

PAOLO SAVI

BARNABITA

LA

« DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI »



ROMA

TIPOGRAFIA VATICANA

—
1892

Estratto dal periodico STUDI E DOCUMENTI DI STORIA E DIRITTO
ANNO XIII — 1892

LA « DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI »

Mi sono indotto a scrivere queste pagine sull'antico e prezioso documento scoperto nel 1883 da Ph. Bryennios in un ms. del patriarcato di Costantinopoli, a proposito del libro che il P. Ignazio Minasi ha pubblicato recentemente intorno a quell'argomento. La mia prima idea fu di fare semplicemente una revisione di quel lavoro; ma poco inclinato per natura all'ingrata fatica del revisore, trovai presto ragioni per dispensarmene e modo di soddisfare al mio assunto senza averne solo il peso e la noia. Ma cominciamo anzitutto dal dovere. Del libro del P. Minasi ha già parlato favorevolmente il Loisy nella *Revue critique* del 1 febr. 1892 (n. 5, p. 83), e mi associo anch'io ben volentieri al giudizio del dotto critico francese che chiamò il libro « un ouvrage qui contient des parties excellentes ou du moins très-utiles » (ib.). — Il libro infatti si legge con piacere e con profitto per la grande copia di materiale critico contenuto nel commentario e nelle note. Utilissimi soprattutto sono i due indici; il primo di dichiarazione dei vocaboli contenuti nella *Didaché* (p. 311-72), e il secondo delle parole in quella usate, e non adoperate nel Nuovo Testamento (p. 376-77). Raffrontando l'edizione del P. Minasi con quelle di Hilgenfeld (Lipsiae 1884), di Harnack (Leipzig 1886), di Funk (Tubinga 1887) e di Schaff (New-York 1890) che sono le migliori, aspettando l'ultima e più completa che il Dr. Ph. Schaff sta preparando a New-York, io trovo nella prima due felici novità. — Anzitutto l'indice sopra nominato, ampio e ordinato commentario filologico e storico del

vocabolario contenuto nella *Didaché* e che libera lo studioso di dovere per tali notizie ricorrere alle note a piè di pagina, per i singoli testi da consultarsi. — Poi l'aver aggiunto alla *Didaché* due documenti che sono di grande aiuto per lo studio di una parte del testo scoperto dal Bryennios, cioè l'antico carme cristiano di Abercio (sec. II) di Ierapoli in Frigia, splendido monumento della fede cristiana (p. 279-308), e i capi eucaristici della I^a Apologia di Giustino martire (c. 61, 65-7, p. 210-25) già raffrontati colla *Didaché* (nell'edizione di Schaff soprattutto); ma da nessuno ancora riprodotti testualmente insieme cogli altri documenti che servono alla critica testuale o all'intelligenza del testo contenuto nel ms. di Costantinopoli. Io non partecipo però tutte le idee del ch. P. Minasi, specialmente per ciò che riguarda l'età della *Didaché*. Quando infatti si considera il documento come opera di una sola mano (e così fa il P. Minasi), mi pare ben difficile riportarlo alla metà del secolo I, « all'intervallo di tempo in cui un solo evangelo, quello di S. Matteo, era già scritto » (p. 275). La sentenza del P. Minasi era del resto stata già messa innanzi dal Sabatier nella sua edizione della *Didaché* (1885, p. 159); ma fu quasi universalmente rigettata. — L'argomento, su cui si fonda il ch. scrittore, è l'uso che fa la *Didaché* nelle citazioni evangeliche della formula ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (xv 3) o ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου (viii 2, xv 4). — Apparentemente queste formule sembrano indicare in chi le usa la conoscenza di un solo evangelo e quindi di quello di S. Matteo. Ma un breve sguardo alle formule di citazione in uso nella letteratura cristiana del secolo II basta per mostrare fino all'evidenza che l'argomento è più illusorio che reale. Perchè è frequentissima negli scrittori dei primi tre secoli la formula usata dalla *Didaché*, quantunque al loro tempo i quattro evangeli fossero non più composti ma diffusi per tutta la Chiesa. Così lo scrittore ignoto dell'omelia che va sotto il nome di *II Clementis*, e che per comune consenso viene collocata verso la metà del secolo II, citando probabilmente un testo di S. Luca (xvi 10-12), dice: λέγει γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (c. viii 5). Allo stesso modo S. Ignazio più volte si esprime come la *Didaché* e come il Ps. Clem., per es. ad Philad. viii 2, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὐρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω (cfr. ad Philad. v, ad Smyrn. v 7). E se si volesse qualche

documento più tardo potrei citare la *Doctrina Addai*, scritto siriano della metà del secolo III¹. La spiegazione del resto di queste formule, è data dal famoso testo di S. Ireneo: λόγος... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον (Adv. haer. III 11, 8) a cui corrisponde l'*instrumentum evangelicum* di Tertulliano (Adv. Marc. iv 2).

Tuttavia l'argomento tratto da quelle formule avrebbe un certo valore, quando si potesse dimostrare che tutti i testi evangelici usati o citati nella *Didaché* appartengono al vangelo di S. Matteo. Il München ha tentato di farlo, ma infelicitemente². — Prescindiamo ora dalle relazioni che la *Didaché* può avere col vangelo di S. Giovanni e specialmente con quello di S. Marco, di cui il Chiappelli vi trovava tracce non dispregevoli³; ma ci pare innegabile la conoscenza e l'uso di S. Luca, benchè sia indiscutibile che l'autore sceglie di preferenza le sue citazioni dal vangelo di S. Matteo. Dei vari luoghi che si potrebbero arrecare in prova della mia asserzione⁴ mi contenterò del raffronto seguente:

Did. I 4	Matth. V 40-1	Luc. VI 29-30
ἐὰν ἄρη τις τὸ ἱμάτιόν σου δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σὸν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι	καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.	καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον, καὶ τὸν χιτῶνα μὴ καλύψεις.... ἀπὸ τοῦ αἵροντος· τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

Il raffronto è decisivo, perchè l'ultimo comma della *Didaché* manca in s. Matteo e si trova invece in s. Luca quasi letteralmente; più curiosa anche è la forma data nei tre testi al mandato del Signore *L'himation* infatti era, come osserva anche il P. Mi-

¹ L. I. Tixeront, La légende d'Abgar. Paris 1888, p. 43; A. Loisy, Histoire du canon du N. T. Paris 1891, p. 59-60.

² Zeitschrift für kath. Theol. 1886, p. 643-73.

³ Studi di antica letteratura cristiana. Torino 1887, p. 225-6. È indubitatamente la migliore edizione della *Didaché* che si abbia in Italia. Il Chiappelli è uno dei pochi che fra noi stiano al corrente della produzione scientifica straniera, ed anche chi non divide tutte le sue idee intorno alle questioni religiose deve riconoscere in lui una scienza vasta e sicura e serie attitudini critiche.

⁴ V. le tavole complete delle coincidenze verbali e concettuali tra i vangeli e la *Didaché* nell'edizione di Harnack p. 70-6 (die Synoptiker) e 79-81 (das Ev. nach Ioh.), e in quella di Schaff, p. 82-91.

nasi, la veste superiore, il *khitôn* invece la veste inferiore, onde i tre testi trasportati letteralmente in latino suonano così

Did.	Matth.	Luc.
<i>si quis auferat tibi vestem superiorem da ei et vestem inferiorem</i>	<i>volenti... tollere tibi vestem inferiorem dimitte ei et vestem superiorem</i>	<i>ab eo qui aufert tibi vestem superiorem ne prohibeas ei vestem inferiorem</i>

La coincidenza è così singolare e spiccata che è impossibile non trovare nella *Didaché* l'uso e la conoscenza di s. Luca. Si potrà dire che la *Didaché* non dipende dal terzo vangelo, ma da uno dei vangeli estracanonici che aveva per fondo s. Matteo con aggiunte posteriori; ed a questa sentenza si era attenuto l'Harnack, il quale indicò probabilmente l'*Evangelium secundum Aegyptios*¹. Ma la sentenza era così arbitraria e infondata, che in uno scritto posteriore l'illustre critico è tornato alla sentenza comune. « Die umfangreichen evangelischen Citate c. I, 3-5 zeigen einen aus Matthäus und Lukas gemischten Text »². Si potrà dire che i testi non contenuti nel vangelo di Matteo giunsero all'autore della *Didaché* per mezzo della tradizione orale. Noto però che essi sono troppo precisi per giustificare una simile congettura, e d'altra parte un tale sistema è una specie di privativa della critica razionalista per sbarazzarsi delle citazioni delle scritture canoniche nella letteratura cristiana post-apostolica. Quando si considera perciò il documento come uscito da una sola mano, è necessario riportarlo ad un'età più recente, che non faccia il P. Minasi, e collocarlo colla comune dei critici verso la fine del sec. I o il principio del sec. II, insieme così colla *lettera ai Corinti* di Clemente romano e colla letteratura ignaziana.

Se mi fossi ristretto alla pura e semplice revisione del libro del P. Minasi, io avrei dovuto posar qui la penna e chiudere con una di quelle formule che un revisore deve sempre avere a sua disposizione, massime poi quando si tratta di libri buoni ed utili come

¹ Der Verf. der *Didaché* unter dem Evangelium des Herrn ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Evangelium vorausgesetzt und benutzt hat. Ist das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios? Für diese Hypothese lassen sich manche Gründe anführen. Die Lehre der zwölf Apostel pag. 79.

² Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege p. 9.

è quello del P. Minasi. Ma la lettura degli studi da lui fatti sulla *Didaché* mi porsero materia di discussione e di ricerche. Perchè avendo già scorso molti libri pubblicati su quel documento, tenevo nella mente e ruminavo da molto tempo due problemi, suscitati dalle letture fatte, cui esse erano state impotenti a risolvere completamente. La *Didaché*, ognun sa, si compone di due parti nettamente distinte, la morale o catechetica, e la rituale o liturgica; ma sono esse opera dello stesso autore, o ebbero primitivamente una vita separata e distinta? E in questo secondo caso quali furono le origini, l'età, la patria di ciascuno dei due documenti? Ecco il primo problema. — Dipoi donde viene che la *Didaché*, pur accennando evidentissimamente all'Eucaristia, la nasconda sotto veli trasparenti abbastanza ma reali a tal punto da sembrare che non parli altro che dell'agape cristiana? E soprattutto per quali ragioni vennero omesse le parole solenni di Nostro Signore, che pure riportano gli scrittori più antichi o coevi s. Paolo e s. Ignazio d'Antiochia? Avevo sperato che il nuovo libro del P. Minasi avrebbe soddisfatto a questo doppio problema; ma la speranza rimase senza compimento. Non perchè il P. Minasi non abbia cercato di rispondere ai due quesiti, ma perchè le sue opinioni non mi sono sembrate probabili¹. Così ho creduto bene ritornare sopra di essi, ed esaminando le risposte nelle molte opere uscite sulla *Didaché*, ricercare se qualcuna ve ne sia, in che la mente possa acquietarsi e che reggendo alla critica risolva tutti i dati del problema. — E comincio dalla prima delle due questioni, cioè dalla critica testuale del documento scoperto nel ms. costantinopolitano.

¹ Se non temessi di riuscire pedante, vorrei nel libro del P. Minasi accennare un notevole difetto. Mancano affatto così le indicazioni bibliografiche (s'intende le principali), come l'esposizione delle ipotesi e teorie degli altri critici intorno alle questioni studiate da lui. Non è già che il suo libro non attesti la lettura e la conoscenza dei migliori lavori sulla *Didaché*; ma nulla esso ci dice sui punti, in che il suo autore dissente dagli altri e quali sieno le opinioni dei dotti che egli non ha seguito o ha combattuto; il che era evidentemente indispensabile. Questo difetto si nota anche in un altro e più recente lavoro dell'erudito scrittore intorno alla omelia nota sotto il nome di Ps. Cyprianus de aleatoribus.

I. LE ORIGINI STORICHE DELLA DIDACHÈ.

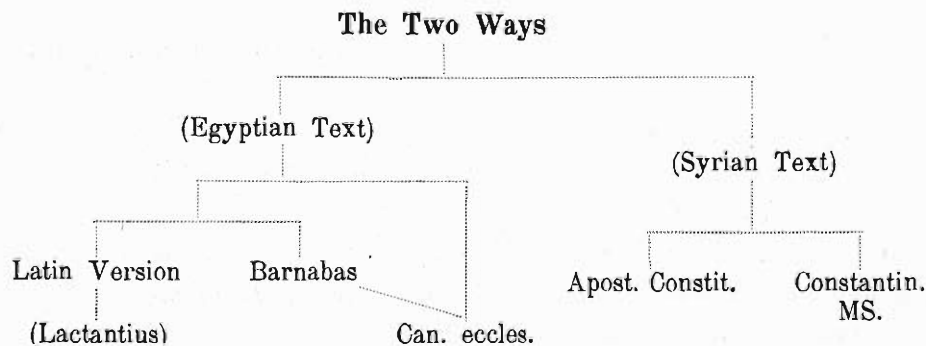
§ 1. — *Lo stato attuale della questione.*

Avanti la scoperta di Bryennios si conosceva dalle indicazioni dei Padri l'esistenza di uno scritto antichissimo intitolato *Διδαχὴ* (o *Διδαχαί*) *τῶν ἀποστόλων*; si sapeva che questo scritto era usato nella chiesa alessandrina per l'istruzione dei catecumeni e che in qualche chiesa aveva avuto, come il *Pastor* di Erma e la lettera di Clemente romano, posto e autorità di scrittura canonica; ma, tranne un frammento latino pubblicato nel sec. XVIII e rimasto ignoto a tutti, nulla si aveva di quell'antichissimo testo.

Il Krawutzsky nel 1882 ne aveva però tentato la ricostruzione e come si vide poco dopo, con metodo eccellente e felici risultati. Infatti un anno appena dopo le sue ricerche, la pubblicazione del documento intero venne a colmare il vuoto lamentato nella primitiva letteratura cristiana e inaugurare un nuovo e fecondissimo corso di studi. Tra le questioni però che più vivamente si agitarono e si agitano, una delle principali fu quella della composizione del testo. La maggioranza dei critici ne ritenne l'integrità; per essi il ms. di Costantinopoli rappresenta il documento originale, composto in un'età che secondo le varie opinioni oscilla tra la fine del primo secolo e la seconda metà del secondo, in qualche centro cristiano floridissimo, l'Egitto secondo i più, e secondo altri l'Asia Minore o la Siria¹. Ma l'integrità originale e la priorità del testo scoperto da Bryennios fu dipoi vivamente combattuta, dando luogo a una seconda opinione che se non ha oggi tra i critici la maggioranza numerica, ha quella però dell'autorità essendo arrisa a Lightfoot, Taylor, Salmon, R. Harris, Warfield, Harnack (già difensore dell'integrità) ecc. Il punto fondamentale della nuova sentenza è la distinzione nella *Didachè* di due documenti originariamente distinti, uno catechetico e mo-

¹ V. le varie sentenze nelle edizioni più volte citate di Funk (p. xxiii-xxxvii) e di Schaff (p. 114-24).

rale, l'altro rituale e liturgico; benchè l'accordo cessi nel determinare le origini, la storia e l'estensione dei due scritti. Le ipotesi principali emesse a questo proposito sono state due. Nella prima, esposta specialmente da B. B. Warfield ¹, le origini e la storia del testo si svolgono nel seguente modo: 1° un testo autografo delle *Due Vie* (documento catechetico) composto v. il 100 da un qualche giudeo-cristiano ortodosso; 2° una recensione del testo originale fatta in Egitto, quasi identica all'autografo, da cui dipendono il Ps. Barnaba, i Canones Ecclesiastici e il frammento latino; 3° una recensione posteriore fatta in Siria, coll'aggiunta della parte rituale conservatasi nelle Costituzioni apostoliche e nel ms. costantinopolitano. Le relazioni mutue dei vari testi furono dal Warfield esposte col seguente schema:

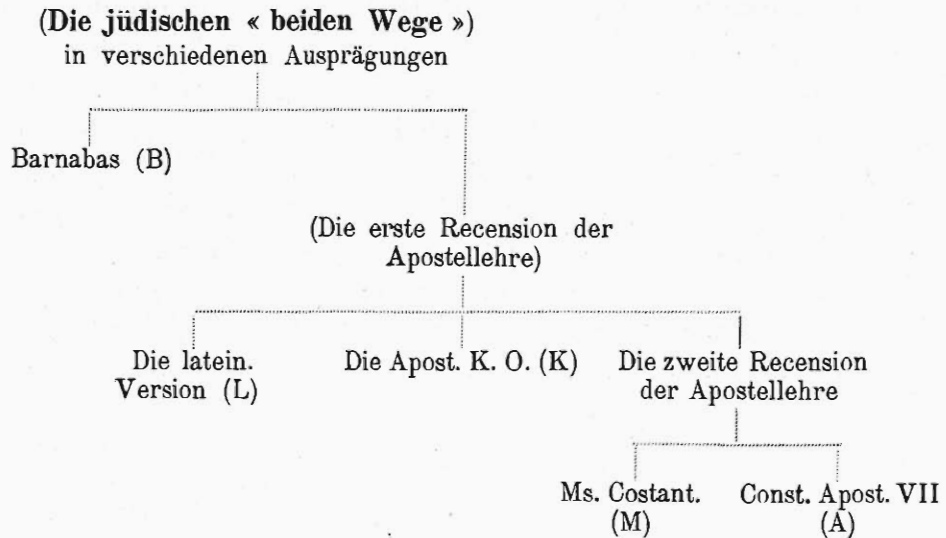


L'ipotesi dell'Harnack ², che è il frutto di lunghi e nuovi studi fatti in America e in Europa sulla *Didachè*, pone invece: 1° originariamente uno scritto giudeo-ellenista, composto forse nel I sec. av. C. col titolo di *Due Vie*, manuale d'istruzione catechetica per i proseliti, accettato poi dai cristiani per i loro catecumeni etnici: le *Due Vie* vennero quasi letteralmente trascritte dall'autore cristiano della lettera di Barnaba; 2° una prima recensione cristiana del manuale giudaico, conosciuta ed usata dai Can. eccl. e conservatasi nel frammento latino; 3° una seconda recensione coll'aggiunta della parte liturgica, riprodotta nelle Cost. Apost.

¹ The Bibl. Sacra, Ohio 1886 jan. p. 100-61: The Expos. (1886) III s. 3 v. p. 156-7.

² Die Apostollhre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, 1886, p. 25-32.

e nel ms. di Costantinopoli. La storia delle *Due Vie* è stata così fissata dall'Harnack:



Il seguito della discussione farà vedere che nessuna di queste due ipotesi è vera in tutte le sue parti, ma che combinate insieme danno, a mio giudizio, l'unica spiegazione possibile del problema creato dalla critica del testo della *Didaché*.

