codex Hierosolymitanus* aggiunge che la Chiesa radunata è santificata: anche qualora si tratti di una glossa, essa avvalorava l'interpretazione data qui: Dio agisce sulla sua Chiesa, la perfeziona nell'amore e la santifica (e le due operazioni potrebbero al limite intendersi come sinonimiche, come sembra suggerire 16, 2).

Tra i segni escatologici la *Didachè* annovera il mutarsi delle pecore in lupi e dell'amore in odio (16, 3): espressioni che sembrano alludere, insieme a quelle che seguono, a un sovvertimento di quanto sembrava ormai acquisito. Forse l'autore in questo modo vuole esortare i suoi lettori a una vigilanza indefessa, facendo balenare la possibilità che anche quanto sembrava acquisito può essere messo in discussione. Si noti soprattutto al modo in cui la trasformazione è espressa: la pecora si muta in lupo, cioè l'animale mansueto e pacifico si trasforma nel predatore crudele e ingordo, immagine plastica del nemico pernicioso in una società come quella antica, dove la pratica della pastorizia era del tutto abituale e nota; uscendo dall'ambito della metafora per passare a quello della realtà, si prospetta uno scenario in cui chi ama inizia a odiare, sovvertendo il modo consueto di comportarsi dei cristiani, proprio quello che l'autore della *Didachè* si è sforzato di descrivere nella parenesi offerta dal suo testo.

⁸ Si interpreta seguendo il suggerimento di J.P. Audet, *La Didachè*, Lecoffre, Paris, 1958, pp. 294-297.

La Lettera ai Corinzi di Clemente Romano

La *Lettera di Clemente ai Corinzi* è uno scritto attraverso il quale la comunità di Roma interviene in soccorso della comunità di Corinto, dilacerata da uno scisma. Che l'autore ne sia Clemente, vescovo di Roma, è una notizia che deriva da Egesippo e da Dionigi di Corinto, citati da Eusebio di Cesarea⁹. Pur risultando evidente che l'autore è un unico soggetto, dotato di forte personalità, il testo si presenta come uno scritto collegiale, dando quasi a intendere che l'intera comunità di Roma si rivolga alla chiesa di Corinto; si ipotizza dunque che all'epoca della composizione dello scritto, intorno alla fine del primo secolo, la comunità di Roma fosse caratterizzata da una gestione non monarchica¹⁰.

A Corinto la comunità si era divisa a causa dell'indebita destituzione di alcuni presbiteri (44); in tale frangente i cristiani di Roma si sentono in dovere di intervenire in vista del ristabilimento della concordia perduta. Un precoce gesto di esercizio del primato? Oppure un fraterno intervento a favore di una chiesa sorella? Non se ne parlerà qui; invece ci si soffermerà anche questa volta sul tema dell'*agape*. Nel contesto di un'ampia parenesi, volta a suscitare l'ammirazione e la nostalgia per la pace perduta, in vista del suo ristabilimento (19-36), Clemente esorta ad accostarsi a Dio nella santità, cioè attraverso una condotta morale irreprensibile (29-30). Eppure, a contraddire l'idea che l'uomo possa essere giustificato dalle opere, Clemente, in stretta sintonia con il dettato paolino, sottolinea che la giustificazione, nei patriarchi e in chiunque, deriva dalla fede (31-32). Ma questo non significa che l'uomo debba smettere di operare: anzi, par di intendere, proprio perché giustificato da un gesto gratuito di Dio, nel quale ha creduto, l'uomo non deve cessare di fare il bene, ovvero, con espressione sinonimica, abbandonare l'amore (33, 1). Amare e compiere il bene sono dunque la stessa cosa. Clemente illustra poi l'azione creatrice di Dio, quella con cui egli ha beneficato le sue creature: egli è il modello al quale l'uomo si deve conformare (33, 8) o, per dirlo in altri termini, deve amare come egli ha amato. L'*agape* appare dunque qui connotata come imitazione di Dio.

⁹ *Storia ecclesiastica* 4, 22, 1; 23, 11.

¹⁰ Per queste notizie si vedano Prinzi-Simonetti, *Seguendo Gesù*, pp. 79-97 e E Perretto, *Clemente Romano. Lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna, 1999, pp. 23-36.

Nel capitolo 48 la lettera esorta i Corinzi, dopo aver citato anche gli scritti di Paolo loro rivolti, a togliere via da sé il male della discordia; in seguito (49, 1-50, 1), si apre a un inno all'*agape* che con ogni probabilità si ispira a quello di *I Cor.* 13. Vale la pena di osservarlo attentamente. L'autore esordisce dicendo che, chi ha amore in Cristo, deve compiere i precetti di Cristo. Il punto fondamentale è intendere la preposizione "in": forse va intesa nel senso di un amore che appartiene a Cristo, sia che derivi da lui, sia che a lui sia rivolto, e che caratterizza il cristiano; in ogni caso chi ha questo amore deve comportarsi come Cristo (49, 1). L'amore di Dio è un legame indicibile (49, 2), di inesprimibile bellezza (49, 3) e capace di elevare ad altezze inenarrabili (49, 4). Il legame dell'amore va inteso come relazione unificante tra l'uomo e Dio stesso; infatti poco dopo si dice che l'amore unisce a Dio, coprendo molti peccati e sopportando ogni cosa (si ha qui la citazione di *I Pt.* 4, 8, seguita da allusioni a *I Cor.* 13, 4); esso è casto e umile, non crea divisioni ma favorisce l'unione e la concordia. Clemente sta evidentemente usando il tema dell'amore come un potente mezzo per sanare la divisione insorta tra i Corinzi; proprio l'amore, caratterizza i cristiani, in quanto perfeziona gli eletti e rende le loro opere gradite a Dio (49, 5). Ancora una volta ritorna l'idea che l'amore dei cristiani deve avere come modello esemplare quello di Dio: il "Padrone", infatti, ha conquistato l'umanità con l'amore, quell'amore per cui Cristo, realizzando il desiderio del Padre, ha dato per gli uomini il sangue, il corpo e l'anima (49, 6). Quanti amano davvero preferiscono subire pene al posto del loro prossimo: anche qui si nota, sia pure in controtuce, l'idea che l'amore cristiano sia un'imitazione di quello manifestato da Dio in Cristo (51, 2); del resto anche Mosè diede prova del suo grande amore per il popolo quando ne volle condividere la sorte, buona o cattiva che fosse (53, 5). Pagare il fio per colpe altrui è per Clemente un grande gesto d'amore: ciò ha fatto Cristo, e questo devono fare quanti, forse involontariamente, sono divenuti causa di divisione: allontanandosi pur innocenti, essi potranno contribuire a ricostituire la pace (54, 1-2); del resto questo fecero molti uomini virtuosi, anche pagani (55). Nella *Lettera* di Clemente, si può sinteticamente concludere, l'amore ricevuto da Dio e manifestatosi in Cristo diviene, attraverso l'imitazione, principio ispiratore dell'agire del cristiano.

L'epistolario di Ignazio di Antiochia

Ignazio, che intorno al 110-120 fu vescovo di Antiochia, una comunità funestata da un'intensa litigiosità, è l'autore di un *corpus* di sette lettere, indirizzate a diverse chiese dell'Asia minore (Efeso, Magnesia, Tralli, Filadelfia, Smirne), alla chiesa di Roma o, in un solo caso, a un vescovo, Policarpo di Smirne. Le circostanze in cui Ignazio attese alla composizione del suo epistolario sono ben note: in catene per il nome di Cristo, egli venne tradotto da Antiochia a Roma, per divenire pasto delle fiere negli spettacoli circensi; durante questo mesto viaggio egli ebbe modo di rivolgere lettere di saluto e di esortazione a quelle comunità che gli avevano mandato incontro dei messi, per salutarlo; inoltre scrisse alla chiesa di Roma per esortare i cristiani dell'Urbe a non intercedere in suo favore per sottrarlo al martirio¹¹. Le sette lettere di cui si è fin qui parlato sono quelle di cui fa menzione Eusebio di Cesarea¹²; accanto a questa redazione del *corpus* epistolare ne circolava una lunga, comprendente le già menzionate lettere in una versione amplificata e altre sei lettere, cinque di Ignazio (alle chiese di Tarso, Filippi, Antiochia; al diacono Erone; alla proselita Maria) e una a lui indirizzata (lettera di Maria) e, inoltre, una più breve, tramandata in siriano, che comprendeva le sole lettere ai Romani, agli Efesini e a Policarpo, per di più in una versione accorciata. Davanti dunque a questo panorama, che contemplava una recensione lunga, media e breve del *corpus* ignaziano, si accese una disputa, conclusasi solo nel secolo XIX, quando fu riconosciuta come autentica la recensione media, rispettivamente ridotta e ampliata dalle altre. Anche queste conclusioni, però, sono state recentemente messe in discussione da alcuni studiosi¹³ ma senza sufficiente fondamento; pertanto, avendo solo menzionato il problema per amore di completezza, si passerà ora a trattare del tema dell'*agape* in Ignazio, facendo riferimento alla cosiddetta "recensione media" dell'epistolario.