Intanto prima di chiudere quest'esposizione sommaria dello stato della questione, è mio dovere riferire brevemente le ragioni, per cui io non credo accettabile la teoria del dotto P. Minasi intorno alle origini storiche della *Didaché*¹. Il Minasi la crede composta al tempo degli apostoli e dagli apostoli stessi; anzi, dopo aver dimostrato che gli apostoli tennero ad Antiochia un Concilio diverso da quello degli Atti, e che la *Didaché* ha per suo luogo di origine Antiochia², lascia facilmente intendere, benchè non dia un'affermazione esplicita, che il contenuto della *Didaché* è

¹ Colla concezione del P. Minasi si accorda sostanzialmente il dotto comm. G. F. Gammurrini in una dissertazione pubblicata nella Rassegna Nazionale (anno IX, 1887) col titolo « Di qual tempo fosse la Dottrina dei Dodici Apostoli ». È un lavoro erudito e coscienzioso come tutti quelli che escono dalla sua penna. Ma nonostante il gran numero di indizi che egli ha saputo accumulare confesso di non esser rimasto convinto. Perchè quegli indizi mi son sembrati ora troppo deboli ora troppo generici, ad ogni modo insufficienti anche nel loro complesso a stabilire la tesi sostenuta dall'autore.

² L. c. p. xxix sq., xxxii, 65-6, 269 59

la riproduzione delle costituzioni apostoliche fatte in quel concilio antiocheno.

Ora nessuno dei vari punti che compongono questa teoria mi sembra sufficientemente provato. Quanto all'origine antiochena della *Didaché* mostrerò altrove che essa non è sostenibile che per la parte liturgica. Più sopra ho già fatto vedere che l'argomento per ricondurre la *Didaché* all'età apostolica (v. il 50) tratto dalle formule di citazioni evangeliche non prova nulla quanto alla data del documento, ed è contraddetto anzi dal contenuto evangelico del testo stesso. — Ancor più deboli sono le ragioni per ricondurre agli apostoli la origine della *Didaché*. In realtà esse si riducono a queste: a) il titolo dello scritto nel codice costantinopolitano e nei Padri; fatto troppo comune nella letteratura cristiana pseudepigráfica (cfr. *Constitutiones apostolicae, Canones ecclesiastici ss. Apostolorum*, gli 85 canoni *degli Apostoli* annessi al libro VIII delle *Const. Apost.*, e tutti gli Acta e περιόδοι *degli Apostoli* per potere decidere da solo dell'attribuzione di un libro; b) la ripartizione del contenuto della *Didaché* tra i 12 apostoli fatta nei *Canones ecclesiastici*: il valore di questa ripartizione è correlativa all'autorità storica e tradizionale dello scrittore dei *Canones* (sec. III), autorità che non doveva esser grande, almeno dal modo con cui egli conosceva la composizione del collegio apostolico (distingue p. es. s. Pietro da Cepha); c) l'uso della *Didaché* in alcune chiese come scrittura canonica; il che avendo essa comune col *Pastor* e la lettera di Barnaba non prova nulla. — Ma l'argomento di maggior peso contro la tesi del p. Minasi è che un'opera venuta realmente dagli apostoli non avrebbe avuto nella Chiesa una fortuna quale l'ha avuta la *Didaché*. Perchè un'opera genuina apostolica non sarebbe, come quella, stata nota nei primi tre secoli solo a pochi scrittori, e dopo il sec. IV ignota affatto alla chiesa latina, e collocata nella greca tra gli scritti apocrifi del N. T. nei catalogi del canone scritturale dal IV al X sec.¹ Mi sembra che questo modo di trattare la *Didaché* riveli nella Chiesa la coscienza della sua origine non - apostolica.

Come anche mi sembra ben difficile il sostenere l'esistenza di un secondo Concilio degli Apostoli ad Antiochia. — Si cita dap-

¹ Catal. Eus. h. e. III 25; (sec. IV); cat. del ms. Paris. (sec. VI); cat. Nicephori Cpolitani (sec. IX); cat. Ps. Athanas. Synopsis (sec. X).

prima un testo di S. Ireneo, ove si parla delle seconde disposizioni degli apostoli (δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις) ¹. È genuino? C. M. Pfaff lo pubblicò insieme con altri tre frammenti dello stesso Padre, traendoli dalle catene greche esistenti in ms. della biblioteca di Torino, che li attribuiscono ad Ireneo, ma senza indicazione delle opere donde essi provengono. I critici e gli editori delle opere di Ireneo, Stieren, Harvey, Massuet ecc., si sono divisi a proposito dell'autenticità di tali frammenti, e realmente una decisione definitiva in mancanza di altre informazioni è impossibile. Ad ogni modo il testo, se pure è genuino, non ha nulla che fare col II Concilio antiocheno, e sembra riferirsi alla *Didaché* stessa, in cui infatti a proposito dell'Eucaristia si riporta il medesimo testo profetico che nel frammento di S. Ireneo (DID. XIV 3); l'uso della *Didaché* in Ireneo viene confermato da una ipotesi del Bryennios accettata da I. Rendel Harris e che Schaff chiama plausibile ², secondo la quale l'opera perduta di Ireneo λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Eus. h. e. v. 26; cfr. Hier. de Vir. ill. 35) sarebbe stata un commento della *Didaché* ³.

Viene dipoi un testo di S. Innocenzo I (Ep. xxiv ad Alex. episc. antioch. v. 413), ove tra le prerogative di Antiochia vien posta anche questa: *Antiochia quae conventum Apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit*. Il P. Minasi vi vede il suo secondo concilio antiocheno. Ma lo prego di riflettere alla seguente questione. Il *conventus Apostolorum* di cui parla il pontefice era *celeberrimus*. Ciò posto dovrebbe trovarsi traccia nella numerosa letteratura del sec. iv e v intorno alla storia della Chiesa. Invece tacciono tutti gli scrittori prima di Eusebio, tace Eusebio che pure della primitiva età della Chiesa, e di quel che oggi si chiama il periodo delle origini cristiane, ebbe una conoscenza quanto mai vasta e sicura. Tacciono i due storici occidentali e contemporanei di Innocenzo, Rufino (+ v. 410) e S. Girolamo (+ 420)

¹ *Qui secundas Apostolorum constitutiones assecuti sunt, ii norunt Dominum in novo testamento novam instituisse oblationem secundum dictum Malachiae prophetae: Propterea ab ortu solis etc.* Migne P. G. V. 1121.

² L. c. p. 116 n. 2 (a plausible conjecture).

³ Se poi il testo non è genuino, il che credo più probabile, ed appartiene a uno scrittore greco posteriore, sembra quasi fuor di dubbio che il testo ivi citato siano le costituzioni apostoliche (διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων) che applicano anch'esse all'Eucaristia il testo di Malachia (vii, 30).

e il silenzio continua anche nei tardi compilatori del medio evo bizantini o occidentali. Come si concili questo silenzio colla realtà storica della testimonianza di Innocenzo io non lo vedo. — D'altra parte però trovare in questa una confusione del pontefice col concilio di Gerusalemme o un accenno all'incontro antiocheno di S. Pietro e S. Paolo sono ipotesi che non soddisfano pienamente.

Il terzo ed ultimo testo ha bisogno di poca discussione. È un canone appunto del sinodo apostolico antiocheno citato da Gregorio di Pessinunte al II Concilio Niceno (a. 787). Come dice il titolo, la collezione dei canoni di quel Sinodo si conservava nella biblioteca di Origene a Cesarea, raccolti dal martire Pamfilo¹. Ora una semplice osservazione. — Eusebio trovò appunto nella biblioteca di Cesarea, sua città episcopale, le fonti per la *storia ecclesiastica*. Se quella raccolta di un'antichità e di un valore così prezioso fosse esistita realmente nella biblioteca di Origene, Eusebio se ne sarebbe certamente giovato: il suo silenzio quindi prova che il titolo e il canone appartengono alla serie interminabile delle disposizioni canoniche, che dal III all'VIII secolo vennero dai greci attribuite agli apostoli.

La teoria adunque del P. Minasi intorno alle origini storiche della *Didaché* è semplicemente non provata; e siccome le notizie storiche non ci dicono nulla a tale proposito, limitandosi gli scrittori ecclesiastici, come Eusebio, Atanasio ecc., a dare solo il nome del documento, o se sembrano dire qualche cosa, come quelle raccolte dal P. Minasi, è più un giuoco di illusione che una solida realtà, così è necessario rivolgersi allo studio interno del documento e dei testi affini e con esso imparentati.

§ 2. — *I sussidi critici.*

Alla ricerca degli elementi che compongono il testo della *Didaché* premetto l'esposizione e la classificazione, per quanto sarà possibile, dei sussidi critici di cui dovrò giovarmi in se-

¹ Dò qui il titolo, secondo il testo del P. Minasi, che avverte come il ms. più antico, in cui si sia conservato è del sec. XI: τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν Ἀποστόλων συνόδου ταῦτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν εὐρεθέντων εἰς τὴν Ἱερινόου βιβλιοθήκην.

guito. Certo il precisare quali scrittori ecclesiastici si siano giovati di quell'antichissimo manuale liturgico e il ritrovare le tracce da esso lasciate nella letteratura patristica posteriore, non è cosa molto difficile; ma è difficile invece il raggruppare quei testimoni, l'ordinarli e classificarli con una sicurezza che vada un po' più oltre della semplice probabilità.

Comincio con una eliminazione che a me sembra necessaria per non ingombrare inutilmente la via, già del resto poco o punto agevole a percorrere. La lista degli autori che hanno conosciuto e usato la *Didaché* nelle grandi edizioni del testo costantinopolitano, come quelle di Funk, Harnack e Schaff, è assai lunga. Ma dopo un maturo esame dei testi e del loro raffronto io mi credo obbligato a ridurla notevolmente. Perchè Taziano (sec. II), Teofilo (sec. II) e Lattanzio (sec. IV) non hanno certamente conosciuto la *Didaché*. Per il primo infatti tutto l'argomento consiste nell'avere l'uno e l'altra raggruppato allo stesso modo un testo di Matteo e uno di Luca, aggiungendo al testo così combinato una glossa pleonastica¹. Ora tale combinazione può essere benissimo spiegata con un incontro fortuito; tanto più che da una parte tali aggruppamenti erano nel gusto degli antichi scrittori ecclesiastici (cfr. per es. il frammento evangelico, scoperto tra i papiri viennesi del Fayoum); e dall'altra mi riesce sommamente difficile a comprendere come Taziano nel comporre la sua armonia evangelica sia ricorso alla *Didaché* per la combinazione di due commi brevissimi e già del resto sufficientemente ravvicinati dal contesto medesimo. Parimenti le allusioni che si vogliono trovare in Teofilo e in Lattanzio sono così deboli, che non mi pare meritino di occuparsene a lungo. Del resto gioverà notare che anche nell'ipotesi, in cui i raffronti notati dai critici tra il primitivo manuale ecclesiastico e i tre scrittori precitati fossero reali e oggettivi, io potrei e dovrei ugualmente non tenerne conto nella questione di cui ora mi occupo. Perchè anche in questo secondo caso le tracce lasciate dalla *Didaché* in Taziano, in Teofilo e in Lattanzio si ridurrebbero a reminiscenze così vaghe ed allusioni così brevi, deboli e

¹ V. nell'ed. di Funk la nota *ad Did.* I, 4, p. 5: nel corso del mio studio citerò ordinariamente l'edizione dell'illustre professore di Tubinga, tenendo però conto anche di quelle di Harnack e di Schaff.

minute, che niun aiuto potrebbe ricevere da loro la critica del testo.

Meno facile a risolversi è la questione della parentela tra la *Didaché*, il *Pastore* di Erma (v. 140) e S. Giustino (sec. II). Mostrerò forse un rigorismo eccessivo, se dirò che nemmeno questi ultimi raffronti mi hanno interamente soddisfatto. Eppure ho letto con cura ed amore l'articolo di C. Taylor ¹, cercando di accrescere in me la fede, ma non vi ho trovato che ravvicinamenti ingegnosissimi di testi, senza che però né uno di essi né il loro insieme sia sufficiente a provare una relazione di dipendenza fra la *Didaché* e gli scritti del martire romano. Il Funk stesso ha rigettato a questo proposito l'allusione alla *Didaché* trovata dallo Zahn ² in Ap. I, 61 per mezzo di un ingiustificato cambiamento del testo, e si è contentato di un raffronto che qui trascrivo per farne comprendere la debolezza (p. XII):

Iust. Ap. I 16.

κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις
καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς
καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος
σου (Mt. VI 10, XIX 39; Mc. XII 29) κύ-
ριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.

Did. I, 2.

πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν
ποιήσαντά σε.

La frase, in che si sono incontrati Giustino e la *Didaché*, è così volgare e comune in uno scrittore giudeo o cristiano, che non vedo perchè per quelle cinque parole si debba ammettere in Giustino l'uso della *Didaché*. Ancor meno solidi sono i quattro riscontri trovati fra il *Pastore* e la *Didaché*. Passo facilmente sui tre primi (Mand. XI - Did. XI, 7-12; Mand. VIII. 5 - Did. V, 1; Vis. III, 4, 3 - Did. IV, 4); perchè il Funk, che meno degli altri si è lasciato abbagliare da queste e simili apparenze ingannevoli, dà loro delle note critiche poco rassicuranti (*fortasse... facile... non quidem certum... probabiliter* p. X). Confesso che il quarto (Mand. II, 4-5; Did. I, 5, IV, 7), riconosciuto unanimemente da tutti come una vera e propria derivazione della *Didaché* in Erma, mi è sembrato avere una maggior forza proba-

¹ The Didache and Justin martyr. I Traces of the Two Ways in the writings of Justin: The Expositor III s. 6 v. (1887) p. 359-71.

² Studien zu Justinus martyr in Zts. f. K. G. VIII (1885) p. 66-85.

tiva e non esiterei a trovarvi anch'io una prova della conoscenza e dell'uso della *Didaché* nel *Pastore*, se nei due testi i riscontri letterali non fossero così pochi e insignificanti, e se d'altra parte il riscontro di pensiero non venisse più che sufficientemente spiegato dall'essere il concetto esposto uno dei più comuni e fondamentali dell'etica scritturale e dell'insegnamento cristiano non solo, ma anche del giudaico (cf. p. es. Prov. III 28; 2 Cor. IX 7; 1 Petr. IV 9; Test. XII Patr. VI 7).

Ma checchè sia anche di questo secondo gruppo di raffronti, su cui conto di tornar sopra altra volta per provarne l'insussistenza, ripeto quel che ho già detto in principio, cioè che essi non possono in alcun modo essere annoverati fra i sussidi critici per lo studio e la ricostruzione del testo. Saranno al più un materiale ottimo per le note illustrative del documento, buono fino a un certo punto per ricercare l'età e le vicende storiche della *Didaché*, ma affatto inutile per la critica del testo.

Al di fuori però di questi raffronti più o meno malfondati, resta una doppia classe di documenti, ove l'antichissimo manuale ecclesiastico è stata una delle *fonti*, oppure ha lasciato di sé *tracce* dirette e sicure.

Tra i primi il più antico è l'Epistola del Pseudo-Barnaba¹. Lo scrittore di questo curioso documento dell'età post-apostolica ha inserito negli ultimi capi una parte considerevole della *Didaché* e l'ha nel resto della lettera più volte usata e trascritta tacitamente.

Ps. Barn.	Did.
c. XVIII-XX.	1-V (meno I. 3-II. 1).
IV. 9.	XVI, 2-3.
I, 4.	II, 7 (?).
IV, 1-2; X, 11.	III, 1, 7; IV, 1 (?).

L'autore perciò della lettera di Barnaba *a*) conosce della *Didaché* la parte catechetica o dottrina delle *due vie* (c. I-V) e l'ul-

¹ Non mi occupo qui della questione intorno alla priorità dei due documenti; chè se la D. e B. non hanno, come pensano Lightfoot, Warfield ecc., una fonte comune, D. è certamente anteriore a B. v. Funk (l. c. p. IX-X) e Taylor (The Exp. III s. 3 v. (1886) p. 401-28) contro Harnack, Hilgenfeld ecc. Anche Schaff (l. c. p. 19-20) ritiene la priorità della D.

timo capo, ove è contenuta la dottrina escatologica; b) ignora della prima parte il comma I. 3-II. 1, derivazione del sermone della montagna. L'età del Ps. Barn. non è una questione che riguardi il punto che sto trattando, e basterà dare, come data approssimativa generalmente accolta da tutti, il primo quarto del sec. II. Interessa invece sapere della patria del documento; e chi ha gettato un po' a fondo lo sguardo nel largo movimento d'idee che accompagnò il nascere del Cristianesimo e ne seguì il suo primo svolgimento, non può nutrire alcun dubbio che l'autore della lettera, attribuita poi all'apostolo Barnaba, fu un giudeo-cristiano d'Alessandria. Questa è del resto l'opinione ricevuta presso quasi tutti i critici di ogni scuola ¹.

Come in Barnaba, la *Didaché* è usata anche nell'antichissimo testo di diritto canonico, noto sotto il nome di *Canones ecclesiastici Sanctorum Apostolorum*. Il documento figura in testa alle collezioni canoniche copte e abissine, e se ne ha il testo greco in tre mss. Le fonti dello scritto sono state recentemente studiate, in occasione della scoperta del ms. costantinopolitano. Certamente i *Canones* si compongono di due parti, come la *Didaché*, un documento morale e catechetico (c. 4-13) e un documento liturgico (c. 14-30). Se poi anche questa seconda parte derivi da due fonti distinte, come ha creduto l'Harnack, una *κατάστασις τοῦ κλήρου* (c. 16-21) del principio del sec. III e una *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* (c. 22-9) della fine del sec. II ², è incerto; perchè le ragioni addotte dall'Harnack hanno perduto molto del loro valore dopo la critica fattane dal Duchesne (Bull. crit. 1886 p. 367). Ad ogni modo è certo che nella prima parte noi non abbiamo per fonte che la *Didaché* parafrasata dal redattore.

Can. eccl.	Did.	Can. eccl.	Did.
c. 4	I 1-2a	c. 9	III 3b
» 5	I 2b	» 10	III 4
» 6	II	» 11	III 5-10
» 7	III 1-2	» 12	IV 1-2
» 8	III 3a	» 13	IV 3-8.

¹ V. Funk Patr. Ap. I p. ix: Schaff Church history II 671 sq.: O. de Gebhardt A. Harnack e Th. Zahn Patr. Ap. fasc. I, 2, p. LXXIII-IV.

² Die Lehre der zwölf Apostel in Texte u. Unters. II 1-2 (1886) p. 209-22: e Die Quellen der sog. apostol. Kirchenordnung - ib. II, 5 (1886): in questo secondo lavoro però riconduce ambedue i documenti alla metà del sec. II, verso il tempo di S. Giustino (p. 55-6).

Come Barnaba i *Canones ecclesiastici* conoscono solo la parte catechetica della *Didaché* (c. I-V) eccetto però il comma I. 3-II, 1. L'età del documento è generalmente fissata al principio del sec. III (Funk, Bickell) o alla fine del II (Hilgenfeld, Lagarde). E in realtà l'organizzazione ecclesiastica data dai *Canones* non sembra permettere di scendere oltre il 250 (contro Bryennios, Krawutzky e il Card. Pitra che li riportano al sec. IV)¹. La patria dei *Canones* è l'Egitto, come appare dalla storia del documento, il quale ebbe autorità nella Chiesa egiziana, e anche da particolarità interne, per es. la distinzione tra S. Pietro e Cepha, particolare agli scrittori ecclesiastici alessandrini (Clem. Al. Hypot. ap. Eus. h. e. I 12).