¹¹ Per i dettagli del viaggio di Ignazio, quale è dato di ricavare dalle sue stesse lettere, si veda: V. Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, 1960, pp. 16-18.

¹² *Storia ecclesiastica* 3, 36.

¹³ Si allude alle posizioni di Weijenborg, Rius-Camps, Joly, Hübner e Lechner; per una presentazione delle stesse e per i relativi riferimenti bibliografici si veda A. Brent, *Ignatius of Antioch. A martyr Bishop and the origin of Episcopacy*, Continuum, London-New York, 2007, pp. 95-143 e anche Simonetti-Prinzivalli, *Seguendo Gesù*, pp. 283-291.

Come è stato messo in evidenza da più studiosi, si osserva in Ignazio una stretta connessione tra la fede e l'amore che, in un certo senso, sono correlate come la tappa iniziale e finale dell'esistenza cristiana¹⁴. Si è osservato che il binomio "fede" e "amore" (*pistis, agape*) compare sedici volte nell'epistolario ignaziano, ma le attestazioni salgono a diciannove se si considera che talvolta il sostantivo amore è usato in unione a verbi o aggettivi desunti dal campo semantico della fede. La formula "fede e amore" è di evidente matrice paolina (si pensi solo a *1 Thess.* 3, 6; *Gal.* 5, 6; *1 Cor.* 16, 13-14; *Philem.* 5), ma si sospetta che, quando Ignazio la usa, non vi sia un diretto riferimento ai testi di Paolo, quanto piuttosto a uno sviluppo popolare del paolinismo¹⁵.

Preme osservare, in sintonia con l'oggetto del presente contributo, che per Ignazio la fede è l'inizio della vita e l'amore ne è il fine. Ciò viene esplicitamente affermato nella *Lettera agli Efesini* (14, 1), dove Ignazio aggiunge che fede e amore, se uniti, "sono Dio stesso". In questa espressione non è difficile cogliere una eco di *1 Io.* 3, 6, dove si legge che "Dio è amore"; sembra però che nel contesto ignaziano più che una identificazione tra Dio e la fede e l'amore (ammesso e non concesso che l'espressione giovannea si muova in questa direzione), voglia piuttosto indicare che una vita cristiana compiuta e coerente, segnata dunque dalla fede e dall'amore, realizza la presenza di Dio. Nella medesima *Lettera agli Efesini* (9, 1) Ignazio paragona la fede alla guida e l'amore alla via che porta a Dio. Notevole il contesto in cui questa metafora si inserisce. Ignazio si è congratulato con gli Efesini perché questi sono stati del tutto impermeabili all'insegnamento di predicatori eterodossi e avventizi; per Ignazio questo è indice eloquente del fatto che i cristiani di Efeso sono le pietre del tempio di Dio Padre, sollevati in alto dalla croce di Cristo attraverso la "funer", che si identifica con lo Spirito santo. I cristiani appaiono qui come destinatari di un'intensa attività da parte della Trinità costruttrice: la fede si può dunque intendere come la risposta degli uomini, nel caso specifico gli Efesini, all'azione di Dio. Ne sono prova evidente le espressioni che si leggono nella *Lettera ai Magnesii* (9, 1), dove Ignazio afferma che dalla croce di Cristo i cristiani hanno ottenuto di aver fede, e nella *Lette-*

¹⁴ Corwin, *Saint Ignatius*, pp. 238-240; W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 24-26.

¹⁵ Schoedel, *Ignatius*, p. 24.

ra ai Tralliani (2, 1) scrive che dall'aver fede nella morte di Cristo gli uomini ottengono la possibilità di sfuggire alla morte. La fede appare qui intesa soprattutto come un rapporto fiduciale (si noti però che l'uso del termine, in Ignazio, non esclude il riferimento al contenuto della fede, la cosiddetta "fede assertiva"; in parte anche negli esempi appena addotti): l'uomo, con la fede, accoglie l'opera realizzata da Dio per la sua salvezza. Una tale fede, alla fine, si identifica con l'amore: lo si vede bene all'inizio della *Lettera agli Smirnesi* (1, 1), dove l'eminenza della fede dei destinatari è paragonata all'essere inchiodati alla croce, mentre il sangue di Cristo li fortifica nell'amore. Tralasciando qui la possibile lettura eucaristica, si potrebbe intendere, fuor di metafora, che la consapevolezza della donazione di Cristo, dovuta alla sua condiscendenza verso gli uomini, suscita e alimenta una risposta amorevole da parte degli uomini, qui espressa ancora una volta attraverso il binomio fede-amore. Ciò appare senz'altro possibile, e riceve ulteriore attestazione da quanto si legge nella conclusione della *Lettera agli Efesini* (20, 1): Ignazio si ripromette di far conoscere agli Efesini, per mezzo di un'un'eventuale successiva missiva, il disegno divino, che consiste nella fede e nell'amore per Cristo, da intendersi come la risposta attraverso la quale l'uomo si apre all'annuncio della morte e risurrezione del Salvatore: emerge dunque anche qui il duplice aspetto della fede: contenuto e relazione. Sembra insomma che per Ignazio, qualora si accetti per vero il mistero della salvezza realizzatosi in Cristo, non si possa fare a meno di amare il Salvatore: forse proprio in questi termini va inteso il fatto che la fede sia l'inizio e l'amore il fine (ma anche il culmine) dell'esperienza cristiana: in ogni caso in questi due termini essa si riassume sinteticamente in pienezza, inglobando sia gli aspetti discendenti (Dio che si è rivelato in Cristo) che ascendenti (gli uomini che accolgono positivamente questa rivelazione).

L'accoglienza della rivelazione suscita nel cristiano l'amore per Dio: rivolgendosi agli Efesini (9, 2) Ignazio si rallegra perché essi non amano che Dio solo; essi, proprio perché amano Dio, si sforzeranno di mantenere una condotta irreprensibile, per essere tempio del loro Dio (15, 3): brano in cui l'etica scaturisce dall'accoglienza dell'annuncio evangelico. D'altra parte, poco prima (14, 1), Ignazio ha affermato che chi ha la fede non sbaglia e chi ha l'amore non odia, aggiungendo, con un riferimento a *Mt.* 12, 33, che l'albero si ricono-

sce dai frutti e chiosando che le azioni di quanti si professano cristiani li manifesteranno effettivamente tali.