La *Didaché* è stata fonte anche di un terzo scritto analogo ai *Canones ecclesiastici*, cioè delle *Constitutiones apostolicae*. La ricerca delle fonti di questa preziosa collezione canonica è stata recentemente l'oggetto di uno studio del Funk (Die apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891) che è giunto alle seguenti conclusioni: 1) L'autore della raccolta intera (L. I-VIII) è non un ariano (Harnack, Duchesne etc.), ma un apollinarista, come l'interpolatore delle lettere ignaziane, che visse in Siria al principio del secolo V; 2) La fonte dei libri I-VI è una *Didascalia apostolorum*, scritta in Siria nella prima metà del sec. III amplificata e interpolata dal redattore; del l. VII la *Didaché* sottoposta ad un analogo processo di amplificazione; del l. VIII il Περὶ χαρισμάτων di Ippolito e la liturgia antiochena; e infine dei canoni apostolici aggiunti al l. VIII il sinodo antiocheno del 341.

Accetto volentieri tutte le conclusioni del Funk, salvo quelle che riguardano la fede e l'età dell'autore. L'apollinarismo di lui non mi sembra sufficientemente provato; e d'altra parte lo spirito generale della teologia subordinazionaria appare più di una volta nell'ottateuco pseudo-clementino in maniera abbastanza chiara ed evidente. Anche per l'età del redattore le conclusioni

¹ Un eccesso, in senso contrario, mi pare quello dell'illustre bollandista P. de Smedt, di cui riferisco qui le parole: « J'irais jusqu'à les regarder comme presque contemporains de la *Doctrine*, tant à cause du caractère de simplicité de la rédaction, que de ce qui se montre de primitif (ch. 16 et suiv.) dans les détails relatifs aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux diaconesses, lesquelles sont encore désignées sous le nom de veuves ». *Rev. des quest. hist.* 1888, II, p. 862, n. 1.

di Harnack mi sembrano preferibili a quelle di Funk, e il sec. iv, (più probabilmente la prima che la seconda metà) è richiesto da tutto l'insieme del documento. Quel che resta sicuro e indiscutibile è l'origine siriana e antiochena dello scritto, che nessuno può ragionevolmente mettere in dubbio.

Le relazioni testuali però fra le Costituzioni apostoliche e la *Didaché* sono diverse da quelle trovate tra questa e i due documenti alessandrini testè esaminati. Perchè le *Const. apost.* non solo usano la parte catechetica della *Didaché*, ma anche quella liturgica. Inoltre esse conoscono della prima parte pure il frammento I. 3-II. 1 ignoto ai primi. Così le Costituzioni apostoliche (l. vii) per il loro testo della *Didaché* appartengono alla stessa recensione che è conservata nel ms. costantinopolitano (v. nell'edizione di Harnack l. c. p. 178-92 il raffronto esatto e completo tra il testo delle Costituzioni apostoliche e quello del ms. costantinopolitano).

Il quarto dei grandi testi, che possono essere di sussidio nella critica del testo costantinopolitano, è un frammento di una versione latina della *Didaché*. Il codice che lo contiene (mon. di Melk memb. sec. ix-x; ms. n. 914 già 952 f. 115 b) è un omiliario sulle pericopi apostoliche con qualche altro scritto di natura omiletica. Se ne era perduto la traccia, ma il frammento della *Didaché* era stato già edito da Pez, da cui lo trasse O. von Gebhardt, ripubblicandolo e commentandolo a proposito della scoperta del ms. costantinopolitano ¹. Nel 1886 fu ritrovato anche il ms. ². L'età e la patria della versione sono ravvolte di fittissime tenebre. Il Funk dalla mancanza di tracce della *Didaché* nella letteratura latina; specialmente omiletica e catechetica, arguisce che la versione latina fu fatta in un'età assai tarda (ed. 1887, p. Lxv). Io non lo penso. Anzitutto perchè non è esatto affermare la mancanza di tracce lasciate dalla *Didaché* nella letteratura omiletica latina; stante che, pur tralasciando Lattanzio, il quale innesta semplicemente alle concezioni dei filosofi le dottrine evangeliche, un omileta latino, l'anonimo *De Aleatoribus*, ha citato come scrittura la *Didaché*:

¹ Texte u. Unters. II 1-2. Ein übersehenes Fragment der *Didaché* in alter latein. Uebersetzung p. 275-86.

² Funk Tüb. Theol. Quartalschrift 1886 p. 650-5.

Ps. Cipr. (ed. Hartel III. 3, p. 96).
 (et) in doctrinis Apostolorum (est).
 Si qui frater delinquit in ecclesia et
 non paret legi, hic non colligatur,
 donec poenitentiam agat; et non re-
 cipiatur ne inquinetur et impediatur
 oratio vestra.

Did. (vers. Funk l. c. p. 43, 45)
 xiv, 2: Omnis vero, cui est controversia
 cum amico suo, ne conveniat vobis-
 cum, donec reconciliati sunt ne in-
 quinetur sacrificium vestrum. - xv, 3.
 Si quis adversus alium deliquerit, nemo
 loquatur cum eo, neque apud vos au-
 diatur donec poenitentiam agat.

Poi perchè l'argomento del Funk varrebbe ugualmente, così per i primi quattro secoli, come per il v-ix, dato che la *Didaché* è ignota alla letteratura omiletica di ambedue i periodi. Io credo perciò che la versione latina della *Didaché* è anteriore al Ps. Cipriano *De Aleatoribus*. Ma quando visse e chi fu quest'ignoto omileta?

Le opinioni sono diversissime. Di quelli che io conosco, il solo Langen lo riferisce ancora a Cipriano ¹; quest'attribuzione però è cominciata solo dopo il sec. viii, e d'altra parte la scoperta fatta da Mommsen di un catalogo delle opere di S. Cipriano, compilato nel 359, in cui tale opera manca, l'ha resa affatto impossibile ².

L'autore è certo un pontefice romano ³, e tutto l'insieme dello scritto indica in lui un africano. — Harnack crede aver dimostrato che l'omileta fu Papa Vittore (189-199), e con lui consentono Achelis, Schaff ecc. — Miodonski pensò invece a Melchiade (310-14) africano secondo le indicazioni del Lib. Pontif. ⁴. — L'ultimo scritto pubblicato sulla questione è uno studio dei seminaristi di Lovanio, nel quale con un minutissimo raffronto tra il *De Aleatoribus* e gli scritti di S. Cipriano si cerca di stabilire che l'autore fu 1° un pontefice romano anteriore al 350, 2° posteriore al 250, concordando perciò con Miodonski e Sanday nell'identificarlo con Melchiade ⁵. — Confesso che la brillante discus-

¹ In Sybel's Hist. Zeitschrift LXI 3, p. 479-81.

² Ms. Cheltenham. 12266 (sec. x) v. Th. Mommsen, zur lateinischen Stichometrie, Hermes 1886 p. 147-8.

³ Funk l'ha negato (Hist. Jahrb. d. Görresg. X (1889), p. 1-22) ma a torto; basta leggere il § 1 per convincersene.

⁴ Harnack Der pseudocyprianische Tractat *De Aleatoribus*: Texte u. Unters. V, 1 (1888); Miodonski Lib. De Aleat. Erlangen 1889.

⁵ Étude critique sur l'opuscule *De Aleatoribus* par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'Université de Louvain. Louvain 1891; v. soprattutto *De Aleatoribus et S. Cyprien*, p. 61-101.

sione dei teologi di Lovanio non m'ha compiutamente convinto; e continuo ad inclinare verso l'ipotesi di Harnack. Ad ogni modo però lo scritto è certamente anteriore alla prima metà del secolo IV; e così la versione latina della *Didaché* viene a porsi lungo il sec. III o nella seconda metà del II.

Vengo ora alle relazioni di questa versione latina col ms. Costantinopolitano e cogli altri testi della *Didaché*. Conteneva essa soltanto la parte catechetica, come Barnaba e i *Canones Ecclesiastici*, ovvero come il ms. costantinopolitano e le *Constitutiones Apostol.* anche la parte liturgica? Il testo del ms. di Melk non può dare alcuna risposta a questa domanda; perchè è frammentario e termina al c. II, 6. Ma il Ps. Cipr. *De Aleatoribus* supplisce a questa mancanza e mostra che il testo latino della *Didaché* conteneva anche la parte liturgica, accordandosi così colla recensione data dalle *Costit. Apost.* e dal ms. Costant. Però il testo del frammento nella parte catechetica si accorda invece colla recensione contenuta nel Ps. Barn. e nei *Canones*. Prima perchè manca del comma I 3-II 1, il che è caratteristico di quei due testi; poi anche per avere, come il Ps. Barn., unito alle *due vie della vita e della morte* la menzione dei due angeli della luce e delle tenebre.

Did. lat. I, 1-3.

Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, *lucis et tenebrarum*. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitalis, alter iniquitalis. Distantia autem magna est duarum viarum.

Ps. Barn. XVIII 1-2.

Ὅδοι δύο εἰσὶν διδασκίαις καὶ ἐξουσίαις, ἡ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους. Διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. Ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσὶν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ.

Did. I, 1.

Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

Raccogliendo ora le sparse membra della precedente discussione, mi pare che il gruppo di testi relativi all'antico scritto didattico cristiano venga a disporsi così.

I° Il primo punto fisso nella storia dello svolgimento del testo è l'esistenza di una recensione (A) distinta dai seguenti caratteri: a) mancanza in essa della parte liturgica (c. VII-XV),

b) mancanza nella parte catechetica del comma I 3-II 1. — La recensione è antichissima perchè uno dei testi che ne dipende (Ps. Barn.) risale ai primi anni del sec. II, e può quindi essere considerata come la più vicina all'originale. La recensione *A* è contenuta solo in documenti alessandrini; onde pare che il suo luogo di origine sia l'Egitto.

2° Un'altra recensione (*B*) si formò poi con caratteri esattamente opposti a quelli della prima: 1) aggiunta al manuale catechetico del rituale liturgico, 2) inserzione del comma I 3-II 1. — Uno dei testi in che è contenuta (Const. Apost.) è di origine antiochena. E a questo luogo di origine sembra si riporti anche il testo del ms. di Costantinopoli. Infatti anzitutto il rituale liturgico, come proverò altrove, è da un insieme fortissimo di indizi ricondotto, se non alla Siria, a una regione a lei limitrofa, cioè all'Asia proconsolare. In secondo luogo è stato già osservato che la silloge di documenti trascritta dal notaio Leone nel codice costantinopolitano è composta di scritti appartenenti quasi tutti a vescovi o a scrittori antiocheni¹.

3° La recensione del testo della *Didaché* che ebbe corso in Occidente (*C*) teneva un posto di mezzo tra le due recensioni orientali. Perchè come *B* aveva aggiunto al manuale catechetico il rituale liturgico, e come *A* mancava nella prima parte del comma I 3-II 1.

Le mutue relazioni fra i vari testi possono essere espresse graficamente per mezzo del presente schema:

¹ Il ms. conteneva (v. Schaff p. 2-7).

a) Synopsis V. et N. T. S. Ioh. Chrysostomi f. 1-32 (prete di Antiochia).

b) Epist. Barn. f. 33-51 b (apostolo di Antiochia).

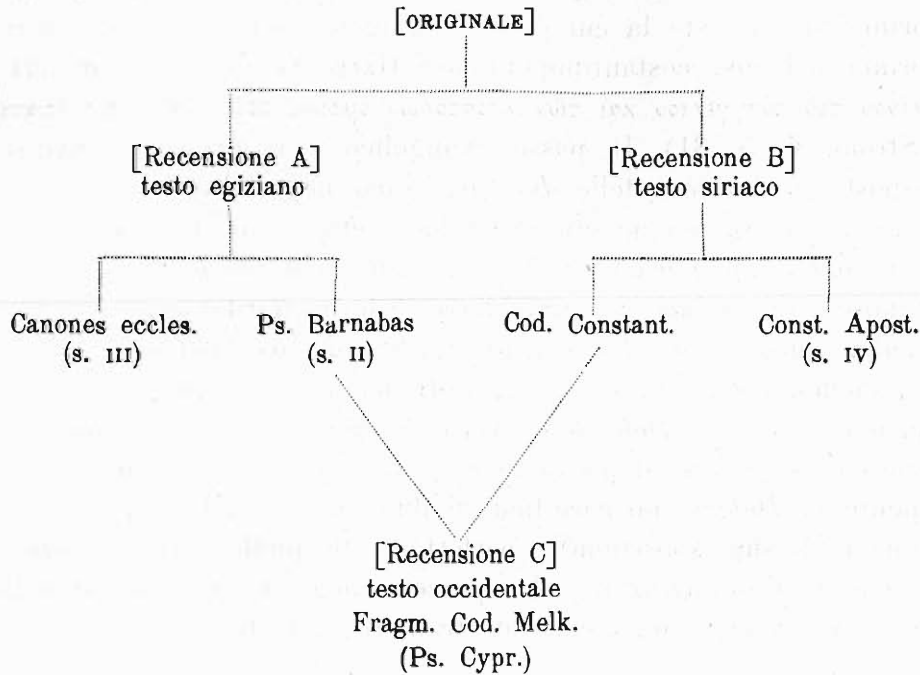
c) I Clem. ad Corinth. f. 51 b - 70 a } (scritture comuni a tutte le chiese orientali).

d) II Clem. ad Cor. f. 70 a - 76 a }

e) Didaché f. 76 a - 80.

f) Epist. Mariae Cassob. ad Ignat. f. 81-82 a } (vesc. antiocheno)

g) XII Epist. Ignatii f. 82 a - 120 a }



Una seconda classe di sussidi critici per lo studio del testo, di minore importanza del primo, ma non però da trascurarsi, vien data dalle citazioni e dall'uso della *Didachê* negli scrittori ecclesiastici. Io mi occupo ora solo di quelle certe e indiscutibili, avendo scartate le altre in principio; perchè non mi sembra logico nè prudente fondare una teoria critica su fatti dubbi e testi discutibili. Le citazioni adunque certe, evidenti, in realtà non sono molte. Dopo l'eliminazione già fatta e lasciando naturalmente da parte coloro che, come Eusebio, Atanasio, Rufino ecc. ricordano solo il titolo del documento, esse si riducono, oltre l'omileta latino già ricordato, a un gruppo di testi egiziani, Clemente Alessandrino, Origene e tre scritti pseudepigrafi falsamente attribuiti a S. Atanasio.

Clemente Alessandrino (m. v. 216) non solo conobbe la *Didachê*, ma la ritenne e l'usò come libro canonico.

I Strom. 20, 100.

Οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται·
φησὶ γοῦν· οὐδὲ μὴ γίνου ψεύστης, ὁδηγεῖ γὰρ
τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν

Did. III, 5.

Ἔκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης·
ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν
κλοπὴν

In due altri luoghi egli mostra di conoscere la *Didaché*¹. Dapprima in un testo la cui piena intelligenza non potevasi avere prima del ms. costantinopolitano: Πάλιν αὐ δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασιν (Strom. v, 5, 31). Il passo evangelico e il profetico, ove è esposta la dottrina delle *due vie*, erano noti (Matth. vii, 13-4, Jerem. xxi, 8), ma nessun testo delle lettere apostoliche poteva dar conto dell'affermazione di Clemente, chiarissima ora che si conosce una *Διδάχη τῶν ἀποστόλων* da lui riguardata come *γραφή*. L'altro luogo è nel *Paedag.* iii, 12, 88 sq., ove istruendo il catecumeno, Clemente svolge la dottrina morale contenuta nella prima parte della *Didaché*: è vero che non la cita esplicitamente, riferendosi invece al decalogo e al vangelo; ma che avesse in mente la *Didaché* mi pare fuor di dubbio, se si rifletta che l'ordine nella sua esposizione è perfettamente quello della *Didaché*² e che nell'enumerazione dei precetti negativi, egli si accorda colla *Didaché* in un elemento straniero al testo mosaico:

Decal. ³	Clem. Alex. ⁴	Did. II, 2.
οὐ φονεύσεις;	οὐ φονεύσεις	οὐ φονεύσεις
οὐ μοιχεύσεις;	οὐ μοιχεύσεις	οὐ μοιχεύσεις
οὐ κλήψεις;	οὐ κλήψεις	οὐ κλήψεις
.....	οὐ παιδοφθορήσεις	οὐ παιδοφθορήσεις

La verosimiglianza cresce, se si riflette che, a testimonianza di S. Atanasio, la *Didaché* già da lungo tempo serviva insieme con altri libri per la lettura dei catecumeni. Clemente Alessandrino ha conosciuto dunque il documento delle *due vie* (cioè la prima parte della *Didaché*), come scritto canonico e sotto il nome degli *apostoli*.

Ma quel che mi pare molto difficile a sostenere, è che anche la parte rituale del ms. di Costantinopoli sia stata nota a Clemente. L'unica ragione per affermarlo è l'incontro di Clem.

¹ Anche un frammento di lui, che è conservato nella Catena di Niceta, sembra ricordare la *Didaché* (iv, 7; i, 5); ma il frammento è di attribuzione dubbia e può ricondursi così alla *Didaché* come al *Pastore* di Erma (Mand. ii, 4-5).

² Strom. III, 12. Didaché.
 88. Dottrina delle *due vie*: *via salutaris, viae erroris.* i, 1.
 89. La *via salutaris* ristretta ai 2 grandi precetti, *amor Dei et proximi;* i, 2.
 » Esposizione delle *viae erroris* (precetti negativi). ii, sq.

³ Ex. xx, 13-5, Deut. v, 17-9; ed Tischendorf I, p. 86 e 210.

⁴ Clem. Alex. Paed. III, 12-89. cfr. II, 10-89, Protrept. 10, 108.

colla *Did.* in una figura eucaristica. Lo scrittore alessandrino dice: Χριστός... ὁ τὸν οἶνον τὸ αἶμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς (De div. serv. 29). Queste parole sembrano a prima vista ricordare la *Didaché*: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου (ix, 2). Ma da una parte nulla oltre la figura eucaristica nel passo di Clemente ricorda il testo della *Didaché*, dall'altra la frase ἡ ἀμπελος τοῦ Δαβὶδ non è così speciale a quella, che si debba necessariamente trovare in lei la fonte di Clemente. Già il testo di S. Giovanni: Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή (Ioh. xv, 12) unito ad uno degli innumerevoli testi, in cui il Cristo era detto figlio, seme, germe di David, è sufficiente a spiegare la genesi della frase di Clemente ¹. Ciò è reso evidente da un testo esattamente parallelo di Origene ² dove abbiamo la stessa figura eucaristica che in Clemente e nella *Didaché*; ma dove appare fuor di ogni dubbio che la figura proviene dal testo di S. Giovanni: (*Ego sum vitis vera* - Orig. *vera vitis*) combinato con uno dei testi messianici relativi a David (Is. vi, 1: Et egredietur virga de radice lesse et flos de radice eius ascendet - Orig. *quae ascendit de radice David*).

Il Delitzsch ha a questo proposito tentato di dimostrare che la frase di *vite di David* o *santa vite di David* era uno dei nomi del Messia, fondandosi sul Targum aramaico del Ps. lxx, 15-6 (testo ebr.) e su una frase del Talmud (Tr. Berakhoth 57') ³. Se la congettura dell'illustre ebraista è fondata, il testo di S. Giovanni e i passi affini della letteratura cristiana riceverebbero una nuova luce; ma anche senza di essa i due luoghi di Clemente e Origene sono sufficientemente spiegati senza che si debba loro assegnare per fonte la *Didaché*.