L'amore dei cristiani ha dunque un risvolto operativo: si devono amare prima di tutto i fratelli della comunità cristiana. Ignazio, vista la fede dei Magnesii, li ha amati (6, 1) allo stesso modo li esorta a rispettarli e amarsi l'un l'altro (6, 2), per conformarsi all'agire di Dio e facendo riferimento a Cristo. L'amore della chiesa di Roma, particolarmente solerte e inteso, in quanto questa chiesa presiede all'amore (*Lettera ai Romani, Inscriptio*)¹⁶ si esplica nella vigilanza pastorale esercitata sulla Siria, priva di vescovo (9, 1); essa poi riceve il saluto dall'amorevolezza delle chiese che hanno accolto Ignazio (9, 3). Nel medesimo orizzonte di amore intercorrente tra le chiese, i fedeli di Tralli, salutati da quelli di Efeso e Smirne, che li amano (13, 1), sono invitati ad amarsi reciprocamente (13, 2); d'altra parte i fedeli sono uniti tra di loro principalmente dalla fede e dall'amore (*Lettera ai Magnesii* 1, 2). Il vescovo di Filadelfia, che esercita il suo ministero nell'amore del Padre e di Gesù Cristo, è elogiato dal Ignazio; questo esercizio del ministero è caratterizzato da una rigida adesione ai precetti, evidentemente quelli evangelici (1, 1-2), mentre quello di Tralli è l'esempio stesso della carità dei suoi fedeli (3, 2); l'amore si concretizza quindi nella fedeltà al mandato di chi ama ed è amato. L'amore appare dunque, insieme alla fede, che le è strettamente correlata, l'elemento sintetico e unificatore dell'esistenza cristiana.

Per Ignazio fede e amore sono la somma di tutto, e niente è loro preferibile: così afferma nella *Lettera agli Smirnesi* (6, 1), dove scrive anche (*in scriptio*) che entrambi sono doni di Dio: l'iniziativa parte dunque sempre dal Creatore e Salvatore, che ama l'uomo e gli concede pertanto di riamarlo.

Prima di abbandonare Ignazio per volgersi ad altro è opportuno soffermarsi su un brano della *Lettera ai Romani* (7, 2) dove il vescovo di Antiochia scrive: "Da vivo, scrivo a voi che amo (*eron*) il morire. Il mio amore (*eros*) è stato crocifisso e non c'è in me un fuoco amico della materia, ma piuttosto un'acqua viva che parla in me, dicendomi dall'interno: Vieni al padre". Questa espressione ignaziana ha attirato

¹⁶ Su queste parole che Ignazio rivolge alla chiesa di Roma, "colei che presiede all'amore", si è fondata un'interpretazione tesa ad accreditare, nel martire di Antiochia, una specie di consapevolezza del primato romano; facendo leva sul fatto che per Ignazio chiesa e *agape* siano termini quasi sinonimici: cosa che non sembra essere del tutto vera, anche se l'amore cristiano caratterizza la vita ecclesiale; tuttavia si intende tralasciare, nel presente saggio, un approfondimento di questo tema.

l'attenzione di Origene (*Commento al cantico dei cantici*, prologo), Didimo (*Sull'Ecclesiaste* 3, 13) e Dionigi Aeropagita (*I nomi divini* 4, 12). Gli autori antichi hanno visto nell'*eros* crocifisso una plastica immagine di Cristo, che Ignazio ama con ardore passionale; essi hanno dunque identificato Cristo e l'*eros*, oggetto dell'amore di Ignazio, andando in direzione del tutto contraria all'uso neotestamentario che, come si disse in apertura del presente saggio, non usa mai questo termine. Gli studiosi moderni, opponendosi alle letture antiche, hanno visto nell'*eros* crocifisso le passioni di Ignazio, prima tra tutte l'attaccamento alla vita, che sono state annientate nell'anima del futuro martire: così interpreta Harnack e molti dopo di lui, dando quindi a *eros* un senso negativo¹⁷. A sostegno di questa posizione si osserva che subito dopo il futuro martire dichiara che non c'è più in lui un "fuoco amico della materia": la crocifissione dell'*eros* e l'estinzione del fuoco potrebbero dunque essere intese come due espressioni diverse per ribadire il medesimo concetto, che cioè in lui non c'è più nessuna passione umana. D'altra parte Simonetti rivaluta l'interpretazione antica, mettendo in evidenza che immediatamente prima il verbo *erao* è usato in senso positivo, per esprimere il desiderio di morire a testimonianza della fede; pertanto non si deve escludere che Cristo possa essere desiderato con lo stesso amore passionale con cui si desidera il martirio¹⁸. Non si può negare che le considerazioni di Simonetti siano pertinenti, e pertanto la questione è destinata a restare aperta: chi scrive, da una semplice esame del testo, tenderebbe a schierarsi con Harnack, anche perché sembra che se la morte per martirio può essere oggetto di un desiderio fortissimo, al punto da essere disordinato, quello espresso appunto dal linguaggio erotico, tutto questo con molta difficoltà sembra potersi affermare di Cristo, e si potrebbe pensare che, nella mente di Ignazio, proprio il desiderio di testimoniare con il dono della sua stessa vita abbia fatto piazza pulita e destituito di valore, "crocifisso" per l'appunto, ogni altro desiderio. Di contro, non si può sostenere con tutta facilità che Origene, grecofono e cronologicamente molto vicino a Ignazio, lo possa aver compreso meno di quanto non facciano i moderni; la partita rimane dunque aperta.

¹⁷ A. von Harnack, *Der "eros" in der alten Christlichen Literature*, in *Sitzungsberichte der Preussianischen Akademie der Wissenschaften*, I, 1918, pp. 81-94; si veda anche Nygren, *Eros e agape*, pp. 388-389.

¹⁸ Simonetti-Prinzivalli, *Seguendo Gesù*, pp. 592-593.

La Lettera ai Filippesi di Policarpo di Smirne

Policarpo, vescovo di Smirne, è il destinatario di una delle lettere di Ignazio, l'unica indirizzata a un singolo; inoltre testimonianze su di lui si leggono in Ireneo di Lione (*Contro le eresie* 3, 3, 4) e in Eusebio di Cesarea, che riporta alcuni documenti di Policrate di Efeso (*Storia ecclesiastica* 5, 24, 2-4) e dello stesso Ireneo (*Storia ecclesiastica* 5, 20, 5-8; 5, 24, 16-24).

D'altra parte lo stesso Policarpo, nella sua lettera, per ben due volte menziona Ignazio di Antiochia; un duplice riferimento che ha suscitato una serie di problemi, in quanto nella *Lettera ai Filippesi* 9, 1 Policarpo menziona Ignazio, insieme ai non altrimenti noti Zosimo e Rufo¹⁹, come se avessero già conseguito il premio del martirio, e li chiama infatti "beati", mentre in 13, 1 sembra chiedere informazioni ai suoi destinatari sulla sorte di Ignazio, come se ne ignorasse l'esito. Questa contraddizione ha dato vita a una vasta serie di tentativi di soluzione: Harrison ha proposto, con una discreta fortuna, l'idea che il capitolo 13 della *Lettera ai Filippesi* sia stato, in origine, un biglietto a sé stante, destinato ad accompagnare l'epistolario ignaziano; essa sarebbe quindi un testo redatto ben prima del resto della *Lettera*, nella quale sarebbe stato in seguito inserito²⁰. Joly ritiene addirittura che il capitolo 13 sia l'interpolazione di un falsario, che con quello stragemma intendeva accreditare il *corpus* ignaziano, anch'esso apocrifo²¹. Tuttavia sono state proposte anche soluzioni che cercano di sanare la contraddizione senza ipotizzare nessuno smembramento del *textus receptus*. Clara Bruni, partendo dalla considerazione che il testo incriminato del capitolo 13 è stato trasmesso solo nella traduzione latina della lettera, propone di leggere la richiesta di notizie riguardo a Ignazio e *de his qui cum eo sunt* come una maldestra versione del greco *perì ton met'autou*. In questo caso si tratterebbe di un'espressione ellittica del verbo che il traduttore, poco accorto, avrebbe reso con un presente invece che con un passato; inoltre il fatto che Policarpo voglia conoscere quanto i Filippesi hanno saputo *certius*

¹⁹ Non è in nessun modo dimostrabile l'identificazione di Rufo con il figlio di Simone di Cirene menzionato in *Mc.* 15, 21.

²⁰ P. N. Harrison, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, University press, Cambridge, 1936.