Le altre citazioni di Origene si restringono alla parte catechetica; in realtà dei due passi che sono stati presentati, uno solo si riferisce alla *Didaché* citata come scrittura canonica (Περὶ ἀρχῶν III, 2-7; Did. III, 10): nel secondo si cita, è vero, un *libellum ab apo-*

¹ Il prof. Chiappelli l'aveva già acutamente notato (l. c. p. 128).

² Orig. hom. VI in Libr. Iudic. Antequam panis coelestis consequamur annonam et carnibus agni immolati satiemur, antequam *verae vitis quae ascendit de radice David* sanguine inebriemur ecc.

³ Franz Delitzsch, The Bible and wine in The Expositor III ser. v. 3 (1886) p. 68-9.

stolis dictum (Hom. x, in Levit.); ma il testo riferito non ha nulla che fare colla *Didaché* e proviene da qualche altra scrittura pseudo-apostolica.

In Egitto adunque fino alla metà del sec. III noi non troviamo *certamente* usata che la sola parte morale della *Didaché*: conclusione di grave importanza, che concorda singolarmente con quella tratta dall'esame di altri due documenti egiziani, il Ps. Barnaba e i *Canones Ecclesiastici*. La *Didaché* che correva fra le mani dei contemporanei di Clemente e di Origene conteneva l'insegnamento delle *Due Vie* (δύο ὁδοί Clem. Alex.) in un testo che si credeva provenisse dagli apostoli (Clem.) e che ad ogni modo era considerato come scrittura canonica (Clem. Orig.) e serviva per l'istruzione cristiana dei catecumeni (Clem.).

Dei tre scritti pseudo-atanasiani poco mi resta a dire. Il primo di essi, che porta il titolo *De Virginitate*, ha tracce troppo evidenti di posteriorità per potere essere ricondotto a S. Atanasio¹. È un'opera uscita dalla scuola di asceti egiziani fiorita tra il V e il VI secolo; forse non sarebbe impossibile riportarla anche al VII. La parte della *Didaché* passata in questo scritto è una delle preghiere eucaristiche (c. 13 - Did. IX, 3-4). Gli altri due scritti, il *Συνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντα* e la *Professio Fidei Nicaenae* posteriori di poco ad Atanasio e da fissarsi probabilmente nella prima metà del sec. V, trascrivono la prima parte della *Didaché*, con maggior libertà però che non gli altri testi². Ma il fatto singolare è che i due scritti, i quali, se non dipendono l'uno dall'altro, provengono certo da una fonte comune, ignorano della prima parte della *Didaché* il comma I, 3-II, 1, comportandosi precisamente come tutti gli altri testi egiziani che noi abbiamo potuto riscontrare. Questo fatto dà il diritto di asserire che in Egitto, nella prima metà del sec. V, correva ancora quella recensione che io ho chiamato B (o testo egiziano) usata nel sec. II dal Ps. Barn. e nel III dall'autore dei *Canones Ecclesiastici* ambedue alessandrini, e che constava della parte morale e catechetica della *Didaché*, tranne l'aggiunta posteriore I, 3-II, 1.

¹ Le principali sono il *Gloria in Excelsis* (c. 20, cfr. Const. Ap. VII, 47), l'uso dell'*Alleluia* dopo la recita dei Salmi (c. 20), la conoscenza della seconda parte della dossologia del *Gloria Patri* (c. 14), ecc.

² Vedi in Funk (l. c. p. XVI-XVIII) il raffronto esatto dei testi.

Fin qui io non ho formulato alcuna teoria; ho esposto semplicemente dei fatti, e li ho esposti forse un po' troppo a lungo. Prima perchè questi fatti, benchè già noti, non erano nella maggior parte degli studi sulla *Didachè* posti in luce per quel loro lato speciale che riguarda la critica del testo, e poi perchè la loro esposizione fatta più oltre avrebbe intralciato troppo la discussione; l'avrebbe resa pesante, prolissa, noiosa: in questo modo, quando ne verrà il bisogno, non avrò che a citare e passare oltre. Aggiungerò una terza ragione; ed è che scrivo per gli Italiani. Non è ingiuria alla mia patria, è la dolorosa constatazione di un fatto. In Italia, sul terreno specialmente dell'antica letteratura cristiana, poco si produce, e nulla o quasi nulla si legge. Ond'è che quando devesi trattare una questione conviene riprenderla da un punto assai alto, per non dire dalle sue origini, ed esporre anche quello che altrove, nel gruppo il quale si occupa di tali studi, è divenuto cultura comune.

Ora dai documenti, in che la *Didachè* ha lasciato tutto o parte di sè, passiamo allo studio del testo contenuto nel ms. costantinopolitano.

§ 3. — *I due documenti originari della Didachè.*

Una rapida lettura della *Didachè* rivela subito in lei due parti che si distinguono nettamente per il contenuto; una che si potrebbe chiamare il manuale catechetico, l'altra il rituale liturgico della Chiesa primitiva. Ma se tutto si limitasse a questo, non si avrebbe quasi ragione alcuna di partire il testo recentemente scoperto in due documenti originariamente distinti; perchè un solo scrittore poteva benissimo, rispondendo a un duplice bisogno della comunità cristiana, comporre insieme un insegnamento morale o catechetico, e una istruzione rituale o liturgica. Tuttavia questa spiccata differenza di contenuto sveglia il sospetto; e come gli altri che prima di me sono arrivati alle mie stesse conclusioni, così ha eccitato anche me a penetrare entro le viscere stesse dello scritto, scrutarne le intime latebre e vedere se questa esteriore diversità non giunga, per avventura, anche fino all'organismo interiore del libro.

La prima cosa che colpisce, quando si studia attentamente il documento, è il modo singolare con cui si passa dalla parte catechetica (vi, 1-2) alla rituale (vi, 3). I vv. 1-2 del c. vi terminano ottimamente il manuale catechetico colla doppia avvertenza al neofito che non si lasci traviare dalla via della vita che gli è stata insegnata e che l'osservanza di tutti i precetti esposti nelle *Due Vie* spettando alla perfezione, egli porti del giogo del Signore quello che potrà. Ma il principio della parte rituale è ben curioso: vi, 3 *περὶ δὲ τῆς βρώσεως ἢ δύνασαι βιάσασον*. La frase nella sua indeterminatezza non dice niente, ed è in disaccordo colle prescrizioni apostoliche ai neofiti, le quali avevano loro applicato a proposito dei cibi i precetti che la tradizione ebraica aveva imposto a quel primo grado di convertiti dal paganesimo¹. Si potrebbe osservare che tali prescrizioni erano abrogate di fatto, quando fu composta la *Didachè*; e questa è forse la vera spiegazione di quella frase così inconcludente, ma resta sempre che quella frase ha tutta l'apparenza di un saldamento affatto meccanico fra due parti originariamente distinte. Perchè il concetto, con cui finiva l'insegnamento delle *Due Vie*, è trasportato a proposito dei cibi e quasi colle stesse parole: vi, 2: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βιάσασαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἢ ὀνή τοῦτο ποίει*, e vi, 3: *περὶ δὲ τῆς βρώσεως ἢ δύνασαι βιάσασον*. Sembra adunque si debba dire che il collettore, per saldare le due parti, oltre avere introdotto il δὲ metabatico, abbia ripetuto sul limitare della seconda il concetto, con cui finiva la prima, con che la transizione fra i due manuali non presentava più alcuno stacco.

Ma questo non è che un leggiero indizio, insufficiente certo ad attestarci l'antica distinzione delle due parti contenute nel testo di Costantinopoli. Ciò che dal lato della critica interna compie la dimostrazione, è l'esame del testo nelle sue particolarità filologiche e stilistiche. Lascio da parte la diversità di

¹ Le obbligazioni imposte ai proseliti erano note sotto il nome dei 7 precetti dati ai figli di Noè: 1° obbedire alle autorità, 2° santificare il nome di Dio, 3° astenersi dall'idolatria, 4° non fornicare, 5° non uccidere, 6° non rubare, 7° non mangiare carne vivente, cioè col sangue. Il decreto del concilio di Gerusalemme ricorda solo il 3°, 4°, 7°, gli altri essendo inclusi nel decalogo e nel vangelo (Act. xv, 20, 29; il fornicare è preso in senso speciale. v. Cornely Intr. ad libr. N. I, p. 367). Schürer, *The Jewish people in the time of I. C.* II. 2, p. 318).

indirizzo delle due parti (prevalenza del singolare nella prima, uso del plurale nella seconda); perchè potrebbe a rigore essere spiegata colla diversità di lettori, a cui si rivolge l'autore (esor-tazione al catecumeno nella prima parte - istruzione della co-munità nella seconda). Ma il vocabolario e lo stile dei due do-cumenti, di che si compone la *Didaché*, presentano tali diver-genze da rendere quasi certa la diversità di autori.

Il vocabolario della *Didaché* si compone di 552 parole, di cui 504 si ritrovano nel Nuovo Testamento: non restano così che 48 parole straniere agli scrittori canonici. Ora su 48 pa-role 38 si ritrovano nei sette capi (I-VI-XVI) della prima parte ¹, dieci sole nei nove capi della seconda (XII-XV), nonostante la mag-gior lunghezza di quest'ultima e contro anche il fatto che il tema della prima è più scritturale che non quello della seconda ². A un eguale risultato ci conduce l'esame delle parole estranee al N. T., ma che la *Didaché* ha comuni coi LXX ³; su 17 in-fatti, solo tre appartengono ai c. VII-XV, una al c. XVI.

Le divergenze lessicali sono accompagnate da divergenze gram-maticali. I critici hanno notato la frequenza di ebraismi crudi nella *Didaché*, ma nessuno, avanti il Chiappelli (l. c. p. 132) aveva osservato che essi si trovano solo nella prima parte. Così οὐ πᾶς (II 7 - ebr. *lo' kál* gr. οὐδείς: Lc. I. 37, Mt. XXIV 22), πρόσωπον λαμβάνειν parteggiare (IV, 3 - ebr. *nasa' phanim* Gal. II, 6), la frase τέκνον μου ripetuta fino a sette volte nei primi cinque capi (discepolo, ebr. *bením*: 2 Tim. I. 2, Mc. X, 24 Philem. 10), la parola ἀδελφός uno (indeterminato IV, 9 - ebr. 'ah Mt. V, 22 VII, 3. cfr. Gen. XXVI, 31 etc. ⁴). Certi passi anzi portano un'impronta grammaticalmente ebraica così spiccata, che per es. del c. III il P. Minasi ha potuto dire giustamente che « non è greca, ma giudaica scrittura più di qualsiasi pagina del Nuovo Testamento » (p. 248). Io non mi so però rendere ra-gione di quest'altro suo giudizio: « l'ebraico è dappertutto nel nostro monumento » (ib. n. 1). Perchè, tolte le citazioni scrit-

¹ Il c. XVI (che comprende 5 parole estranee al N. T.) va compreso nel documento catechetico, come proverò in seguito.

² V. il catalogo in Schaff (l. c. p. 99-100).

³ Ib. p. 105-6.

⁴ Schilling De hebraismis N. T. Malines 1886 p. 113, 101, 87.

turali, l'unico ebraismo che si trova dal c. VII al XV, è la parola *παρασκευή* (VIII, 1), la quale dopo la predicazione apostolica e la pubblicazione dei vangeli era divenuta un termine tecnico per designare il giorno della settimana (feria sexta), in cui era morto Gesù; anzi così poco ebraica che poteva essere usata in opere destinate, come il secondo e il quarto vangelo, a lettori esclusivamente etnico-cristiani.

Ma più che la grammatica, risente di ebraismo lo stile. Da questo punto di vista la parte che va dal c. VII al XV rassomiglia alle opere che vanno sotto il nome di Padri apostolici, come le lettere Ignaziane, lo Ps. Barnaba, la lettera di S. Clemente romano ai Corinti, composte cioè nel greco delle provincie elleniste con un largo fondo scritturale e cristiano. La prima parte invece ci riporta bene indietro, non solo agli scritti greci di forma ma aramaici di fondo del Nuovo Testamento, come il vangelo di S. Matteo, i due primi capi di S. Luca, la lettera di S. Giacomo ecc.; ma anche più in là fino ai migliori saggi di poesia ebraica, ai Proverbi e ai Salmi. Perchè una delle leggi più universali e costanti della poesia, e fino a un certo punto anche della stilistica ebraica, il parallelismo, ignoto alla seconda parte della *Didaché*, domina invece nella prima e con una perfezione tale che, ha ragione il P. Minasi « meglio non si troverebbe nel libro dei Proverbi » (p. 263). Gli esempi di questa particolarità stilistica ebraica sono facili a raccogliersi nella prima parte della *Didaché*¹; ma mi contenterò di riferire un esempio caratteristico tratto dal c. III, e riferito anche dal Minasi (p. 262), ove la struttura della strofe parallela raggiunge una finezza che di rado s'incontra nelle migliori produzioni della letteratura poetica dell'antico Ebraismo.

- III. 2. [Τέκνον μου] μή γίνου ὀργίλος,
 ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον·
 μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικὸς
 ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων φόνου γεννῶνται.
3. Τέκνον μου, μή γίνου ἐπιθυμητὴς
 ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν·
 μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος,
 ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων μοιχεῖται γεννῶνται.

¹ III, 9, IV, 3, 13 14 (Schaff p. 96) IV, 8 (Minasi p. 263) II, 4-7 etc.

4. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος
 ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν
 μηδὲ ἐπαιδοῦς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικασαίρων
 [μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν (?)]
 ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρίαι γεννῶνται
5. Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης,
 ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν
 μηδὲ φυλάργυρος μηδὲ κενόδοξος,
 ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται.
6. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγγυσος,
 ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν
 μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων
 ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων βλασφημίαι γεννῶνται.

. Nessuna traccia di parallelismo si riscontra invece nei capi VII al XV; e solo ritorna ad apparire al capo XVI, che come proverò altrove, faceva originariamente parte del documento catechetico (XVI. 1, 3, 5).

Potrei in favore della distinzione originale delle due parti invocare, sull'esempio di molti altri critici, l'argomento tratto da un diverso spirito dottrinale che le informa. Colui che forse ha meglio trattato questo punto, raccogliendo tutti gl'indizi anche leggerissimi, è il Chiappelli e a lui rimando chi desiderasse averne una perfetta conoscenza ¹. A parer mio si è troppo esagerato sia da chi ha preteso fare della *Didaché* uno scritto ferocemente giudaizzante, sia da chi ha voluto trovare in lei il manifesto più liberale della scuola e delle tendenze cosiddette pauliniane. Perché lo scritto intero è cristiano e cristiano ortodosso non ebionita (Krawutzsky ecc.) né montanista (Hilgenfeld ecc.) né antipauliniano (Sadler ecc.). Ma non sarebbe forse impossibile ritrovare nella parte catechetica non uno spirito ebionita, ma il punto di vista proprio del cristianesimo uscito dal giudaismo. Per es. S. Matteo scrivendo per dei giudeo-cristiani nel riferire un detto del Signore usa la formola cruda οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνη οὕτως ποιοῦσιν (v, 47); che S. Luca scrivendo per dei cristiani usciti dal gentilesimo addolcisce in quest'altra: καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν (vi, 33 cfr. 32, 34). Nella *Didaché* riappare la formola di S. Matteo: οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; (i, 3). Nella parte

¹ L. c. p. 132-35.

liturgica appare invece un punto di vista che meglio conviene ad uno scrittore etnico-cristiano o ad uno scritto destinato per lettori venuti alla fede dal paganesimo. Perchè nei primordi della Chiesa, quando non si era consumata ancora la separazione tra il Giudaismo e il Cristianesimo, conveniva usare agli Ebrei, credenti o no, quei riguardi che si trovano ad es. nel primo vangelo¹. Invece per es. il c. VIII contiene una violenta invettiva contro il giudaismo, assommata omnia nei farisei, che in uno scrittore giudeo-cristiano o in uno scritto destinato a lettori di tale origine difficilmente si concepisce. Ma perchè questo genere di argomenti spesso, quando deve sostenersi su semplici indizi, è fallace, così mi contento di averlo accennato e passo oltre. Ad ogni modo riunito agli altri può forse giovare alla solidità della conclusione finale a cui tendono tutti questi indizi e tutti questi argomenti.

Lo studio delle relazioni che corrono tra la *Didaché* e il canone del Nuovo Testamento confermano la diversa origine delle due parti, e quindi la loro originaria esistenza separata. Perchè se si prescinde dal comma I, 3-II, 1, che probabilissimamente non apparteneva alla redazione originale e quindi nemmeno alla recensione *A* più antica (v. p. 22-23), e che del resto è un centone evangelico di testi di S. Matteo e S. Luca, le citazioni del Nuovo Testamento nella parte catechetica sono rarissime, tre in tutto; di cui due derivate dal primo vangelo (Did. I, 2 - Mt. XXII, 37; Did. III, 7 - Mt. V, 5) e una, la cui provenienza è incerta e che forse venne all'autore della *Didaché* non dai vangeli, ma dalla tradizione orale (Did. I, 2 cfr. Mt. VII, 12, Lc. VI, 31). Però anche in altri luoghi, senza avere una formale citazione o un uso del vangelo scritto evidente, riappare il formulario evangelico, ma è sempre il formulario sinottico, cioè quella maniera di presentare l'insegnamento del Signore che è propria dei tre primi vangeli. Nella parte rituale invece, oltre a numerose citazioni e a un largo uso dei Sinottici, la conoscenza delle forme onde si esplica il contenuto evangelico in S. Giovanni, è evidente, innegabile.

In realtà nessuna citazione testuale vi ha nella *Didaché* dal c. VII al XV, che istituisca fra lei e il quarto vangelo un rapporto

¹ V. la bella Introduzione del P. Cornely ai libri del Nuovo Testamento. Paris 1886 p. 138.

diretto, ma l'affinità, la dipendenza anzi dell'una dall'altro, più che un'ipotesi è un fatto provato dai numerosi incontri nelle figure messianiche o eucaristiche, come l'ἄμπελος (Did. ix, - Ioh. xv. I), nel linguaggio teologico che è così caratteristico del quarto vangelo (ζωή, γνώσις Did. xi, 3 - x, 2), spesso anche in quei concetti che sono come il timbro speciale della letteratura giovannea nel Nuovo Testamento. Gli esempi per dimostrare quest'ultima osservazione abbondano¹; mi limiterò perciò a sceglierne uno dei più caratteristici:

Did. x, 3.

ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Ev. Ioh.

VI 6 ἡ βρώσις ἣ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον
VI 55 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον

Le due parti adunque della *Didaché* hanno col canone del Nuovo Testamento un disuguale rapporto: nella prima appare solamente l'uso e la conoscenza dei vangeli sinottici, la seconda oltre i sinottici, è in stretto rapporto, se non col quarto vangelo, almeno colla forma di catechesi apostolica particolare all'insegnamento giovanneo.

La critica interna ci dà così un gruppo d'indizi, più o meno forti, ma la cui riunione sarebbe, io credo, già sufficiente per provare la diversa origine e quindi la esistenza originariamente separata delle due parti, di che si compone la *Didaché* nel testo di Costantinopoli. Perchè la prima parte d'indole esclusivamente morale e catechistica è rivolta al catecumeno, scritta nel greco aramaizzante o nella lingua di cui si servirono gli scrittori semiti d'origine, ma vissuti nei grandi centri dell'ellenismo asiatico o egiziano, e da un autore che conosceva solo i vangeli sinottici o almeno quella forma di catechesi apostolica che si fissò nel testo sinottico. La seconda parte invece indirizzata alla comunità dei fedeli battezzati, ha un contenuto esclusivamente rituale e liturgico, in una forma che non è più il greco aramaizzante, ma quello degli scrittori etnico-cristiani della prima metà del sec. II (Clem. Ignazio ecc.), e con un materiale evangelico

¹ V. la tabella completa di questi incontri in Harnack (l. c. p. 79-81) che li numera sino a dodici: la lista si potrebbe però facilmente aumentare.

derivato non solo dal testo sinottico, ma anche dal testo giovanneo.

La critica storica viene a compiere la dimostrazione provando come una delle parti che compongono ora il testo costantinopolitano abbia per lungo tempo circolato da sola. Dapprima è un fatto singolare che per i primi cinque secoli gli scrittori egiziani¹, che hanno usato la *Didachè* come scrittura canonica, non ne abbiano conosciuta e citata che la parte catechetica; ma non sarebbe ancora un argomento apodittico, perchè resterebbe sempre l'eccezione che a quel gruppo di scrittori mancò l'occasione di citare la seconda parte della *Didachè*. Potrei provare che quest'eccezione è malfondata; ma siccome ho altri e migliori argomenti così me ne passo. Tanto più che tale asserzione riceverà forza dal fatto, provato con altri argomenti, che in Egitto ai sec. II, III, e IV non si conosceva che la parte catechetica della *Didachè*. Infatti altri due scrittori alessandrini, che non solo hanno usato la *Didachè*, ma l'hanno quasi letteralmente trascritta nelle loro opere, ignorano completamente la parte rituale e liturgica. È vero che quanto al Ps. Barnaba, qualche dubbio può rimanere ancora, perchè la parte liturgica e rituale non entrava nel quadro della sua lettera, ma per i *Canones ecclesiastici* la cosa è evidente. Questo antichissimo manuale di diritto ecclesiastico ha una composizione e un rapporto di contenuto uguali a quelli della *Didachè*. Perchè si compone di due parti, una catechetica e morale, l'altra liturgica e rituale. Ora mentre la prima parte non è che il catechismo delle *Due Vie* compreso nei primi sei capi del testo di Costantinopoli, ma distribuito tra gli apostoli, la parte rituale dei *Canoni ecclesiastici* e quella del ms. di Bryennios non hanno fra di loro la più leggera relazione, la minima coincidenza. Nè si dica che gli ordinamenti liturgici e rituali della *Didachè*, fatti per i primi tempi della Chiesa e per comunità che ancora stavano al principio del loro svolgimento, non potevano più convenire all'autore dei *Canoni ecclesiastici* che scriveva il suo manuale verso la fine del sec. II o i principî del III. Perchè in tale ipotesi, l'autore egiziano dei *Canoni ecclesiastici* avrebbe dovuto fare come lo scrittore siro delle *Costituzioni apostoliche*; il quale

¹ Clem. Alex. (s. II), Origene (s. III), Ps. Athan. Syntagma (s. V), Ps. Athan. *De fide Nicaena* (s. V).

non trovando più adatto l'antico rituale ai cresciuti bisogni dell'organismo ecclesiastico, lo ritenne bensì ma ampliandolo ed accrescendolo di quanto era necessario per quei nuovi bisogni. — Il trovarsi i due autori in identiche posizioni e nonostante ciò il loro diverso modo di agire rispetto alla *Didachè* mi pare dimostrino perentoriamente che lo scrittore dei *Canoni ecclesiastici* conosceva della *Didachè* solo la parte catechetica, e che quindi questa verso il principio del sec. III circolava tra i cristiani d'Egitto allo stato isolato.

Un secolo dopo, il testo alessandrino della *Didachè* si trovava nelle stesse condizioni. Perchè S. Atanasio nella sua trentesimanona Epistola pasquale, scritta nel 367, annovera la *Didachè* tra quei libri che non sono *κανονιζόμενα*, ma che si leggevano ai catecumeni per la loro istruzione ¹. Ora solo la prima parte della *Didachè* costantinopolitana è rivolta al catecumeno (*πέκνον μου*), e solo l'insegnamento in quella contenuto, parafrasi del Decalogo e del Sermone sulla montagna, poteva essergli spiegato. Al contrario la seconda, sì per l'indirizzo a tutta la comunità, come per il contenuto inutile o inintelligibile al catecumeno, era rivolto a quelli che nel linguaggio costante dei primi tre secoli si dicevano *οἱ πιστοί*, cioè ai fedeli battezzati. E così nella seconda metà del sec. IV il manuale catechetico continuava ad esistere in Egitto separato dal rituale liturgico; mentre nello stesso tempo o poco prima uno scrittore siriano (antiocheno?) trascriveva nelle sue *Costituzioni apostoliche* il testo completo e riunito, quale è anche contenuto nel codice di Costantinopoli.

Pare che anche nel sec. IX in alcuni manoscritti la parte catechetica continuasse ad esistere separata. Perchè Niceforo patriarca di Costantinopoli (828) nella sua *Sticometria* dà alla *Διδαχή των ἀποστόλων* duecento *στίχοι*. Siccome la *Didachè* del ms. di Costantinopoli misura duecentotré linee, così Harnack ², dopo Bryennios ed insieme con altri critici, concluse dall'identità delle due sticometrie all'identità dei due testi. Ma la coinci-

¹ ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔχουθεν οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον σοφία Σολομώντος καὶ σοφία Σιράχ καὶ Ἑσθήρ καὶ Ἰουδῆ καὶ Τοβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμὴν ». Ep. fest. XXXIX.

² Texte u. Unt. 1. c. p. 13.

denza era apparente e fallace, come l'ha poi riconosciuto lo stesso Harnack ¹ (*ein neckischer Zufall*). Perchè lo stico-misura di Niceforo è lo stico classico, fissato generalmente dai paleografi a 15 o 16 sillabe con un numero di lettere che variava da 34 a 38. Invece la linea della *Didachè* abbracciando in media, comprese le abbreviazioni, 53 lettere, nulla ha serbato dell'antico stico. Il che si può anche rilevare dal fatto, che la prima e la seconda lettera di Clemente romano hanno in Niceforo 2600 stichi e invece nel ms. di Costantinopoli occupano sole 1120 linee ²; onde una linea di quest'ultimo equivale al doppio dello stico di Niceforo e la coincidenza tra le due cifre è realmente *ein neckischer Zufall*. Però con due diversi metodi di paragone si può dimostrare che nel ms. di Niceforo la *Didachè* constava solo della parte catechetica, e l'accordo nelle conclusioni tra i due metodi ci garantisce della loro bontà. Il primo è stato usato dal Funk ³. Raffrontando il numero delle linee che hanno nell'edizione di Hilgenfeld la lettera di Barnaba e quella di S. Clemente coi numeri rispettivi degli stichi di Niceforo, si trova che questi sono circa il doppio di quelli. E perchè l'edizione della *Didachè* conta in Hilgenfeld 240 linee, si dovrebbero trovare in Niceforo 480 stichi. Niceforo invece non ne dà che 200. Il contenuto dunque del ms. di Niceforo era più breve quasi della metà che il contenuto del ms. di Costantinopoli. Ora i primi sei capi hanno in Hilgenfeld 100 linee, mentre la seconda parte ne ha 140; raddoppiando, per il calcolo fatto di sopra, il primo numero, si ottiene giustamente il totale di 200 stichi che Niceforo assegna alla *Didachè*. Il ms. di lui non conteneva quindi che il manuale catechetico. Alla stessa conclusione, senza naturalmente l'esattezza di una equazione algebrica, si arriva con un altro metodo di raffronto usato dal dr. Gordon (l. c.). In Niceforo il numero sommato degli stichi della I e II Clem. è di 2600; questi due scritti occupano invece nel ms. di Costantinopoli 1120 linee. Tenendo conto delle oscillazioni che possono introdurre nel calcolo i capricci dello scriba, noi possiamo stabilire con sicurezza che una linea del codice di Bryennios equivale a un doppio stico di Niceforo. Perciò

¹ De Apostellehre ecc. p. 35.

² Gordon. Mordon Review 1884, p. 455.

³ L. c., p. xxv.

la *Didachè* che in quest'ultimo consta di 200 stichi, dovrebbe nel ms. di Costantinopoli occupare un centinaio di linee o qualche cosa di meno. Occupandone invece più del doppio, cioè 203, anche con questo secondo calcolo noi siamo condotti a stabilire che la *Didachè* del ms. di Niceforo conteneva solo la parte catechetica ¹.

È innegabile dunque che il manuale catechetico, contenuto nei primi sei capi del ms. di Costantinopoli, è circolato in Egitto, fino almeno al sec. iv e probabilmente anche al v, e si è fino al ix conservato in alcuni codici, separato dal rituale liturgico che fu unito a lui in altri centri cristiani, come la Siria, in un'antichità che per ora ci limitiamo ad affermare remotissima.

Dinanzi però a questo fatto storico, innegabile anche da coloro che, come il Funk, difendono l'integrità primitiva del testo costantinopolitano, oltre l'ipotesi che prima si presenta alla mente e che stabilisce la esistenza originariamente separata delle due parti della *Didachè*, un'altra ne è ancora possibile. Perchè astrattamente si potrebbe concepire che dal manuale catechetico e liturgico venisse in Egitto, fin dalle origini della Chiesa alessandrina, estratta per i bisogni del catecumenato la prima parte, la quale venne così a godere di vita propria, ma per una causa puramente accidentale. La concezione, fin che si rimane nei limiti teorici, bene o male si regge. In pratica però è insufficiente a dar ragione dei fatti che la critica interna ha messo in rilievo, ed è disadatta a sciogliere tutti i problemi creati dalla storia della *Didachè* nella Chiesa egiziana. Se infatti in Egitto si fece l'estrazione della parte catechetica dal testo integro e completo, questo doveva certamente esistere ed essere conosciuto nella Chiesa alessandrina. Io ho invece provato che l'autore dei *Canonii ecclesiastici*, in una età abbastanza remota, non solo non ha usato il rituale liturgico della *Didachè*, ma lo *ignorava positivamente*. Inoltre tale concezione lascia senza risposta le gravi diversità grammaticali e stilistiche che esistono fra le due parti della *Didachè*.

¹ Il metodo di calcolo dell'Harnack (Die Apostellehre ecc. p. 35) e la tua obiezione contro queste conclusioni si fondano sul numero delle lettere contenute in ciascuno stico; base debolissima, perchè questo numero, oltre i capricci ortografici degli scribi, era dipendente dal sesto della pagina o della colonna, cioè da una incognita che rende quasi insolubile il problema.

Non resta così che l'ipotesi della esistenza originariamente distinta delle due parti della *Didachè*; nel che con mirabile accordo vanno a convergere così i dati della critica interna, come quelli della critica storica. E l'ho voluta chiamare ipotesi per non peccare di presunzione; ma ai miei occhi essa ha valore e fermezza di tesi. Ora mi resta di ricercare le origini storiche, l'indole e la rispettiva estensione dei due scritti, la cui riunione forma il testo del codice costantinopolitano.

§ 4. — *Le origini storiche del manuale catechetico.*

Stabilita nel precedente paragrafo la distinzione originaria delle due parti che attualmente compongono il testo del mss. di Costantinopoli, alla critica delle fonti spetta l'arduo compito di gettare, se è possibile, un raggio di luce sulle origini storiche dei due documenti e scrutando quelle pagine ormai mute per noi intorno al tempo e al luogo della loro nascita, tentare se per avventura qualche traccia vi sia rimasta, se qualche filo conduttore si riveli che basti a riportarci fino alla loro genesi ¹.

Per ricercare le origini storiche del manuale catechetico, formante la prima parte della *Didachè*, io parto dallo studio dei suoi caratteri intrinseci. Senza ripetere qui quanto già ho ampiamente esposto più sopra, noterò, ricapitolando, che la presenza nel manuale catechetico di ebraismi crudi, l'aramaismo spiccato dello stile e il parallelismo, spesso di una struttura perfetta, rendono legittima la conclusione, o, se si vuole essere scrupolosi, l'ipotesi che la prima parte della *Didachè* sia di origine ebraica.

Il problema, arrivati a questo punto, può però ricevere due soluzioni diverse. Perchè i fatti raccolti coll'analisi testuale

¹ Per spirito di lealtà debbo fare una dichiarazione. Tra gli argomenti avanzati contro la ciprianeità dell'omelia *De aleatoribus*, aveva presentato anche la mancanza di essa nel catalogo delle opere di S. Cipriano del 359 edito dal Mommsen. Recentemente però Wölflin e K. Weyman hanno fatto osservare che il documento non può avere un'autorità decisiva e irrefragabile nelle questioni di autenticità così per le dimenticanze (tralascia per es. lo scritto autentico *Quod idola dii non sunt*) come per gli errori (contiene il *De laude martyrii*). Il Catalogo perciò senza un buon controllo non vale nè per quel che dice nè per quel che non dice.—Wölflin *Archiv. für lateinische Lexikographie und Grammatik* VIII Jahrg. H. I, 1892, Cypr. *De spectaculis*, pag. 3-4. K. Weyman *Ueber die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae* in *Histor. Jahrbuch*, 1892, pag. 738.

possono benissimo spiegarsi sia nell'ipotesi che autore del nostro scritto sia stato un giudeo-cristiano, un fedele cioè uscito dal giudaismo, sia in quella che lo scritto prima di circolare fra i primitivi cristiani, abbia appartenuto alla letteratura ebraica palestinese o ellenista. Non potendosi nulla decidere a priori, lo studio del documento e quello dei testi affini potrà solo farci scegliere fra le due diverse ipotesi.

Premetto alcune particolarità che nel manuale catechetico rivelano tracce di concezioni ebraiche ed altre che suonano allusione a circostanze storiche degli ultimi tempi della teocrazia. Fra le prime è da porre la frase *μνησθήση νυκτός και ήμέρας* (IV, 1) abituale agli scrittori ebrei o ebreo-ellenisti del N. T.¹, mentre le Costituzioni apostoliche uscite da un ambiente ove non solo si scriveva, ma anche si pensava greco hanno regolarmente mutato la frase in *μνησθήση ήμέρας και νυκτός* (VII, 9, 1). Di ebraismo sa pure la raccomandazione: *ἀλλά και περι τούτο δέ ειρηται · ιδρωσάτω ή έλεημοσύνη σου εις τās χειράς σου μέχρις αν γνως τι διδως*. Forse con ragione ha notato il Chiappelli che è troppo vedervi col Sabatier il carattere del giudeo prudente ed utilitario. Ma e la forma del precetto (cfr. Eccli. XII, 1) e la omissione sua nelle Costituzioni apostoliche e la citazione di una scrittura apocrifia o meglio di una tradizione scritturale concorrono a renderne probabilissima l'origine giudaica. È vero che la frase si trova nel comma I, 3-II, 1 estraneo alla redazione originale del manuale, ma io credo col Taylor che il passo nel testo primitivo appartenesse al c. IV che tratta dell' elemosina; donde poi il redattore del testo costantinopolitano lo trasportò alla fine del c. I.

Fra le seconde è da notare il comma: *ού διψυχήσεις πρότερον εσται ή ού* (IV, 4). La frase ai traduttori moderni è apparsa ed è realmente oscura² ed apparì tale anche agli antichi parafrasti della Didachè (Can. apost. XIII, 2 e Const. Ap. VII, 11, 1), i quali ne specificarono il senso premettendovi *έν προσευχῇ σου*. Ma

¹ Gen. VIII, 22; Is. XXXIV, 10; Dan. III, 71; Luc. II, 37; Act. XX, 31, XXXVI, 7; 2 Cor. XI, 25; 1 Thess. II, 9, III, 10; 1 Tim. V, 5 etc.

² Harnack traduce: Zweifel nicht, ob Gottes Gericht kommen wird oder nicht. (op. c. p. 99) sembrandogli dal contesto doversi riportare la frase al giudizio divino. In generale gli altri traducono letteralmente. Funk: non ambiges utrum futurum sit necne (p. 15). Schaff: Thou shalt not be doubleminded (doubtful in thy mind) whether it shall be or not (p. 175).

l'accordarsi del Ps. Barnaba (XIX, 5) col ms. di Costantinopoli rende certa la lezione primitiva quale sta in quest'ultimo. Ora riponendo le origini del manuale catechetico in un ambiente ebraico precedente di poco alla venuta del cristianesimo, la frase diventa chiara e riceve una spiegazione adeguata, l'unica, credo, possibile. Nell'antica teologia ebraica al secolo presente si contrapponeva il secolo futuro o l'eternità¹, la vita futura in cui dopo la venuta del Messia e la risurrezione dei corpi, Dio avrebbe preparato una mensa perenne, a cui assisi i giusti avrebbero ricevuto il doppio delle loro opere buone coronati e circumfusi della gloria di Yahweh². Ma quest'insieme di visioni e d'ideali, in cui i desiderii messianici e le speranze apocalittiche si esaltavano qualche volta fino ad arrivare come nel libro di Enoch al più strano chiliasmo, non erano accolte da tutta la nazione ebraica al I sec. di C. Una parte di essa e certo non la minima per cultura e per influenza sociale, i sadducei, negavano, disperati per tanta rovina della fortuna nazionale, i destini messianici del popolo e la parte sua nel secolo futuro, a cui invece e per la stessa ragione attingeva il fariseo l'energia necessaria per conservarsi ed aspettare³. Ora mi sembra che il testo della Didaché che in questo momento ci occupa, posto accanto a questo fatto storico, ne riceva luce pienissima; scritto prima o dopo il 70 è un'esortazione al lettore di non dubitare del secolo futuro e della parte che nel disegno divino doveva avere Israele, e di non ingolfarsi in discussioni inutili ed aride che hanno per effetto di raffreddare nel cuore la speranza e di gettare nella mente i semi di un dubbio funesto.

¹ Midrash Tehillin, f. 45, 4.

² In mundo futuro, dixit Deus, mensam ingentem vobis sternam quod gentiles videbunt et pudefient (Schöttgen H. h. ad Mat. VIII, 10-2). In futuro saeculo sedent iusti et capitibus ipsorum incumbunt coronae et fruuntur splendore divinitatis. Bera-khoth f. 17. Si dederit quispiam omnes opes domus suae ut comparet sibi sapientiam in captivitate ego reddam illi duplum in saeculo futuro. Targum ad Cant. VIII, 7.

³ Tous les anciens problèmes se posaient (al tempo di N. S.) plus difficiles et plus impérieux que jamais. La question de la direction de Dieu dans la marche des événements de ce monde demandait à être résolue. Elle se confondait avec celle de la venue du Messie. Les Saducéens perdaient courage dans l'adversité et disaient: nous sommes perdus, ce n'est plus qu'une question de temps, et ils s'arrangeaient pour en prendre leur parti. Les Phariséens disaient: Dieu nous sauvera certainement. E. Stapfer La Palestine au temps de J. C., 4 éd. Paris 1887, p. 303. Sadducaei negant dicuntque, deficit nubes atque abit, sic descendens in sepulchrum non redit Tanchum, f. 3.