²¹ R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antiochie*, Faculté de Philosophie et Lettres, Bruxelles, 1979, p. 17-37.

suggerirebbe l'idea che, pur informato in linee generali del martirio dell'Antiocheno, lo Smirnese vorrebbe conoscere maggiori e più certi dettagli²². Di contro, Manlio Simonetti osserva che non è bene fare affidamento su un testo greco che si può solo ipoteticamente ricostruire; inoltre anche nel capitolo 1, 1 della *Lettera ai Filippesi* Policarpo si rallegra con i suoi destinatari per aver accolto e accompagnato quanti erano legati dalle catene: si tratta evidentemente di Ignazio e di quanti, con lui, erano condotti da prigionieri al martirio. Non è impossibile che Policarpo volesse sapere se, dopo aver accolto quei campioni della fede, i Filippesi abbiano avuto contezza del loro destino. Simonetti propone pertanto che un copista maldestro abbia inopinatamente inserito il nome di Ignazio, martire celebre, sia stato inopinatamente inserito da un copista maldestro accanto a quello dei meno celebri Zosimo e Rufo. Ipotesi anche questa molto suggestiva, ma pur sempre ipotesi²³. Sia come sia, la *Lettera ai Filippesi* di Policarpo deve essere considerata coeva al martirio di Ignazio e pertanto assegnata a un imprecisato anno intorno al 120. Con questo testo il vescovo di Smirne esorta i cristiani di Filippi a perseverare nella loro fede e a vivere conformemente al cristianesimo professato: il documento quindi è assimilabile a gran parte della primitiva produzione letteraria cristiana delle origini, caratterizzata dall'ampio sviluppo parenetico.

La *Lettera ai Filippesi* si presenta come la risposta alle domande che i cristiani di quella città avevano rivolto al vescovo di Smirne: fondamentalmente si doveva trattare di domande riguardo alla condotta morale, cioè alla giustizia (3, 1). Per Policarpo la giustizia si attua attraverso una condotta strettamente conforme alla volontà di Dio, manifestata nei comandamenti. Il "camminare nei comandamenti" trova la sua espressione concreta nell'amare ciò che Cristo ha amato; di contro, esso comporta il tenersi lontani dai vizi, di cui Policarpo fornisce un breve elenco (2, 2). Subito dopo egli esorta a far memoria di quanto Cristo ha insegnato, offrendo un modesto centone di precetti evangelici (2, 3). Si osserva qui la compresenza di diverse prospettive interpretative dell'agire morale: se da una parte l'uomo sembra doversi muovere assecondando una norma (comandamenti, insegnamenti evangelici), dall'altra sembra che il suo sforzo debba essere quello di far suoi, quindi di imitare, i sentimenti e gli atteggiamenti di Cristo,

²² C. Bruni, *Policarpo di Smirne. Lettera ai Filippesi. Martirio*, EDB, Bologna, 1998, pp. 41-43.

²³ Simonetti-Prinzivalli, *Seguendo Gesù*, pp. 286-287.

fino a condividere gli oggetti del suo amore. Per Policarpo il cristiano deve amare come Cristo, in quanto deve amare le stesse cose che il suo maestro amò, rigettando i vizi da cui, sembra di potersi concludere, quello fu immune: la giustizia consiste dunque nell'imitazione di Cristo.

Un caso specialissimo di questa condivisione degli atteggiamenti di Cristo si ha nel caso del martirio. Policarpo esorta i suoi lettori all'imitazione della pazienza di Cristo, soffrendo per il suo nome al fine di dargli gloria (8, 2). In questa si segnalano i martiri, che imitarono Cristo in quanto amarono lui più che il mondo. Ancora una volta l'amore conduce all'imitazione: si può affermare, raccogliendo le idee fin qui esposte, che il cristiano ama Cristo e pertanto ne copia l'amore. Gioverà segnalare che anche il *Martirio di Policarpo* (17, 3), ossia la lettera che i fedeli di Smirne inviarono a quelli di Filomelio per narrare la morte del loro vescovo, afferma che i martiri devono essere venerati in ragione dell'amore sovremenente che, come discepoli e imitatori nutrono per il loro re e maestro. Forse proprio perché imitatori fedelissimi di Cristo, già in apertura la *Lettera di Policarpo* (1, 1) definisce i candidati al martirio "esempio" del vero amore.

In seguito (3, 1-3) Policarpo, giustificando con l'ansia di rispondere a delle questioni che gli sono state sottoposte il suo ardire di rivolgersi ai Filippesi, destinatari delle lettere (al plurale!) di Paolo, li esorta a rileggere proprio quelle, per aver modo di essere fortificati nella fede. Questa fede, egli scrive, che i Filippesi hanno ricevuto in dono, è la madre comune di Policarpo e dei cristiani di Corinto. Come intendere qui il termine fede? Facendo riferimento al suo contenuto, dunque come *fides quae*, che dunque coincide con il mistero della salvezza operata attraverso l'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo? In effetti la vicenda storica di Cristo, il contenuto del *kerigma*, è all'origine della vocazione cristiana, e pertanto la fede può essere con proprietà definita "madre"; d'altra parte quella maternità inizia non appena il fedele accoglie per vero e significativo quanto gli viene annunciato: anche la *fides qua* risulta dunque coinvolta. Ma vi è di più: Policarpo afferma che la fede è preceduta dalla carità e seguita dalla speranza, ed è necessario comprendere in che senso. Sembra potersi escludere che si tratti di una precedenza cronologica; se il brano viene letto in riferimento a *1 Cor.* 13, 13 va inteso nel senso che la carità è gerarchicamente superiore a fede e speranza. Per Policarpo vivere in queste virtù equivale ad adempiere ogni giustizia, cioè vivere secondo

morale: del resto proprio l'amore, la principale di esse, tiene gli uomini lontano da peccato. In questo stesso contesto si dice che la carità va esercitata verso Dio, Cristo e il prossimo. Non è impossibile ritenere che se la carità esercitata verso Dio si attua nell'obbedienza ai precetti, quella verso Cristo aggiunge l'imitazione all'ascolto degli insegnamenti del Salvatore, mentre quello dei fratelli trova la sua espressione nel servizio vicendevole che ognuno deve esercitare nella propria condizione (segue una ricca e diversificata parentesi morale: 4-6).

Nel restare saldi nella fede, nell'amare i fratelli e nel mostrarsi reciprocamente un atteggiamento sollecito, ancora una volta i cristiani seguono l'esempio loro Signore (10, 1): l'amore, che è causa dell'imitazione, è esso stesso oggetto di imitazione, in quanto, poiché amano Cristo, i discepoli ne imitano l'amore.

La Lettera di Barnaba

La *Lettera di Barnaba* ha le caratteristiche di un'istruzione catechetica e morale in forma di epistola. Clemente Alessandrino e Origene ne considerano autore Barnaba, il collaboratore di Paolo nell'opera evangelizzatrice²⁴, si tende oggi a non accreditare quest'attribuzione; pur con questa consapevolezza, in questo saggio si continuerà convenzionalmente a far riferimento a "Barnaba" come autore dello scritto. Scorza Barcellona colloca la composizione del testo in area siropalestinese, e più precisamente ad Antiochia, negli ultimi anni tra la fine del primo e gli inizi del secondo secolo.²⁵

La *Lettera di Barnaba* consta di 21 capitoli, ma la sua unitarietà è stata a lungo discussa: a parte l'apparente disorganizzazione nel susseguirsi delle argomentazioni, colpisce la presenza di due conclusioni: una, più breve, alla fine del capitolo 17 e una, più ampia, che occupa il capitolo 21; i capitoli 18-20, poi, contengono l'insegnamento sulle due vie, il medesimo che è dato leggere nella *Didachè*: un forte indizio che la lettera di Barnaba sia un documento composito, nel quale trovano spazio, integrati meglio o peggio, una serie di scritti precedenti. Alcuni autori hanno cercato di sottoporre il testo di Barnaba a una sorta di esame stratigrafico, evidenziandone la composizione quasi per pro-

²⁴ Per i riferimenti dei due autori si veda F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, CP 1, SEI, Torino, 1975, p. 75.