L'altro testo in cui forse si può ritrovare un'allusione a circostanze storiche dell'ultimo secolo del giudaismo è la proibizione: $\mu\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\ \dots\ \zeta\eta\lambda\omega\tau\eta\varsigma$ (III, 2). Si ha qui, mi pare, un accenno al partito degli zeloti, la fazione meno avanzata di fronte a quella dei sicari o, come sono stati ottimamente chiamati, i girondini della rivoluzione giudaica. Ma prima di essere un partito politico, il che avvenne sotto il procuratore Cumano, gli zeloti avevano formato una specie di polizia religiosa che vegliava all'esecuzione religiosa della legge, attribuendosi il diritto di castigare i delinquenti¹. Com'è naturale, non godevano fama di dolci e di umani e soprattutto loro si faceva carico di spargere troppo facilmente il sangue dei ribelli alla Legge. Un tale partito doveva essere sommamente antipatico ai giudeo-ellenisti, a cui per il frequente contatto col mondo greco e romano, l'esclusivismo e l'intolleranza palestinese erano affatto ignoti. La raccomandazione perciò in uno scritto giudeo-ellenista, come sarebbe la Didachè, di non seguir l'uso e le aspirazioni di quegli esaltati è pienamente giustificata. Tuttavia riconosco anch'io che quest'ultimo ravvicinamento poggia su di una base un po' debole.

Ciò premesso i due punti cardinali sui quali si appoggerà lo svolgimento della mia tesi sono *a)* la mancanza nel manuale catechetico di qualunque tratto specificatamente cristiano e *b)* le analogie e le affinità qualche volta strettissime di esso con scritti di incontestata origine giudeo-alessandrina.

Il primo fatto adunque, di cui si deve tener conto, è che la redazione *originaria* del manuale catechetico non conteneva nulla di *specificatamente cristiano*. E non senza un perchè dico « *di specificatamente cristiano* ». Poichè è vero che tutto lo scritto è cristiano, ma a quel modo con cui è cristiano il decalogo mosaico e tutta quella parte della legge ebraica che, non essendo venuto

¹ Gli zeloti cominciarono ad apparire sotto il regno di Erode. Simone il cananeo o lo zelota, secondo i recenti commentatori, avrebbe appartenuto a quella polizia religiosa, il cui unico difetto era l'eccesso di zelo. È notevole infatti che il nome Cananeo (Mt. X, 4; Mc. III, 18; Luc. VI, 15 e Act. I, 13 ha Zelotes) il quale non si può derivare come facevano gli antichi da Cana perchè sarebbe in tal caso canaeus, è identico al termine *qannaim* con cui erano designati in Palestina gli zeloti e di cui il greco $\zeta\eta\lambda\omega\tau\eta\varsigma$ è la traduzione esatta derivando quello dal verbo aramaico *qawin* (ebr. *qana*) zelare. Cfr. Fillion Comm. sur l'Ev. de S. Matt. Paris 1890, pag. 193. Derenbourg Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le Talmud, Paris 1867, p. 238, n. 3.

il Cristo a scioglierla ma a compierla, entrò nella morale cristiana.

Certo nel testo edito da Bryennios le tracce specificatamente cristiane sono o sembrano essere numerose. Il Funk prima nella *Tübinger theologische Quartalschrift*¹, poi nella sua diligente edizione della *Didachê*² ne ha raccolto il maggior numero possibile e la critica fatta a lui varrà, credo, abbondantemente anche per gli altri. Passo celeremente sopra un gruppo di indizi (II, 6; III, 1-2; V, 1-2) su cui egli stesso non pare insista gran che, se si è contentato di accennarli di volo. Tutto infatti si riduce a incontri casuali della *Didachê* con qualche scrittore del N. T. nell'uso di qualche parola. E che valore abbiano queste che il Funk chiama *originis christianae indicia* lo giudichi il lettore da un esempio, e si noti che scelgo il più solido³ dei tre riscontri notati.

Did. III, 2.

Gal. V, 19-20.

<p>μη γίνου ὀργίλος, ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον, μηδὲ ζηλωτῆς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικὸς.</p>	<p>φανερὰ δὲ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἀτινά ἐστιν πρῖχία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἐχθραὶ, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, φόνοι.</p>
--	---

Quando poi il Funk a proposito di altri due testi della *Didachê* (II, 7 e IV, 10) giudica « ea certe doctrinam evangelicam neque vero iudaicam sapiunt », conclude assai leggermente, perchè i testi parlano in modo chiaro contro di lui. Perocchè la partizione contenuta in II, 7 « οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον ἀλλὰ οὗς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὗς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου » risponde benissimo al parzialismo ebraico espresso per es. nella legge del Talmud, che permette a un giudeo di togliere in giorno di sabbato le macerie cadute addosso a un altro giudeo e glie lo vieta se si tratta di un pagano⁴; ma non all'universalismo cristiano insegnato per es. nella parabola del Samaritano. È note-

¹ 1887, p. 281-9; cfr. Hilgenfeld *Zts. f. wiss. Theol.* 1887, p. 118.

² P. XXIX-XXXI.

³ A giudizio anche del Funk il quale osserva per questo, il che non fa per gli altri: ut concludere liceat auctorem haec scribentem illum s. Scripturae locum in mente habuisse (!?) p. 12.

⁴ Tr. Soma I, 7.

vole anche che le Costituzioni apostoliche hanno rimaneggiato quel passo togliendone l'ultimo inciso: οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον· Ἐλεγμῶ ἔλεγξεις τὸν ἀδελφόν σου καὶ οὐ λήψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν· καὶ ἔλεγε σοφόν, καὶ ἀγαπήσει σε (VII, 5. 2). Quanto al secondo testo (IV, 10), le due idee ivi contenute, cioè la misericordia pei servi per dovere verso Dio che è signore ugualmente dei padroni e dei servi e presso il quale non v'è accettazione di persone, sono così frequenti nella letteratura morale ebraica che non possono certo presentarsi quale segno *esclusivo* di origine cristiana¹.

Restano però due argomenti, i quali hanno certo un maggior peso che non i precedenti. Il fatto anzitutto che nel principio della Didachè il precetto dell'amor di Dio e del prossimo sono riuniti come è nel N. T., mentre l' A. T. li dà distinti e disuniti, aggiunta poi la regola aurea *ita expressam*, secondo il Funk, *ut ipsam quoque e Novo Testamento deprompsisse (auctor) putandus sit* (p. XXX). La forza dell'argomento è più apparente che reale. La pronta risposta del legisperito a Gesù (Luc. X, 27) basterebbe, in mancanza d'altro, a provare come i giudei avessero già congiunto quei due precetti fondamentali della vita morale. La regola poi di non fare agli altri quel che non si vuole fatto a sè, riviene spesso così nella letteratura giudeo-palestinense come nella giudeo-ellenista. Eusebio ci ha conservato un testo di Filone contenuto nel libro, ora perduto, sull'Esodo: ἄ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιῆν αὐτόν². Il Talmud racconta che un pagano venne una volta a Shammai, promettendo di farsi proselita a condizione che potesse insegnargli tutta la legge mentre esso stava su un piede. Shammai lo mandò via; ma il pagano avendo proposto la stessa que-

¹ Cfr. Eccli. VII, 22-3; XXXIII, 30-1; Deut. X, 17; Sap. VI, 8 etc. — Egualmente deboli sono altri due argomenti proposti dal Funk e che pongo qui in nota per non tediar troppo il lettore con una critica d'analisi. Il Funk contrappone il Ps. Focilide scrittore giudeo-ellenista il quale comincia la sua istruzione coi precetti del decalogo all'autore della Didachè ove a base della vita morale è posto l'amor di Dio e del prossimo. Ma avendo le due opere intento diverso e diversi lettori, il raffronto non mi sembra che regga. Del resto dalla risposta del legisperito in S. Luca (X, 27) è facile vedere che i giudei di Palestina pensavano come l'autore della Didachè. L'illustre critico tedesco, di cui duole fare qui una specie di processo in regola, trova certa la dipendenza della Didachè II, 3 da Matth. XIX, 18 perchè ambedue ricordando il nono comandamento οὐ ψευδομαρτυρήσεις (Ex. XX, 16; Deut. V, 20) tralasciano le parole κατὰ τὸν πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. Se a questo solo si riducono gli indizi cristiani nel manuale, la tesi difesa dal Funk non farà certo gran passi.

² Praep. ev. VIII, 7. Cfr. Ps. Clem. Recogn. VIII, 58.

stione a Ifillel, questi prontamente rispose: « Ciò che a te è odioso, non devi farlo al tuo vicino. Questa è tutta la legge; il resto è commentario »¹. Anzi, contro quanto afferma il Funk, la forma della regola nella Didachê si ricongiunge alla letteratura ebraica anzichè ai vangeli. Perchè mentre in questi il precetto è posto in forma positiva: fa agli altri quel che vuoi sia fatto a te,² nella Didaehê il precetto è negativo, come avviene costantemente nei documenti ebraici (Tobia, Filone, il Talmud e lo scritto ebionita delle Ricognizioni)³.

Ma il punto principale della discussione versa intorno al comma I, 3-II, I, e alla frase III, 7 ἐπει οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν, derivazioni certe ed indiscutibili del sermone della montagna; cosicchè se i due testi appartenessero alla redazione originaria, il problema dovrebbe esser risolto in favore della origine giudeo-cristiana dello scritto. Ma la condizione non si verifica. Perchè il comma maggiore manca nei testi più antichi che ci abbiano conservato tutta o parte della Didachê; e ciò non solo nel Ps. Barnaba che qui non sarebbe di grande autorità per il modo strano e irregolare con cui usa del nostro testo, ma anche nei Canonî degli apostoli che sono una trascrizione e nel frammento latino che è una versione del manuale catechetico⁴. Onde è legittimo conchiudere che il comma fu aggiunto al testo primitivo dal redattore cristiano, il quale compilò la redazione propria del

¹ Bab. Tal. tr. Shabbath. f. 31a. in Taylor. The Teaching of the Twelve Apostles with illustrations from the Talmud Cambridge 1886, p. 9. Cfr. Tob. IV, 15: ὁ μισεῖς μηδὲν ποιήσεις.

² Mt. VII, 12; Luc. VI, 31.

³ Derivato da una fonte anche più strettamente ebionita, le Omelie. Il tentativo di Bigg di ricondurle a « an Arian christian of syriac nationality who fancied that he found in Ebionitism a solution of the great problem » non ha fondamento solido. C. Bigg The Clementine Homilies in Studia bibl. et eccl. Oxford II, 1890, p. 192.

⁴ Ho già escluso nel mio primo articolo che Erma (Mand. II, 4-5) usi la Didachê (IV, 7; I, 5). Mantengo la mia esclusione e agli argomenti già addotti aggiungerò essere strano che un autore componga per così dire a mosaico andando a cercare qua e là in un altro scritto testi e frammenti di testi, tenuissimi spesso, come nell' ipotesi avrebbe fatto Erma. È avvenuto agli editori della Didachê quel che suole avvenire a chi imprende lo studio speciale di un testo; fissatosi in questo finisce per trovarne la traccia un po' dappertutto. La piccola lezione che J. Reville (Rev. de l'hist. des Rel. t. XXVI, 1892, p. 218) ha dato al Dr. F. H. Chase autore di uno studio peraltro importante sulla preghiera domenicale nell' antica Chiesa (The Lord's Prayer in the early Church — Texts and Studies I, 3, 1892) anche se non meritata di fatto, era però necessaria a darsi per l' istruzione degli uni e l' edificazione degli altri.

ms. di Costantinopoli e usata nelle Costituzioni apostoliche. Le ragioni intrinseche confermano i dati della critica storica. Il comma anzitutto spezza l'unità del testo. Questo, come sta nei Canoni degli apostoli e nel frammento latino, ha uno svolgimento organico e chiaro. Dopo i due precetti fondamentali dell'amor di Dio e del prossimo viene la regola: non fare ad altri ciò che non vuoi fatto a te. Quindi dopo le parole « interpretatio autem horum verborum haec est » la serie dei precetti negativi, come spiegazione e commento di ciò che non si deve fare ad altri perchè non si vuole fatto a sè. Introdotto però il comma, il testo diventa oscuro e imbrogliato. Dopo la frase introduttiva ai precetti negativi segue invece un centone di frasi evangeliche sull'amor del prossimo, e prima di quelli la glossa: δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδασκαλίας (c. II, 1). Che cosa è questo secondo mandato? Certo lo svolgimento del secondo dei due grandi comandamenti con cui comincia la dottrina, cioè dell'amore del prossimo. Ma allora quanto è contenuto nel c. I dovrebbe essere lo svolgimento del primo mandato sull'amor di Dio, il che non è¹; col che si fa evidente che non solo il comma è un'aggiunta estranea al testo originario, ma che l'interpolatore ha lavorato molto male lasciando sussistere le prove della confusione introdotta nel testo colla sua aggiunta. Di più il Taylor ha osservato con ragione che il comma presenta per lo più una prolissità di stile che non si rincontra altrove nei primi sei capi²; e aggiungerò che il sistema di unire insieme numerosi testi evangelici non si ritrova mai più nella Didachè, come è notevole anche il nessun ordine logico tra i vari precetti o consigli accozzati insieme nel comma. Più difficile potrà sembrare una decisione definitiva intorno al secondo testo (III, 7); perchè se manca nel Ps. Barnaba, è però portato dai Canoni degli apostoli. Ma io credo che il testo originario avesse semplicemente come ha Harnack nel suo tentativo di restituzione delle due vie giudaiche: ἴσθι δὲ πρᾶύς. Era però naturale per ogni scrittore cristiano esser portato nel trascrivere quella frase ad

¹ Il dire col Funk che quelle parole *denotant potius aliam explicationem mandatorum principalium* (p. XXVIII) mi pare, salvo il rispetto che devo come scolaro a un maestro, un ripiego per sfuggire all'evidenza del fatto.

² These clauses are for the most part comparatively diffuse in style and on that account also read like later additions to the original document, op. c. p. 31.

Al contrario fra il manuale catechetico e la letteratura ebraica così palestinese come ellenista ¹ corrono affinità e relazioni strette e in qualche caso anche singolari.

I rapporti e le affinità fra il manuale catechetico e il Talmud, la principale benchè non la più antica delle produzioni della letteratura palestinese, sono state messe principalmente in luce in una delle due letture fatte a tale intento dal Taylor. Certo non tutto il materiale raccolto dal critico inglese è di buona lega; e vi hanno nel suo libro dei rapporti che non dicono nulla e delle affinità che si risolvono in semplici incontri casuali o in un concetto volgare e comune. Ma resta sempre un fondo di analogie dottrinali che rendono legittima la definizione del manuale catechetico in Taylor « a sort of Church Catechism intensely jewish » (p. 6) — Ne abbiamo già veduta una a proposito di Did. I. 2. — Tra le molte che ne presenta il Taylor ne sceglierò due o tre delle principali. La distinzione di due vie, non infrequente nella letteratura ebraica canonica ², ritorna spesso nel Talmud sotto la figura della via che conduce al paradiso e della via che conduce all' inferno. Nel Pirkê Aboth (c. II) R. Iohannan ben Zaqqa che « ricevette la tradizione da Hillel e da Shammai » domanda ai suoi discepoli qual è *la buona via* che un uomo deve percorrere. E avendo i suoi cinque discepoli diversamente risposto, il maestro approvò la risposta di R. Lazar « un buon cuore ». E parimenti approvò la risposta di lui che alla domanda quale fosse *la cattiva via* che un uomo doveva fuggire aveva detto « un cattivo cuore ». Taylor nota con ragione che anche nella Didachè la via della vita sono le buone operazioni e quella della morte le cattive operazioni del cuore (p. 44-5). Tra gli incontri poi del Talmud colla Didachè il più caratteristico è quello della frase « tienti lontano dal male e da tutto ciò che è simile » che si ritrova letteralmente nella raccolta babilonese delle tradizioni giudaiche ³.

¹ Dei rapporti strettissimi della D. nella parte catechetica colla letteratura morale canonica degli Ebrei non credo dovermi occupare; rimando chi ne voglia contezza alle note delle edizioni di Funk e di Schaff. Il libro in cui gli incontri dottrinali e qualche volta anche letterali sono più numerosi è l' Ecclesiastico. (Cfr. per es. Did. I, 6; Eccli. XII, 1 etc.). Vengono poi i Proverbi (Cfr. D. IV, 7; Pr. III, 28 etc.), la Sapienza e spesso anche la Thorah, in particolar modo il Levitico e il Deuteronomio.

² Deut. XXXIX, 19; Jer. XI, 8; Prov. XII, 28; cfr. Mt. VII, 13-4.

³ Did. III, 1 — Tal. bab. tr. Chullin f. 44b; Taylor p. 24.

Gli altri scritti di origine giudeo-palestinense che hanno col manuale catechetico una marcata affinità sono il *Libro dei Giubilei* ¹ e i così detti *Testamenti dei dodici Patriarchi* ².

Il libro dei Giubilei o piccola Genesi ebbe un tempo grandissima diffusione nella chiesa latina, come ne fa fede l'antica versione latina del sec. IV-V ritrovata frammentaria dal Ceriani in un ms. dell'Ambrosiana, e nella greca dove l'uso della versione, fatta pare al sec. III, si ritrova negli scrittori bizantini fino al sec. XII. L'originale fu certamente aramaico, ma non ce ne avanza ora integra che la versione etiopica ritrovata da Dillmann e fatta sopra un testo greco. Il libro appartiene così alla letteratura palestinense ³ ed escluso che sia uno scritto pieno di tendenza antifarisaica, come volle Jellinek, o samaritano secondo Beer, il libro per Dillmann, Ronsch, Schurer ecc. deve esser ricondotto a un fariseo, il quale scriveva prima della distruzione del tempio e probabilmente sulla fine del I sec. a. C. o sul principio del I d. C. ⁴.

Le affinità tra l'antica scrittura palestinense e il manuale catechetico furono additate per la prima volta e discusse da B. B. Warfield ⁵. Ignaro della lingua etiopica e non avendo potuto ritrovare la traduzione tedesca edita da Dillmann, ho dovuto contentarmi di ciò che altri han detto a questo proposito. I rapporti sono però strettissimi, a giudicarne almeno dall'asserzione del Funk che il libro dei Giubilei ha col manuale catechetico ancora maggior affinità che non il Ps. Focilide; il quale, come vedremo, dei testi di origine ebraica è quello che presenta più evidenti analogie. Noè (giubileo XXVIII) parlando ai suoi nepoti li esorta a

¹ Kufalè sive Liber Jubilaeorum aethiopice ed. Dillmann Kiel 1859 (vers. ted. di Dillmann in Ewald's Jahrb. d. bibl. Wiss. t. II (1850) e t. III (1851); frammenti di vers. latina in Ceriani Mon. s. et. pr. t. V f. 1 (1861); edizione completa Ronsch Das Buch der Jubilaen oder die Kleine Genesis, Leipzig 1874.

² Prima ed. Grabe Spic. Patr. (1698) ripetuta da Fabricius (Cod. ps. V. T. v. I), Gallandi (Bibl. vet. PP. v. I) e da Migne (P. G. II) ed. di Sinker sui mss. di Cambridge e di Oxford: Testamenta XII Patriarch. Cambridge 1869; cfr. id. Test. XII Patr. Appendix containing a collation of the Roman and Patmos mss. and bibliographical notes Cambridge 1879.

³ Frankel a torto ne fa autore un giudeo ellenista dell'Egitto.

⁴ Cf. E. Schürer. The jewish people on the times of I. C. (tr. ingl.) v. III, p. 137-9.

⁵ Journal of the Society of Bibl. Litter. and Exeges. Boston 1886. Notes on the Didache: II. The Book of Jubilees and the D. p. 91-98.

camminare nella via della giustizia, ricordando loro quali sono le opere che a ciò si devono fare con una serie di precetti che per il tenore e l'ordine sono quasi quelli del nostro manuale, e li ammonisce poi a fuggire la via della perdizione e le opere che da quella provengono. Da questa rapida analisi ognuno potrà capire che la materia morale contenuta nella prima parte della Didachè si ritrova tutta e coll'ordine suo sostanziale nel Libro dei Giubilei.

Il testo che va sotto il nome di Testamenti dei XII Patriarchi, usitatissimo nella Chiesa non solo nell'evo antico ove lo troviamo citato fin dal sec. III e forse usato nel II, ma anche al Medio Evo, perchè ne abbiamo versioni in tutte le lingue moderne fino in olandese e in boemo, appartiene come il Kufâlè alla letteratura palestinese. Mentre però questo è una collezione di frammenti haggadici, quello appartiene alla classe numerosa degli scritti pseudoprotetici, benchè non vi manchino anche elementi haggadici. Le origini del libro sono state materia di lunga discussione. Ogni testamento si compone di tre parti, di una storia della vita di ciascun patriarca, di esortazioni ai suoi discendenti e di predizioni riguardanti il futuro della sua razza. Ora mentre l'intonazione generale del libro è certamente e intensamente ebraica¹, altrove invece e quasi esclusivamente nella terza parte, vi sono frasi che solo un cristiano poteva scrivere, come ἕως οὗ ὁ ὑψιστος ἐπισκέψεται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἔλθων ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων (Asher 7). L'opinione di Grabe, primo editore del libro, che vi vide un testo ebraico primitivo rimaneggiato da un cristiano di setta patripassiana, abbandonata per lungo tempo dai critici che preferivano trovarvi l'opera di un giudeo-cristiano o anche di un etnico-cristiano, oggi è stata da Schnapp e da Schürer dimostrata l'unica che scioglia bene e compiutamente i fatti². Quanto all'età dello scritto nulla si può affermare con certezza; certo vi è accennata la distruzione del tempio (Levi 15, Dan. 5), ma si è incerti se questi

¹ Cfr. per es. Judah. 21 ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε Κύριος τὴν βασιλείαν, καὶ κείνου (Levi) τὴν ἱερατείαν καὶ ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ.

² Schnapp Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht Halle 1884; Schürer l. c. p. 118-22; l'unico punto ancora discutibile è se il testo primitivo prima del rimaneggiamento cristiano abbia subito come pensa Schnapp delle interpolazioni giudaiche.

passi siano dell'opera originale o non invece dell'interpolatore cristiano.

Le relazioni testuali che corrono fra la Didachè e il libro dei Testamenti sono da me poste in nota per non ingombrare inutilmente il testo ¹. Certo io non voglio dar loro un peso maggiore di quello che esse hanno in realtà. Ma se questi incontri sono evidentemente insufficienti a provare un nesso genetico o di dipendenza fra i due testi, però rilevando fra l'autore della Didachè e lo scrittore dei Testamenti un fondo di idee speciali comuni, e singolari analogie nel modo di concepire e di giudicare, dimostrano come l'una e l'altra opera siano uscite da un ambiente storico e letterario identico o almeno di poco dissimile.

Ma ancor più strette sono le relazioni fra il manuale catechetico e la letteratura ebreo-ellenista in due delle principali sue opere, gli oracoli sibillini e il carme del Pseudo-Focilide.

Il problema che avvolgeva le origini della raccolta eterogenea e frammentaria ² o meglio come ha recentemente posto in piena luce lo Rzach, delle due collezioni che riunite o confuse formano il testo attuale, si può oggi nelle sue linee generali dire completamente risolto, benchè molto resta ancora a fare intorno a varie questioni secondarie. Ciò che importa precisare è l'origine dal punto di vista religioso dei libri che hanno relazione colla Didachè. Degli otto libri che compongono la collezione più antica, il III (v. 97-807 c. 170-160 a. C., v. 1-96 c. 40-30 a. C.) il IV (c. 79-80 d. C.) il V, (raccolta frammentaria nella maggior parte del I e II sec. d. C.) sono di origine giudeo-ellenista quasi sempre alessandrina, però con interpolazioni cristiane. L'unica parte che secondo Bleek apparterrebbe a un giudeo dell'Asia Minore è l. V, 289-332. L'opinione di Bleek non ha del resto trovati molti seguaci. Sono di origine

¹ Did. I, 1 - Test. X, 1; D. II, 3 - T. VI, 8; D. III, 3 - T. V, 7; D. III, 4 - T. IV, 19; D. IV, 6 - T. VI, 8; D. IV, 7 - T. VI, 8. Come saggio riferisco il primo di questi incontri:

Did.	Test. XII Patr.
I. 1. ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου.	X. 1. (P. G. II, 1120) ὁὖο ὁδοὺς ἔσωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς ἀνθρώπων — ὁὖο διαβούλια καὶ ὁὖο πράξεις ὁδοὶ ὁὖο καλοῦ — καὶ κακοῦ.

² Lo Schürer la chiama con ragione a chaotic Wilderness (op. c. p. 276). Un ordine relativo è stato introdotto da A. Rzach Χρησμοὶ σιβυλλιακοί. Vindob. 1891, p. VI.

cristiana la fine del l. II e i l. VI-VIII, però con delle parti giudaiche. Sul primo i critici non sono d'accordo. Mentre alcuni lo riguardano come un'opera interamente cristiana, Friedlieb lo divide in due parti, la prima delle quali fino al v. 323 sarebbe di un giudeo, l'altra di un giudeo-cristiano, il tutto della fine del sec. II ¹.

La relazioni tra la Didachè e i libri sibillini furono studiate da J. Rendel Harris ²; ma molte di esse appartengono alle parti cristiane della raccolta e al rituale liturgico o seconda parte della Didachè; ne restano però non poche, da cui è lecito inferire, come per il caso dei Testamenti, che i due testi provengano da un ambiente religioso in cui le aspirazioni e le concezioni morali erano le stesse. E le principali rassomiglianze si ritrovano nel l. III, l'opera più antica e più spiccatamente giudeo-alessandrina fra quelle che compongono la raccolta ³.

Sono arrivato così al testo che col manuale catechetico fra tutti quelli che abbiamo esaminato presenta la relazione più stretta e più singolare. Certo se è esagerato dire col Warfield e con l'Harris che il carne del Ps. Focilide è la Didachè in forma metrica, è però evidente che le dottrine morali del manuale hanno col carne giudeo-alessandrino quella conformità che si può e si deve ritrovare in opere uscite da autori appartenenti a una medesima fede religiosa e in cui identico o affatto simile è l'intento etico voluto ⁴. Sulle origini del carne pseudo-focilideo poco ho da dire. Il Bernays che se ne occupò a lungo lo attribuì a un giudeo-alessandrino che scrisse nel periodo compreso tra il 150 a. C. e il 150 d. C. ⁵. Le sue conclusioni sono state confermate da coloro che si sono occupati dopo di lui dello scritto, Goram,

¹ Die Sibyllin. Weissag. Leipzig 1852, p. XV-XVI. L'età dei l. I-II è invece per Bleek la metà del s. V. e per Ewald la fine del s. III. - Th. Bergk Poetae Iyr. gr. v. II, ed. 4. (1882) p. 76.

² The Teaching of the Apostles and the Sibylline Books. Cambridge 1885.

³ Did. I, 1 - Sib. VI, 9 (VIII, 399); D. I, 6 - S. II, 79; D. II, 2-6 - S. III, 36-40; etc. le grandi rassomiglianze tra D. I-IV e S. II, 56-148 sono spiegate dal fatto, che l'autore del libro sibillino ha inserito a quel luogo il carne del Ps. Focilide.

⁴ V. per la lunga lista degli incontri tra il Ps. Focilide e la Didachè, Funk, op. c. p. XIX-XXI.

⁵ Jacob Bernays Gesammelte Abhandlungen herausgegeben von H. Usener I. B. Berlin 1885. Ueber das Phokylideische Gedicht (Breslau 1856), p. 192-261; cfr. soprattutto per l'età del libro, p. 247-54.

Schürer ecc.¹. Ciò che però meglio appoggia la nostra tesi non è soltanto l'origine religiosa del libro, ma l'intento propostosi dall'autore, il quale imitando un processo di falsificazione allora in voga nelle scuole giudeo-elleniste dell'Egitto², pose in bocca al greco poeta Focilide un manuale di morale ebraica accomodato ad uso dei pagani. Di quanto valore sia questo punto per la nostra tesi ognuno lo capisce facilmente. Si tratta di due scritti estremamente affini; l'uno è un manuale di morale composta da un giudeo-alessandrino; l'altro è pure un manuale di origine ignota, che però per molti altri capi si ricongiunge all'ebraismo. Mi pare che venga naturale da sè la conclusione che anche questo ultimo sia di origine ebraica.

Infine, e con questo la dimostrazione si compie, l'ampia messe di riscontri tra la Didachè e le opere della letteratura ebraica palestinese o ellenista si chiude col c. VI, cioè col manuale catechetico, e comincia invece insieme collo stile più grecamente puro una terminologia che ha col N. T. e soprattutto colla letteratura giovannea lo stesso grado di rapporti che i primi sei capi avevano cogli scritti di origine giudeo-alessandrina o palestinese. Infatti i rincontri che il Taylor ha trovato fra la seconda parte della Didachè e il Talmud si spiegano tutti, per quella larga parte del servizio liturgico sinagogale che fu conservato nella liturgia cristiana³. E per tutti gli altri capi, tolto il XVI di cui avrò presto da parlare, non vi ha che un unico incontro coi testi, di cui ho sopra fatto menzione e che pongo qui perchè ognuno possa giudicarne il valore.

Ps. Phoc. 153.

ἐργάζου μοχθῶν ὡς ἐξ ἰδίων
βιοτεύης.

Did. XII. 3.

εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθίσαι τεχνίτης
ὢν, ἐργάζεσθω καὶ φαγέτω.

¹ Goram Philologus XIV (1859) p. 91 sq. l'attribuisce a un discepolo di Aristobolo v. 130, a. C. - Schürer op. c. p. 313-6. - L'opinione di Harnack (Theol. Litz. 1885, p. 160) sull'origine cristiana dello scritto è insostenibile.

² Versi esprimenti la fede e la morale ebraica erano attribuiti a Omero a Orfeo e soprattutto ai tre grandi tragici e raccolti poi in antologie come il Ps. Ecateo (v. 200 a. C.); da cui in buona fede trassero le loro citazioni gli scrittori cristiani come Clem. Aless. e il Ps. Giustino *De monarchia* (princ. del sec. III) e *Cohortatio ad graecos* (dopo il 221). Schürer, op. cit. p. 294 sq. 302 seq.

³ L. Duchesne *Les origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 46-7; cfr. uno scritto molto importante del Dr. David Kaufmann *Études d'archéologie juive et chrétienne*, Paris 1887, p. 40-52.

Ricapitolando ora lo svolgimento della discussione, mi pare poter raggruppare così i caratteri stilistici e dottrinali del manualetto catechetico, su cui ho portato quanto più ho potuto severa e precisa l'analisi critica.

1) lo scritto presenta per lo stile, il parallelismo, le forme grammaticali, un colore schiettamente ed intensamente ebraico.

2) al che aggiungono forza le concezioni ebraizzanti indubitate e le probabili allusioni allo stato storico della nazione ebrea nel I secolo cristiano.

3) lo scritto nella sua forma originaria, quale possiamo ricostituire coll'esame dei testi derivati, non conteneva nulla di specificatamente ed esclusivamente cristiano.

4) il manuale ha molteplici e perciò probanti affinità con scritti di origine indubitatamente ebraica.

5) gli altri capi della Didachè al di là del VI ove comincia il rituale liturgico non presentano nessuno di questi quattro caratteri, anzi hanno caratteri esattamente e parallelamente opposti.

La conclusione sgorga da sè limpida e senza sforzo. Nel manuale catechetico di cui si compone la prima parte della Didachè noi abbiamo un'opera uscita dal seno dell'ebraismo.

Stabilita l'origine ebraica del manuale catechetico, è facile spiegarsi come sia sorto, ripensando al vasto movimento di proselitismo che il giudaismo nel I sec. a. e d. C. operò nella società pagana. Non solo la testimonianza degli antichi scrittori ma anche le recenti scoperte epigrafiche convergono a provare che l'infiltrazione del giudaismo così nei centri più popolosi del mondo antico, Roma, Atene, Damasco, Alessandria, come nelle piccole città ebbe una estensione ed una importanza che appena si può a priori sospettare¹. E che vi fosse una legislazione morale e rituale per i proseliti lo rileviamo con sicurezza dai gradi stabiliti nel proselitismo (proselita della porta e della giustizia), dagli obblighi definiti con precisione (i sette precetti noachici), e dai riti fissati pel loro ricevimento nel giudaismo, che sono antichissimi perchè si trovano già nella Mishna, cioè nella parte più antica della collezione talmudica (circoncisione, battesimo con acqua e sacrificio). L'ipotesi così di un manuale catechetico per

¹ V. Schürer, op. cit. t. II, p. 304 sq.

l'istruzione dei proseliti appare naturalissima, ed è confermata dal fatto che tra il II e il I sec. a. C. un manuale catecheticò era già stato fatto da un giudeo-alessandrino (il Ps. Focilide) per introdurre tra i pagani la conoscenza della legge e della morale ebraica.

Sull'età e sul luogo di composizione di questo manuale catecheticò dobbiamo contentarci di congetture. Che l'opera sia precristiana nessun dubbio; che appartenga al momento in cui il proselitismo raggiunse il massimo suo splendore (I sec. a. C. e la prima metà del I sec. d. C.) è quasi certo; la seconda di queste due date sarebbe da preferirsi se fossero sicure ed indiscutibili le due allusioni alle controversie sadducee e al partito degli Zeloti. Il luogo di origine è indubbiamente Alessandria e l'autore un giudeo-alessandrino. Gli stretti rapporti col Ps. Focilide e altri scritti della letteratura giudeo-ellenista d' Alessandria, e l'uso prevalente dello scritto fra i cristiani d' Egitto fino al sec. IV e V, l'ammissione del manuale nel canone nella liturgia e nell' insegnamento cristiano d' Alessandria, l'appartenere le più antiche citazioni del manuale a scrittori alessandrini rendono quasi certa quella opinione che non ha contro di sè argomento alcuno. Per il canone abbiamo Clemente Aless. e Origene che la citano come $\gamma\rho\alpha\zeta\eta$ e S. Atanasio che la connumera con altri testi canonici; per la liturgia e l' insegnamento oltre la presenza del manuale catecheticò nei Canoni degli Apostoli, che sono come le costituzioni della Chiesa egiziana al sec. III, l' attestazione di S. Atanasio che la Didachè (cioè le Due vie) serviva insieme con Esther ed alcuni libri deuterocanonici per la istruzione del catecumeno.

Resta, come questione secondaria e in gran parte ancora insolubile, la determinazione del contenuto del manuale catecheticò. Che i primi cinque capi abbiano fornito il nucleo principale del catechismo ebraico è fuor di dubbio così per i dati della critica storica come per quelli della critica testuale. Quanto al c. VI la cosa è molto dubbia. La brevità sua, la incoerenza che vi regna per cui da una esortazione alla perseveranza passiamo ad una osservazione morale espressa molto confusamente e quindi a un precetto rituale, mi sembrano traccie ancor parlanti che un taglio è stato fatto, che delle cose appartenenti al testo originale

sono state tolte ed altre aggiunte per stabilire una transizione al c. VII, col quale comincia lo scritto rituale. Ma nulla di certo possiamo stabilire, perchè ci mancano i punti di appoggio nei testi affini o derivati, il frammento latino, il Ps. Barnaba e i canoni degli Apostoli; infatti il primo termina a D. II, 6; gli altri due non vanno più in là del c. IV o V. Si può invece domandare se oltre i primi cinque capi e, probabilmente, i due primi versetti del VI, il catechismo delle due vie comprendesse qualche altra cosa. Alcuni han pensato ad un piccolo rituale per i proseliti comprendente delle preghiere e delle istruzioni sul battesimo cerimoniale usato nel giudaismo e sui precetti obligatorii per quelli. Ma è una supposizione gratuita che se non ha nulla contro, non ha anche nulla in suo favore e da cui perciò mi astengo. Probabile è invece che il c. XVI o almeno la sostanza escatologica di esso appartenesse al primitivo scritto delle Due Vie. Già il Chiappelli aveva giustamente notato come esso si colleghi direttamente coi primi cinque o sei capi (tolto il v. 2 del c. VI che per l'indole e la forma appartiene al rituale). Perchè descritte le Due Vie è naturale l'indicare ove esse conducono, il che si fa nel c. XVI. Si aggiunga anche che tra VI, 2 e XVI, 1 non vi ha distacco ma passaggio semplice e senza sforzo. Di più il c. XV termina con una clausola che ha tutta l'aria di esser definitiva¹; e non mancano argomenti per ricongiungere il c. XVI ai primi cinque. Perchè per esso tornano a verificarsi tutti quei fenomeni critici propri ai primi cinque capi componenti il manuale delle Due Vie. È conosciuto anzitutto dal Ps. Barnaba e questo è posto fuor di dubbio dal seguente raffronto.

Ps. Barn. IV. 9.

διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν.

Did. XVI. 2-3.

οὐ γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε· Ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις κτλ.

¹ XV, 4. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεητησύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Lo stile risente di ebraismi, come ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ (XVI, 4), ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος (XVI), τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας (XVI, 6), l'ebraismo caratteristico per cui la voce ψυχὴ (ebr. nephesh) col pronome personale acquista un valore puramente pronominale, così ζητοῦντες τὰ ἀνύκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν (XVI, 2) ¹. Ritorna anche, fenomeno curioso, il parallelismo: p. es. XVI, 1:

οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν
καὶ οἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν

e XVI, 3:

καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους
καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος

Infine ritornano anche le analogie coi libri della letteratura ebraica, come per citare un esempio l'escatologia delle parti giudaiche dei libri sibillini e quella della Didachè ².

Per tutte queste ragioni, senza pretendere però di definire la questione, io sono fortemente inclinato a includere nel manuale catechetico anche il capo escatologico che chiude la Didachè nel testo costantinopolitano o almeno la sua sostanza principale. Chi ha pratica della letteratura estracanonica degli Ebrei degli ultimi tempi sa quale importantissima parte tenessero nella vita intellettuale giudaica i sogni chiliastici e le concezioni parusiache, donde uscirono le sfrenate apocalissi che ci sono state conservate sotto il nome di Baruch e di Enoch. Colui comprenderà facilmente, come in un catechismo di origine ebraica l'escatologia dovesse certamente avere il suo posto.