²⁵ Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, pp. 62-65;

gressivi ampliamenti e postulando l'esistenza di diverse fonti: raccolte di *Testimonia* biblici, parafrasi allegoriche dell'Antico Testamento (*midrashim*) e un testo, quello sulle "due vie", fonte comune per la *Didachè* e per Barnaba²⁶. Senza negare queste conclusioni, Scorza Barcellona ha rinvenuto una parvenza di strutturazione non casuale nei capitoli 1-17, che sarebbero stati quindi oggetto di una maggiore cura compositiva, ai quali Barnaba, cioè lo stesso autore della prima parte, ha aggiunto, come appendice, i capitoli 18-21²⁷. Ma si passi ora all'analisi del tema dell'*agape* nel testo di questa lettera, la cui lettura colpisce soprattutto per lo straordinario vigore nel condurre un attacco frontale e senza sconti verso le istituzioni giudaiche.

Entrando nello specifico della presente ricerca, si osserva che già nel saluto Barnaba si rivolge ai suoi destinatari per augurare loro la pace nel nome Signore che li ha amati (1, 1); purtroppo non è facile comprendere se Barnaba, con il titolo *Kyrios* faccia riferimento a Dio Padre o al Figlio²⁸. Subito dopo l'autore espone i motivi che lo hanno spinto a impugnare la penna, e lo fa attraverso espressioni suggestive ma alquanto criptiche²⁹, che sarà necessario qui esaminare. Barnaba gioisce perché Dio ha decretato cose grandi e ricche per i suoi destinatari (1, 2). Gioisce inoltre per la buona condizione di questi che, sembra di capire da quel che segue, hanno raggiunto quel bel risultato mercé anche il suo impegno: infatti afferma di provar gioia nella speranza di essere salvato quando vede che lo spirito che procede dal Signore si è diffuso in loro (1, 3). Egli sa di aver camminato nella "via della giustizia" (forse un accenno al tema delle due vie, che sarà trattato in conclusione dello scritto) nella sua attività di annunciatore, e sa che il Signore gli è stato compagno di cammino; vedendo ora la grande fede e il grande amore dei suoi destinatari, relati entrambi alla speranza della vita del Signore, li ama addirittura più della sua stessa anima (1, 4). Si impongono qui alcune riflessioni. Fede, speranza e amore sono le tre virtù di cui Paolo parla in 1 *Cor.* 13, 13, e che saranno poi dette teologali; se nel testo paolino la preminenza è assegnata all'amore, sembra che qui la speranza sia censita a parte, forse come

²⁶ H. Windisch, *Die Apostolischen Väter 3*, Mohr, Tübingen, 1920, pp. 408-409; P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitive. L'Épître de Barnabé I- XVI et ses sources*, Lecoffre, Paris, 1961, pp. 9-16.

²⁷ Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, pp. 14-21.

²⁸ Si veda Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, p. 37.

²⁹ Si confronti il giudizio di Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, p. 127.

punto di partenza e di arrivo degli altre due. Del resto lo stesso Barnaba, quando ha osservato il progresso dei suoi destinatari, li ha amati e si è rallegrato a causa della speranza di ottenere salvezza. Si tenga a mente questo passaggio, su cui si tornerà in seguito.

Barnaba dunque si propone di scrivere perché i suoi lettori possano avere, oltre alla fede, una conoscenza perfetta (*gnosis*) ed egli possa essere per questo ricompensato. Per Barnaba la perfetta conoscenza è, in definitiva, la consapevolezza che la vita cristiana deve prendere le distanze dalle istituzioni culturali dell'ebraismo³⁰. Per perseguire il suo scopo egli non rigetta l'*Antico Testamento*, secondo la prassi che sarà tipica degli gnostici, ma valorizza piuttosto quei brani che, nel medesimo, relativizzano le prescrizioni che hanno come oggetto sacrifici, precetti alimentari, circoncisione, osservanze sabatiche e culto templare: se si accetta il gioco di parole, si tratta di una gnosi molto poco gnostica. Barnaba passa poi a enucleare (1, 6) quali sono i tre insegnamenti del Signore: "la speranza della vita, principio e fine della fede; la giustizia, principio e fine del giudizio, e l'amore, testimonianza di gioia e letizia delle opere nella giustizia". Anche qui la fede appare correlata alla speranza, da cui nasce e alla quale riconduce; la giustizia, che si può identificare con la buona condotta del singolo³¹, è alla base del giudizio che su questi sarà pronunciato; l'amore, invece, è correlato alla gioia quasi ne fosse un corollario: in effetti proprio l'amore è il testimone della gioia che proviene dall'essere giusti. L'amore sembra dunque dare alla giustizia una connotazione più intima e festosa; anche Barnaba, lo si è visto poco sopra, nell'osservare che la sua opera di annuncio aveva portato buoni frutti si è rallegrato e infervorato nell'amore. Poco dopo il tema della gioia ritorna, quando Barnaba afferma il suo proposito di spiegare poche cose ai suoi lettori, perché possano gioire nelle circostanze in cui si trovano (1, 8). Qui la gioia appare legata sia all'aspettativa del futuro che a una condotta di vita elevata e generosa. Ancora una volta emerge un punto di vista che sembra caratteristico in Barnaba: la speranza, protesa verso il futuro, sembra essere il motore segreto della vita cristiana, che imprime impulso alla fede e alla vita morale, e riverbera in un amorevole e gioioso compimento della giustizia.

Tuttavia riaffermano il primato dell'amore le espressioni che si leggono in 4, 1, intrecciate con quelle, già viste, di 1, 4, in cui Barnaba

³⁰ Si veda Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, pp. 29-30.

³¹ Si veda Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, pp. 128.

gioisce nella speranza della salvezza. In 4, 1 Barnaba spiega che la salvezza consiste nell'essere amati nel futuro, e questo restituisce all'amore la preminenza che gli era stata assegnata dall'Apostolo delle genti: i cristiani, che sono già amati da Dio, come si legge nel saluto (1, 1), sono mossi dalla fondata speranza di permanere in quell'amore.

Si è già visto in 1, 4 che l'autore, avendo amato i suoi ascoltatori, si è risoluto a scrivere loro. Il concetto ritorna in 4, 6, con un'espressione particolarmente enfatica: avendoli amati più di se stesso, egli li esorta a non accumulare peccati; anche in seguito si definirà servo dell'amore che nutre per loro (6, 5). L'amore, che in 1, 4 è frutto della constatazione dei buoni risultati della sua giustizia, riceve in questi brani una nuova connotazione, venendo inteso come principio di operazione e, nello specifico, dell'impegno di catechizzare. Principio della catechesi, l'amore è garanzia della sua efficacia: anche i destinatari dell'esortazione di Barnaba potranno recare grande aiuto attraverso le parole di fede e amore (qui menzionati insieme) che usciranno dalla loro bocca (11, 8). Ma se l'amore muove chi annuncia, esso è necessario anche a chi ascolta, perché la comunicazione possa essere efficace: in 6, 10 si legge infatti che comprendono le profezie sono quelli che amano il Signore e sono saggi.

Una più particolareggiata parenesi morale si ritrova, come anticipato, nella parte finale della *Lettera di Barnaba*, dove, quasi fosse un'appendice, si legge la catechesi delle "due vie". Qui i destinatari della lettera, i "voi" ai quali Barnaba si rivolge nei precedenti capitoli, diventano un solitario "tu", segno di una non perfetta integrazione della fonte. Questo interlocutore è esortato ad amare il suo creatore (19, 2) e il prossimo come la sua stessa anima (19, 5); inoltre deve amare con particolare predilezione, come la pupilla degli occhi, quanti gli annunciano la parola del Signore (19, 9), differenziandosi in ciò dai peccatori, amanti della menzogna e delle vanità (20, 2). L'amore appare qui come un atteggiamento obbediente verso Dio e benevolo verso il prossimo: quasi come il principio di ogni agire morale, in una visione priva di quelle sfumature che si riscontrano nella prima parte dello scritto, dove si può affermare che Barnaba (chiunque egli sia) ha manifestato con più libertà il suo pensiero; ma sembra che sia di nuovo lui a parlare nella chiusa dello scritto, quando saluta i suoi destinatari (qui ancora una volta al plurale) definendoli "figli dell'amore e della pace", forse, se si mette questa espressione in relazione con

l'apertura (1, 1), resi figli in quanto amati e riconciliati, o meglio rappacificati, con Dio.

Il Pastore di Erma

Il personaggio di Erma è misterioso almeno quanto lo scritto che gli viene attribuito dalla tradizione. A un personaggio di tal nome, e ai suoi fratelli, fa riferimento Paolo in *Rom.* 16, 14, quando saluta diversi componenti della comunità romana: Origene aveva ritenuto che proprio quell'Erma fosse l'autore de *Il Pastore*, sulla cui canonicità il suo parere oscilla alquanto, diviso tra la sua impressione, positiva, e la consapevolezza che molti non lo ritenevano tale³². Il *Canone Muratoriano*, in cui il testo di Erma è recensito tra le opere non canoniche, offre uno scenario diverso: si dice là che Erma era il fratello di Pio, vescovo di Roma, vissuto nel periodo tra il 140 e il 155. Il canone dà dello scritto di Erma una valutazione non del tutto negativa, ma nemmeno assolutamente positiva: dice infatti che può essere letto opportunamente da qualcuno, ma non pubblicamente in chiesa, e che non va considerato alla stregua degli scritti profetici o apostolici: come dire che non può essere considerato canonico. Le notizie del *Canone* su Erma suscitano alcune perplessità, e quindi non possono essere accolte senza cautela; tuttavia sembra assodata la provenienza romana dello scritto, come anche la sua collocazione temporale intorno alla metà del secondo secolo³³. Altrettanto problematica è la menzione, nella *Visione* 2, 4 [8], 3, di un certo Clemente, incaricato di trasmettere una lettera di Erma alle altre città. Se si accetta la datazione de *Il Pastore*, questi non può essere l'autore della *Lettera ai Corinzi*; ma è più interessante chiedersi se Erma, appunto, volesse indurre il lettore a credere ciò. Il fatto che il Clemente di Erma debba scrivere a diverse città e che Clemente Romano sia autore di una *Lettera ai Corinzi* potrebbe essere un argomento che milita a favore dell'identificazione; ma ci si deve chiedere se questa non sia una maldestra applicazione, da parte degli studiosi moderni, della *novacula Occami*, e pertanto un cedimento alla tentazione a identificare, sulla base di deboli indizi, personaggi forse diversi. Oltre a questa riserva metodologica milita contro

³² Per i riferimenti origeniani si veda: J Ruwer, *Les "Antilegomena" dans les oeuvres d'Origène*, in *Biblica* 23 (1942), pp. 33-34.

³³ Si vedano: M. B. Durante Mangoni, *Erma. Il Pastore*, EDB, Bologna, 2003, 11-12 e C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, 8-9 e 18-20.

l'identificazione, non tanto nella realtà, ma anche nelle intenzioni di Erma, un dato evidente: Clemente è menzionato insieme Grapte, altrimenti ignoto. Se davvero Erma avesse voluto accreditarsi come persona in contatto con personaggi illustri, avrebbe potuto mettere accanto a Clemente personaggi ben più in vista; si può dunque ipotizzare che tanto Clemente che Grapte siano personaggi ben presenti nel vissuto di Erma, ma che per la posterità restano dei semplici nomi.

L'opera di Erma ha come argomento la penitenza nella Chiesa, come mezzo offerto ai fedeli cristiani per prepararsi al giudizio futuro. La riflessione su questi temi procede attraverso cinque visioni, dodici precetti e dieci similitudini. Nelle prime quattro visioni Erma viene istruito dalla Chiesa, che gli appare con le sembianze di una donna, prima vecchia e poi giovane, in quanto rinnovata dalla penitenza; quest'ultima viene espressa attraverso l'attività con cui alcune pietre vengono lavorate e messe in opera per la costruzione di una torre, anche questa immagine della Chiesa. In seguito, nella quinta visione, l'angelo dalla penitenza appare a Erma in veste di pastore, per consegnargli un compendio della morale cristiana attraverso i dodici comandamenti e le prime cinque similitudini, e per esortare ancora alla penitenza con le ultime cinque similitudini.

Nella *Visione* 3, 8 [16], 5-7, nel corso dello sviluppo dell'allegoria della torre, cioè della Chiesa costruita attraverso le pietre, i fedeli, perfezionati e resi idonei allo scopo, la signora indica a Erma sette donne che, per comando del Signore, sostengono la torre. Esse sono le virtù, generate l'una dall'altra, in sequenza: fede, continenza, semplicità, scienza, innocenza, modestia e, ultimo, l'*agape*. Si afferma che le opere di tutte queste virtù sono pure, sante e divine; ma si osserva che Erma tende a porre in evidenza le prime due, dicendo che per mezzo della fede gli eletti si salvano e che attraverso la continenza, astenendosi dal male, gli uomini raggiungono la vita eterna. Forse all'amore è assicurato un ruolo di preminenza dall'essere censita per ultima, quasi fosse il culmine delle altre virtù: questo però non viene in nessun modo esplicitato nel testo.

Nel *Precetto* 8, [38] il Pastore spiega a Erma che si deve astenere dalle opere inique, ma non da quelle buone. Interrogato da Erma, egli spiega quali queste siano: fede, timor di Dio, *agape*, concordia, parole di giustizia, verità, pazienza. Passa poi delucidare, attraverso esempi pratici, quale condotta consegua da queste virtù: esse si traducono in un atteggiamento servizievole verso i bisognosi e rispettoso verso tutti

gli uomini, unito all'impegno di non conservare rancore e di contribuire alla crescita morale di tutti (8, [38], 9-10). Si tratta di un elenco che richiama alla mente, in qualche modo, le opere di misericordia corporale e spirituale che la tradizione cattolica, fondandosi, almeno per le prime, su *Mt.* 25, 35-36, farà diventare un elemento della formazione catechetica.

Nell'elenco delle sette virtù proposto da Erma potrebbero essere distinte le prime due, nelle quali viene messo in evidenza il rapporto tra l'uomo e Dio (fede, timore), e le altre cinque, che invece sono relative al rapporto tra gli uomini; se ciò è vero, l'*agape* (intesa come amore per il prossimo) diventa, nella seconda sezione, la prima delle virtù. In effetti le opere che esemplificano l'esercizio delle virtù fanno riferimento solo a questa seconda serie, e l'amore per il prossimo ne appare, in definitiva, come l'elemento unificante.

Ma l'*agape* è una virtù che, a detta di Erma, va esercitata anche verso Dio. Nella *Similitudine* 5, 1 [54] il Pastore spiega a Erma, impegnato in un digiuno, come si debba rettammente "digiunare per amore di Dio", digiuno che coincide con quello "accetto al Signore". Esso consiste nel vivere rettammente, osservando i comandamenti e astenendosi da ogni malvagità, anche solo pensata. Appare evidente che per Erma è la prassi morale, più che la pratica ascetica, il segno distintivo dell'amore: chi ama, piuttosto che digiunare, deve impegnarsi a conformare i propri costumi ai comandamenti di Dio.

La *Similitudine* 9 è la più complessa e articolata della serie, presentandosi in qualche modo come una sintesi dell'intera opera, anche attraverso la ripresa del tema delle torri, che aveva riempito di sé la *Visione* 3. In questa similitudine sono impegnate nella costruzione della torre dodici vergini, insieme a sei uomini e a una moltitudine di altri uomini da questi evocata (*Sim.* 9, 2-3 [79-80]). In seguito il Pastore dirà a Erma che le vergini sono le virtù: le principali sono fede, continenza, forza e pazienza (esse stanno agli angoli della torre); le altre sono semplicità, innocenza, santità, letizia, verità, intelligenza, concordia e *agape*. A ognuna delle vergini si oppone una donna vestita di nero; all'amore si oppone l'odio (*Sim.* 9, 15 [92], 2-3). Colpisce il vedere qui l'amore posto tra le virtù minori, anche se l'essere collocato per ultimo è pur sempre un modo per porlo in evidenza; ma forse nella mente di Erma questo amore è l'effettivo impegno a servizio del prossimo. Ma non si può affermare che solo questa sia l'interpretazione che Erma dà dell'*agape*. Poco prima (*Sim.* 9, 11 [88], 15) le vergini,

cioè le virtù personificate, ma anche gli spiriti santi che, par di capire, a quelle virtù sono preposti (*Sim.* 9, 13 [90], 2) hanno affermato di amare Erma e l'hanno invitato a dormire con loro, come un fratello con le sorelle, in tutta castità. Erma si trova in un grande imbarazzo, ma alla fine, sopraffatto da baci e abbracci, viene coinvolto nei loro giochi. Si tratta di un'immagine, che certo merita di essere interpretata. Le virtù, personificate dalla vergini, nutrono per Erma un amore di *agape* che viene però espresso attraverso il linguaggio dell'erotismo. Due sono, qui, i punti problematici: la commistione tra i due tipi di amore e il fatto che questo venga provato dalle virtù. Il brano non ha mancato di suscitare diverse interpretazioni. Vi è stato visto una specie di inserzione, del tutto disomogenea, di temi provenienti dal romanzo ellenistico, oppure un riferimento, travestito da allegoria, della prassi delle *virgines subintroductae*; infine lo si è interpretato come allusivo al destino di comunione tra tutti i credenti che si realizzerà alla fine e che in qualche modo viene anticipato ed espresso attraverso la gioia che deriva, si passi l'ossimoro, da un casto erotismo. Che il destino ultimo sia l'unità emerge bene dal fatto che la torre, alla fine, sarà salda e unita come un monolito (*Sim.* 9, 13 [90], 5). Se le cose stanno davvero così, per Erma il fine della storia coincide con l'affermazione di un amore universale che da Dio, attraverso gli spiriti santi, è consegnato agli uomini e, dopo averli unificati in terra, ratifica la loro comunione perfetta nell'eternità.

A Diogneto

Una definizione di Sailer, ormai passata in proverbio, ha fatto di *A Diogneto* la perla dell'antichità cristiana, con riferimento alla bellezza del suo stile letterario al suo modo, semplice e accattivante, di esporre argomenti sublimi³⁴. Purtroppo a tanta bellezza non fa riscontro altrettanta chiarezza sull'origine storica dello scritto, del quale molti dati sono ipotizzati, ma pochissimi con certezza: autore, destinatario, tempo e luogo di composizione e, infine, la stessa unitarietà dello scritto.

³⁴ La citazione di Sailer, quasi d'obbligo per chiunque si occupi di *A Diogneto*, si legge insieme ad altre in H. I. Marrou (cur.), *A Diognète*, Sch 33, Cerf, Paris, p. 90; inoltre in S. Zincone, *A Diogneto*, Borla, Roma, p. 5 e R. Gisana – G. Sichera, *A Diogneto*, Medusa, Milano, 2008, p. 15.

Un primo e singolare elemento: l'antichità cristiana ignora del tutto la sua perla, cioè *A Diogneto*; da ciò si può concludere che lo scritto ebbe una circolazione alquanto limitata e restò ignoto ai più finché nel 1436 un umanista, probabilmente Tommaso d'Arezzo, mentre soggiornava a Costantinopoli, adocchiò sul banco di una pescheria un codice i cui fogli dovevano servire per incartare il pesce, e lo acquistò. Il codice conteneva scritti diversi, dei quali i primi cinque erano attribuiti (senza fondamento) a Giustino; il quinto è proprio *A Diogneto*. Purtroppo il codice che in modo così casuale era stato salvato dalla distruzione andò perduto in più tragiche e meno casuali circostanze: durante la guerra franco-prussiana, quando l'artiglieria di Guglielmo I colpì la biblioteca di Strasburgo, dove il codice era finito dopo una serie di passaggi di proprietà, e il prezioso manoscritto andò in fumo a causa dell'incendio che ne seguì. Fortunatamente prima di quell'evento il testo era stato più volte copiato, e così *A Diogneto* è stato assicurato alla posterità³⁵.

In assenza di ogni notizia o riferimento offerto dagli autori antichi, le notizie fondamentali su *A Diogneto* devono essere tratte dallo stesso testo, e questo ha offerto agli studiosi l'opportunità di esercitarsi nell'arte di avanzare congetture. Tralasciando qui quelle relative all'identità dell'autore e del destinatario, che sono alla fine non verificate e non verificabili, conviene soffermarsi, sia pure brevemente, sulla data e sul luogo di composizione. Per la prima, si riconosce ormai che la composizione di *A Diogneto* va posta nel passaggio tra il secondo e il terzo secolo; meno acclarata e la sua origine geografica, che è posta alternativamente ad Alessandria, in Asia minore e, secondo la proposta di Norelli, a Roma³⁶.

A Diogneto ha le caratteristiche di un'apologia che trapassa in protrettico: mentre difende la fede cristiana dalle accuse dei suoi critici ignoranti, l'autore al tempo stesso ne mette in evidenza la sublimità, allo scopo di attrarre il suo lettore verso la medesima. Con questo generalissimo schema contrasta la chiusura dello scritto, cioè i capitoli 11 e 12, che hanno l'andamento di un'omelia. In effetti il codice che ha restituito il testo segnalava una cesura tra i capitoli 10 e 11, come

³⁵ Per la storia del manoscritto si veda Marrou, *A Diognète*, pp. 5-33 ed E. Norelli, *A Diogneto*, Paoline, Milano, 1991, pp. 11-16; inoltre M. Perrini, *A Diogneto. Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, La scuola, Brescia, 1984, pp. 7-8.

³⁶ Si veda, sui questi temi, la discussione di Norelli, *A Diogneto*, pp. 42-64; per una sintetica presentazione degli stessi temi: G. Gentili, *A Diogneto*, EDB, Bologna, 2006, pp. 7-11.

anche tra 7, 6 e 7, 7. Ora, se nel caso citato per ultimo si tratta di una lacuna tra due porzioni di testo in effetti omogenee, nell'altro si osserva un vistoso cambiamento di stile e di modalità argomentative; per dirlo in altri termini, i capitoli 11 e 12 sembrano corrispondere a un altro genere letterario. Ciò ha portato ad avanzare l'ipotesi che questi non appartengano realmente ad *A Diogneto*, ma provengano da un'altra fonte. Gli studiosi si sono dunque schierati a vantaggio della posizione divisiva o unitaria. Quest'ultima ha avuto un campione in Marrou, il quale ha messo in evidenza le distonie e le sintonie che si riscontrano tra la prima (capitoli 1-10) e la seconda parte (capitoli 11-12) di *A Diogneto*, per concludere, attraverso una fitta rete di riferimenti e raffronti, che si può salvare l'idea che lo scritto sia unitario³⁷. Ma proprio qui sta il problema: il fatto che si debbano sudare le proverbiali "sette camicie" per dimostrare l'intima relazione tra le due porzioni di testo dovrebbe pur suscitare qualche riflessione, anche perché la tradizione testuali, come si disse poverissima, le trasmette segnalandone la non contiguità, e quindi, in un certo senso, lasciando intendere che un problema esiste. Norelli, poi, che si schiera per la posizione divisiva, ha dimostrato che non è difficile smontare le argomentazioni di chi postula l'autenticità dello scritto³⁸. Anche in questo caso si ha forse, da parte degli unitaristi, un'improvvida applicazione della *novacula Occami*, per altro esplicitamente richiamata dallo stesso Marrou³⁹.

Già in apertura del suo scritto, l'autore annuncia quanto Diogneto, desideroso di conoscere la fede dei cristiani, apprenderà. Alcuni di questi contenuti alcuni si collocano su un piano eminentemente teologico (il vero Dio, la vanità degli dei pagani, il vero culto) e altri su uno pratico: egli saprà perché disprezzano la morte, non temendola, e con quale amore si amino (1, 1). Per l'autore l'amore tra i cristiani ha una simile forza argomentativa simile a dell'intrepida costanza con cui questi cristiani affrontavano il martirio; il carattere apologetico di quest'ultima messo in evidenza dalla *I Apologia* di Giustino 2, 12.

In considerazione dell'oggetto particolare di questo saggio, sarà opportuno prendere le mosse dal capitolo 10 di *A Diogneto*. L'autore annuncia al suo destinatario che se desidera la fede, potrà veramente conoscere il Padre, conoscenza che per l'autore consiste nel sapere

³⁷ Marrou, *A Diognète*, pp. 219-229.

³⁸ Norelli, *A Diogneto*, pp. 17-26.

³⁹ Marrou, *A Diognète*, p. 227.

che Dio ha amato l'uomo. Dio è dunque colui che ama gli uomini, e per questo li crea. L'amore di Dio precede la creazione dell'uomo, e in un certo senso la motiva: si è creati perché, già precedentemente, si è stati amati. Per amore l'uomo è creato razionale e intelligente, con quelle caratteristiche che differenziano l'uomo dagli altri esseri viventi a lui inferiori; solo all'uomo Dio ha offerto la possibilità di relazionarsi con Lui, in quanto l'ha creato a propria immagine; relazione che è stata stabilita attraverso l'invio del Figlio e che, alla fine, verrà ratificata attraverso il dono del regno a quanti lo hanno amato (10, 1). Quanto qui è stato espresso in forma molto sintetica, in vista di una perorazione di cui presto si dirà, l'autore lo aveva già preannunciato. Nel capitolo 8 egli tratta infatti dell'errore dei filosofi che, ignoranti, avevano confuso Dio con gli elementi del creato; egli invece ne è il Creatore, e si è fatto conoscere come "amico degli uomini" (*filanthropos*) e paziente, pieno di buoni sentimenti verso l'umanità (8, 7-8). L'autore sta cercando di rispondere a uno dei quesiti che i pagani rivolgevano spesso ai cristiani, e cioè come mai il cristianesimo fosse apparso così tardi nella storia del mondo. Per l'autore di *A Diogneto* questo fa parte di un piano di Dio, dapprima segreto, noto solo al Padre e al Figlio, e in seguito rivelato proprio attraverso questo Figlio amato (*agapetos*) (8, 9-11). Dio ha mandato agli uomini non una creatura angelica, ma proprio l'artefice e l'ordinatore attraverso il quale il mondo è stato creato (7, 2). In questo contesto si afferma che Dio, attraverso l'invio del rivelatore, ha insediato nel cuore degli uomini la verità e la parola (*logos*): ci si deve chiedere se i due termini abbiano qui la valenza di titoli cristologici, tenendo presente che, seppur presenti nella tradizione giovannea, che non è ignota all'autore, questi non sono mai usati nel resto dello scritto, a eccezione del titolo *Logos*, che è comunissimo nei capitoli 11 e 12: risulta dunque evidente che, se il termine fosse usato in senso tecnico, i sostenitori della visione unitarista potrebbero segnare un punto a loro favore; di contro, si osserva che non è molto comune che un titolo cristologico, usato solo una volta in dieci capitoli, e addirittura in un contesto tutt'altro che univocamente interpretabile, divenga tanto abituale da essere usato ben otto volte negli ultimi due capitoli (e si noti che in 11, 1 il termine verità appare usato in senso generico o, al più, equivoco, mentre *Logos* appare sempre cristologicamente caratterizzato, eccetto forse in 12, 7). Colui che Dio ha inviato, al pari di un re che manda suo figlio, è venuto nel mondo con bontà e mitezza, non per esercitare la violenza, del tut-

to estranea a Dio, ma per persuadere: è venuto per chiamare e non per accusare, per amare e non per giudicare, almeno nell'attuale fase dell'economia: il giudizio, infatti, è riservato al futuro (7, 4-5). L'amore di Dio è del tutto gratuito, e nessuno può pensare che gli sia dovuto: nemmeno i Giudei che, secondo l'autore, si illudono di essere maggiormente amati da Dio a causa della circoncisione (4, 4).

Si comprende quindi, da quanto appena detto, che l'amore caratterizza la relazione tra Dio Padre e il Figlio, come anche quella tra Dio Padre e gli uomini, che egli ama e tratta con una benevolenza che si esercita soprattutto nella misericordia. Dio Padre infatti salva l'umanità peccatrice attraverso l'invio del Figlio; vi è dunque una logica di amore che, dall'interno della stessa vita divina, si espande fino a coinvolgere anche gli uomini (9, 2). Questi, non appena scoprono e comprendono di essere tanto amati da Dio, non possono che riamarlo, pieni di gioia, e prendere a modello la bontà di cui si vedono fatti oggetto (10, 3-4). L'autore spiega anche come si concretizza questo amore: attraverso l'imitazione di Dio, cioè esercitando verso tutti una benevolenza piena e sincera, non dissimile da quella che Dio esercita verso gli uomini, al punto che il ricco è invitato a donare generosamente, fino a essere "un dio" per coloro che ne sperimentano la liberalità (10, 5-6). Questo amore i cristiani devono esercitarlo verso tutti, anche verso quelli che sono loro ostili: allo stesso modo, infatti, l'anima ama il corpo, anche se riceve da questo odio e ostilità (6, 5-6). Fin qui una breve presentazione di quanto la prima parte di *A Diogneto* dice riguardo all'amore, sia quello di Dio che quello degli uomini. La seconda parte che, come si sarà facilmente inteso, si considera qui di altro autore, non presenta una particolare sottolineatura del tema. Si dice qui che il *Logos* è apparso soprattutto allo scopo di rivelare conoscenze, e l'autore dichiara di aver scritto spinto dall'amore per quanto gli è stato rivelato (11, 2-8): concezione questa che se non si oppone a quella precedentemente esposta, neppure vi coincide, dando l'impressione di essere alquanto più banale. In 12, 1 si dice che, ascoltando gli insegnamenti, i destinatari dell'esortazione sapranno quali cose Dio ha preparato per quanti lo amano rettamente: se anche si fa riferimento all'amore (retto!), l'ascolto è maggiormente evidenziato. Del resto anche in 12, 5-6, brano in cui si cita *1 Cor. 8, 1 (La conoscenza gonfia, la carità invece edifica)*, si sottolinea che chi non ha amato la vita, anche se ritiene di sapere, in realtà non sa nulla: l'aspetto gnoseologico, ancora una volta, appare qui preponderante.

I padri Apostolici, come si è detto all'inizio del presente contributo, solo artificialmente sono stati assemblati in un corpus in quanto, come si spera di esser riusciti a far intendere, si diversificano tra di loro per ambiente e circostanza di composizione; malgrado ciò li unifica l'essere espressione della fede di alcune tra le più antiche comunità cristiane: proprio questa tensione tra un elemento unificante di capitale importanza, e quelli disgiuntivi, contingenti ma non per questo insignificanti, costituisce uno dei più interessanti punti della ricerca su questi autori di veneranda antichità. Proprio in tale prospettiva è stato condotto lo studio qui presentato, che ha tentato di cogliere quanto essi affermano riguardo all'*agape*, un elemento dell'annuncio evangelico da essi comunemente accolto e, in modi non coincidenti, elaborata. Si osserva prima di tutto che il tema dell'*agape* è presente in tutti i Padri Apostolici alcune volte attraverso un'esplicita trattazione, altre restando sullo sfondo. L'*agape*, intesa come l'amore che Dio prova per l'umanità, è all'origine dell'economia della salvezza e inoltre ha caratterizzato l'azione di Cristo. A questo amore i cristiani rispondono amando a loro volta: principalmente Dio, poi i fratelli e, al limite, tutti gli uomini. Dio, infatti, ama tutti e di tutti vuole la salvezza: nel diventare imitatori di Dio essi testimoniano di essere veri discepoli del divino maestro e autentici figli dell'unico Padre.

Summary: *The "Apostolic Fathers", after those of the New Testament, are the most ancient Christian authors. Their writings, while often studied in the most traditional didactic praxis as a unitary whole, are on the contrary, profoundly diverse. The article proposes to probe these ancient texts, seeking to contextualize them in their diverse backgrounds, while remaining attentive to the variety of their arguments, for the purpose of discovering all that they say about agape, the virtue which, par excellence, characterizes the disciple of Christ. What emerges as the unifying point of this literary form, is a proclamation that stems from an evangelical announcement, proclaimed and welcomed in faith. This announcement attributes to agape a role that cannot be disregarded, the love that God manifested to men who then, imitating that love, mutually give and receive it in their dealings with one another.*

Key words: Apostolic Fathers, *agape*, love.

Parole chiave: Padri Apostolici, *agape*, carità.