§. 5. *L'età e la patria del rituale liturgico.*

Che nel manuale liturgico, che forma la seconda parte della Didachè, si abbia un'opera originariamente cristiana non può nemmeno essere oggetto di discussione. La mancanza di tutti quegli argomenti od indizi che ci facevano travedere nella prima parte un'antecedente composizione ebraica e la presenza invece di

¹ V. D. Schilling, De hebraismis N. T. p. 107, 88, 121, 101.

² Sib. III, 86-7 - D. XVI, 5; S. II, 167-8 - D. XVI, 4; etc.

argomenti e indizi contrari, di cui avrò poi agio di notare i principali, tolgono ogni dubbio che fra le due parti del testo costantinopolitano abbiano potuto correre all'origine dei rapporti genetici. Cosicché se, come pensano alcuni, e ripeto, senza alcuna base positiva ma non con un' assoluta impossibilità, fra il manuale catechetico delle Due Vie e il capo escatologico che gli faceva corona esistettero nell'antico catechismo giudeo-alessandrino delle istruzioni rituali e precettive, questa terza parte si perdette interamente quando le Due Vie passarono a circolare fra i cristiani dell'Egitto. La insufficienza loro per la istruzione del catecumeno cristiano soggetto per la parte fondamentale morale, che è la materia delle Due Vie, agli stessi obblighi che il proselita, ma di gran lunga diverso e a lui superiore nelle istruzioni ulteriori, sarebbe stata certamente la causa di questa perdita. La questione principale si riduce dunque a precisare più esattamente che sarà possibile in qual tempo e in qual luogo fu da un ignoto cristiano compilato il rituale liturgico, il più antico documento di questo genere che ci sia stato conservato.

Con nostro danno la parte più solida di ogni ricerca critica, la *external evidence* degli Inglesi, ci sfugge assolutamente. Per coloro che accettano la unità di testo della Didachè il processo per determinare l'età del documento è dal lato della critica storica relativamente assai facile. Stabilita la relazione tra la Didachè il Ps. Barnaba e il Pastore di Erma (?), si prova l' anteriorità della prima, ed essendo nota assai bene la data storica degli altri due testi si fissa il termine cronologico possibile, avanti il quale l'esistenza della Didachè è storicamente certa; il che attesa l'antichità del Ps. Barnaba non può ragionevolmente collocarsi al di là del 120 o 130. Questa via facile e piana, come ognuno vede, è chiusa per noi; perchè io ho escluso ogni rapporto fra Erma e la Didachè, e d'altra parte la conoscenza di questa nel Ps. Barnaba si limita al manuale catechetico. Cosicché solo la critica interna, la *internal evidence*, potrà condurci a determinare con qualche probabilità la data storica del rituale.

Il processo che seguirò sarà di raccogliere dall'esame del testo due diversi gruppi di indizi o di allusioni a situazioni storiche speciali e determinare col primo una data oltre la quale non si possa ragionevolmente trascorrere nel determinare l'età

del rituale, e col secondo l'estremo limite al disotto del quale l'esistenza di esso apparisca storicamente improbabile.

Da un passo del rituale apparisce, che l'agape nel momento in cui esso fu composto era come ai tempi apostolici ancora congiunta all'Eucaristia; perchè dopo avere descritto le preghiere con che principiava il sacro festino ed avere in modo indiscutibile alluso all'Eucaristia (c. IX), prima di dare la preghiera di chiusa dice *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε* (X, 1). Ora come la frase « dopo esservi saziati » non può, a meno di ricorrere a cavilli e stiracchiature, intendersi della sola Comunione¹; così concordemente i commentatori della Didachê (Funk, Schaff, Harnack etc.) spiegano il testo dell'agape congiunta ancora all'Eucaristia. Ma quand'è che quest'uso cessò di esistere nella chiesa? Certo alla metà del sec. II noi troviamo quasi universalmente stabilito l'uso contrario. Mentre l'agape si celebrava alla sera, il servizio liturgico dell'Eucaristia era stato trasportato alla mattina. Così Tertulliano per la Chiesa d'Africa, e S. Giustino per le Chiese di Siria e di Roma. Solo in Egitto l'uso antico continuava e si mantenne ancora per lungo tempo², ma il rituale liturgico non ebbe, come vedremo altrove, per sua patria l'Egitto. D'altra parte verso il 58, quando fu scritta la prima lettera ai Corinti, la stretta unione fra l'Agape e l'Eucaristia era ancora nel suo vigore. Essa si perdette adunque tra il 60 e il 150, soprattutto per gli inconvenienti, verificatisi già fin dai tempi apostolici, a cui dava luogo. Io credo però poter affermare che nella Siria e nell'Asia Minore patria del nostro documento la scissione era già avvenuta al tempo di S. Ignazio cioè verso il 110. Il vescovo di Antiochia dopo di aver detto dell'Eucaristia: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ὧ ἂν αὐτὸς ἐπιστρέψῃ* (Smyrn. VIII, 1), prosegue: *οὐκ ἐξέτι ἐστὶν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* (ib. 2). Ora se l'agape fosse stata congiunta coll'Eucaristia, sarebbe stato inutile, dopo di aver detto che sola Eucaristia valida era quella consecrata dal vescovo, aggiungere che senza il vescovo non si celebrasse l'agape³. Da Plinio infatti sappiamo che quando Tra-

¹ In S. Giovanni è detta infatti dei cinque mila uomini saziati da Gesù (VI, 12).

² Soz. h. e. V, 22 (P. G. LXVII, 636); Soer. h. e. VII, 19 (P. G. ib. 1478).

³ Questo mi pare argomento più solido di quello presentato per la tesi contraria

iano aveva proibito le eterie o associazioni, i cristiani della Bitinia, come confessarono al suo tribunale, avevano soppresso le agapi, pur celebrando al mattino il servizio eucaristico: « affirmabant.... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere... rursusque coeundi ad capiendum cibum... quod ipsum facere desiisse post edictum meum quo secundum mandata tua betaerias esse vetueram » ¹. Si può perciò stabilire che in quelle regioni, ove il rituale liturgico vide la luce, l'unione tra l'Eucaristia e l'agape venne cessando verso il 110, donde segue che la parte rituale della Didachê viene necessariamente a porsi avanti questa data.

È per un'età anteriore al primo decennio del sec. II depongono gli altri indizi che si possono raccogliere nel testo. Anzitutto la organizzazione ecclesiastica ancora primordiale e ridotta ai vescovi e ai diaconi (D. XV, 1). È nota a tutti la sinonimia delle due parole ἐπίσκοπος e πρεσβύτερος nell'età apostolica e post-apostolica ². Esse indicavano il sacerdote in opposizione al ministro (διάκονος) e per distinguere colui tra i sacerdoti che governava la Chiesa e a cui rimase poi speciale il nome di ἐπίσκοπος si usavano le parole ὁ προηγούμενος (Clem. Rom. I Cor. XXI, 6) οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας (Past. Vis. II, 2, 6; III, 9, 7) ὁ προεστώς (Iust. Ap. I, 65). In Siria il nome di ἐπίσκοπος, come appare dalle lettere di S. Ignazio, cominciò ad essere applicato esclusivamente al capo della comunità cristiana, mentre ai semplici sacerdoti era rimasto quello di πρεσβύτερος. Data quindi l'origine siriana della seconda parte della Didachê, difficilmente, per la sinonimia che ancora vi rimane tra vescovo e prete, si po-

da Zahn e accettato da Funk. Lo Zahn si appoggia sul testo συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν ἴνα καὶ ἀναστῶσιν (Smyrn. VII, 1), ove dando al verbo ἀγαπᾶν il senso di ἀγαπᾶν ποιεῖν conclude che se frutto dell'agape era la risurrezione, coll'agape doveva essere necessariamente compresa anche l'Eucaristia. Ma la spiegazione data da Zahn e da Funk al verbo ἀγαπᾶν non mi pare fondata, e l'unica spiegazione della frase di S. Ignazio per me si trova nella parola di S. Giovanni ὁ μὴ ἀγαπᾶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ (1 Ioh. III, 14) v. Funk P. Apost. opp. I, Tub. 1887, p. 240.

¹ E. G. Hardy C. Plinii Caec. Sec. Ep. ad Trai. imp. cum eiusd. responsis London 1890 L'autenticità della lettera e di tutta la lettera è superiore ad ogni attacco, v. Hardy op. cit. nell'*Excuse* dell'introduzione Plinio e i Cristiani; e Allard, Hist. des pers. t. I, 2 ed. Paris 1892, p. 149 seq.

² Le tracce dell'antica sinonimia si ritrovano lungo tutto il sec. II: cfr. Iren. Adv. haer. III, 26, 2; IV, 26, 1; 32, 1; 36, 5; V, 20, 1-2; senza che nè allora nè prima la identità di nome portasse assoluta identità di ministero.

trebbe essa concepire scritta dopo il 110 o 120. Ma il ragionamento regge anche per le altre parti della Chiesa. Infatti la sinonimia nelle enumerazioni dei ministri sacri è propria delle opere anteriori a quel periodo, come oltre i passi del N. T. la lettera di S. Clemente romano ai Corinti (v. 93-7)¹; mentre nelle opere posteriori come in S. Ignazio e nel Pastore di Erma² la parola *ἐπίσκοπος* ha già il senso speciale che conservò poi per sempre. Finchè resta in questi limiti, l'argomento si regge ai miei occhi benissimo, ma diviene nullo quando lo si vuole riconnettere ad una ipotesi cara oggi a molti nelle scuole indipendenti tedesche e inglesi³. Secondo un sistema sulle origini dell'episcopato, privo di ogni base scientifica, le primitive comunità cristiane sarebbero state rette sul modello delle sinagoghe giudaiche da un collegio di anziani (*πρεσβύτεροι*) che ne erano i capi spirituali; mentre dalle eterie pagane si sarebbe preso il nome e il ministero dell'*ἐπίσκοπος* che col diacono era l'ufficiale temporale, l'economista della comunità. Col tempo e probabilmente nel primo terzo del II sec. questi per l'importanza delle sue funzioni avrebbe preso la presidenza e la direzione del ministero dei presbiteri. Quando fu scoperta la Didachè, gli autori o difensori di questo sistema credettero aver trovato in essa una prova di fatto della loro ipotesi nella raccomandazione di scegliere a vescovi e diaconi degli uomini non cupidi di danaro (*ἀφυλαργύροι*) e nel precetto di non tenerli da meno dei profeti e dei dottori (XVI, 2); da ciò poi si dedusse l'alta antichità della Dottrina. Senza far la critica del sistema, di cui basti dire che non ha altra base positiva se non l'esistenza di un ministro detto *ἐπίσκοπος* nelle eterie e nei municipi pagani⁴ senza analogia alcuna col *προεστώς* cristiano, noto ora che non solo non ha diritto di appoggiarsi alla Didachè, ma che il rituale è a lui assolutamente contrario. L'*episcopus*

¹ XIII, 4-5.

² Nei due luoghi: Vis. III, 5, 1 *ἀποστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* (evidentemente: *πρεσβύτεροι*) καὶ *διάκονοι*; e Sim. IX, 27, 2 dove il contesto prova che si tratta di veri vescovi.

³ Autore principale del sistema fu Hatch, *Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen in Alterthum* (tr. ted. di Harnack) Giessen 1883; cfr. Harnack, *Texte u. Unt.* II, 2 (1886) p. 142 sq. (per la Didachè); Hilgenfeld *Zts. f. wiss. Theol.* 1885 I, p. 1 sq.

⁴ V. per i testi così storici come epigrafici Heinrich *Zts. f. wiss. Theol.* 1876, IV, p. 465-526; 1877, I, p. 89-130; *Studien u. Kritiken* 1881, III, p. 505 sq.

della Didachè non è un economo; il ministero suo è un ministero essenzialmente spirituale, non solo perchè di lui e del diacono è detto *λειτουργοῦσι... τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* e tra le doti di loro è posta prima fra tutte l'essere *ἀξιους τοῦ κυρίου*, ma soprattutto perchè nella Didachè la ragione di essere dei vescovi e dei diaconi sta nel servizio eucaristico. Infatti dopo aver al c. XIV trattato della sinassi domenicale e del sacrificio eucaristico, segue nel c. XV « pertanto (a quest'effetto, οὖν) costituitevi dei vescovi e dei cristiani ». Cade così il tentativo malaugurato di ricondurre a un'età molto antica la Didachè per mezzo di un testo che dice il contrario di quel che si voleva, riportato a un'ipotesi vuota di realtà.

A un'età anteriore al 110-120 ci riconduce anche l'assenza di menzioni o di allusioni nel rituale ad eresie solidamente costituite e definitivamente organizzate. Gli ipocriti del c. VIII che digiunavano il lunedì e il giovedì sono evidentemente i Giudei. Come poi si sia potuto trovare in XI, 2 un attacco contro i Montanisti, io non so; credo soltanto che i critici per volere veder troppo finiscono col non veder nulla. La frase *ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε* (XI, 2) indica, è vero, che nelle comunità cristiane a cui si rivolgeva l'autore, serpeggiavano erronee dottrine, correva un insegnamento diverso da quello degli apostoli, ma attesta altresì nella sua generalità che nessun sistema determinato si era ancora costituito. Ora il periodo nel quale gli elementi della gnosi, il cui primo ribollire deve indubbiamente riportarsi all'ultimo periodo dell'età apostolica verso il 60, dopo avere a lungo turbinato confusamente nei centri intellettuali della Siria e dell'Egitto cominciano a fissarsi in sistemi speciali, è tra il 110 e il 120¹. Col che è evidente che una istruzione rituale e dogmatica posteriore a quest'età avrebbe contenuto delle note eresiologiche più chiare e più sviluppate che non il breve accenno del c. XI.

Da ultimo ci impediscono di collocare la composizione del rituale liturgico oltre il primo decennio del II sec. l'esistenza ancora dei carismi e l'incertezza nelle formule di citazione della scrittura. Di questo secondo punto l'evidenza salta agli occhi di

¹ Funk, *Hist. de l'Egl.* tr. Hemmer 1891, p. 123.

chiunque legga il testo della Didachè. Ogni distinzione del canone è ignota all'autore del rituale. Nel II secolo la divisione quasi esclusivamente usata era quella che allo stato embrionale si ritrova già in S. Ignazio: l'Antico Testamento e i profeti (Dominus dicit, dicta Domini per prophetas, ὁ κύριος λέγει etc.) l'Evangelo e gli Apostoli¹. Per l'autore del rituale l'Antico e il Nuovo Testamento formano una cosa sola e le formule εἶργκεν ὁ κύριος ed ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου, dove ὁ κύριος secondo l'uso costante della Didachè indica il Cristo², servono indistintamente a citare un passo di S. Matteo (VII, 6. Did. IX, 5) e un testo di Malachia (I, 11, 14. Did. XIV, 3). Quanto alla seconda delle grandi divisioni del canone negli antichi scrittori cristiani, non ve n'è nel rituale traccia alcuna, benchè la conoscenza di qualcuna delle lettere apostoliche si riveli assai chiaramente. Tutto questo ci riconduce a un'età anteriore al primo quarto del sec. II, piuttostochè a un'età posteriore. Una simile impressione produce l'importanza grande che secondo il rituale hanno ancora nella comunità cristiana i carismi e la gerarchia di evangelizzazione e di edificazione, i profeti, i dottori e gli apostoli. Al profeta il quale, come il dottore, aveva per ministero di insegnare ai fedeli ma ἐν πνεύματι edificando cioè, mentre il dottore lo faceva ἐν λόγῳ istruendo, spettavano le primizie di ogni cosa appartenente ai cristiani (XIII, 3-7); i profeti avevano il diritto di render grazie come volevano senza sottostare alle formule rituali (XI, 7), privilegio poi riservato solo al vescovo³; e in certe comunità anzi l'eccellenza dei carismi di cui erano ornati aveva fatto sì che si tenessero in poco conto i vescovi e i diaconi donde la raccomandazione dell'autore del rituale (XV, 2), il quale nondimeno dà ai profeti il titolo sommamente onorifico di sommi sacerdoti dei cristiani (οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν XIII, 3). Ora il ministero del profeta diffusissimo nella chiesa primitiva⁴ venne

¹ Il Clem. Rom.; De Aleatoribus; Acta mart. scill.; v. Harnack, Der pseudoc. Tr. De Aleat. T. u. U. V. 1. (1888) p. 54-82, 91-2; S. Ign. Philad. V, 1-2. Funk, Zahn, Loisy intendono il testo diversamente, riferendolo alla tradizione orale e alle persone. Io lo credo impossibile, benchè non possa, per non divagar troppo, esporre qui le mie ragioni. Ad ogni modo la spiegazione loro non esclude ma comprende la nostra. - Loisy Hist. du Can. du N. T. Paris 1891, p. 70.

² Cfr. ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. VIII, 2; μνήθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου. XI, 5.

³ Iust. Apol. I, 67, καὶ ὁ προσετός εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει.

⁴ Per la lista dei testi, v. Texte u. Unters. II, 1-2 (1886) p. 110-2, n. 23.

presto a scadere, sia perchè, stabilitasi solidamente la Chiesa, i carismi dei primi giorni divenivano meno necessari, sia anche per gli inconvenienti e gli abusi a che un tal ministero diede luogo. Già nelle lettere di S. Ignazio il profeta non ha più posto ¹ e al tempo di S. Policarpo l'ufficio suo era stato riportato al vescovo; il martire è detto infatti nella lettera scritta dagli Smirnesi uno o due anni dopo il suo martirio (155): *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμυρνῇ καθ. εκκλ. (XVI, 2)*. E benchè per tutto il corso del sec. II durino i carismi profetici ² finchè l'esagerazione montanista non portò l'ultimo colpo all'antica istituzione ³, pure dopo il 120 la menzione dei profeti cristiani cessa affatto; e Milziade che in un'opera contro il montanismo tessè il catalogo dei profeti del Nuovo Testamento ricorda per ultimi Ammia di Filadelfia e Quadrato che appartennero all'età immediatamente postapostolica. Necessariamente perciò l'alta importanza che il profeta ha nel rituale ci riconduce per l'età di questo non solo ad una data premontanista, ma anche ad un tempo anteriore al periodo di decadenza e prima quindi del 110 e 120. Col che si accorda la viva speranza parusiaca che si manifesta nell'autore del rituale colla bella preghiera « discenda la grazia e passi questo mondo » *Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. XI, 6* e l'invocazione « il Signore viene (*μαρὰν ἀθά· ἀμήν*) ⁴ ». Questa credenza vivissima nell'età apostolica, come ha posto in luce dando ai testi il valore loro reale e naturale il dotto P. Corluy ⁵, e tra i discepoli immediati degli apostoli, s'illanguidì nell'età susseguente; mentre il millenarismo ristretto in principio ai cerchi giudeo-cristiani prendeva una enorme diffusione nelle chiese orientali. S. Ignazio sta come a cavallo fra le due età. Egli è ancora l'uomo che sogna e travede gli ultimi

¹ La parola profeta indica nelle sue lettere sempre quelli dell'A. T. Magn. VIII, 2; IX, 2, Philad. V, 2; IX, 1-2.

² Iust. c. Tryph. 82, 88; Iren. Adv. haer. II, 34, 4. Celso (?) in Orig. c. Cels. VI, 9.

³ Cfr. gli autori antimontanisti citati da Eus. h. e. V, 17; un anonimo aveva scritto un libro appositamente per provare *μὴ εἶν προφήτην ἐν ἐκτάσει λαλῶν*. Certo tra questi e l'autore del rituale corre una gran distanza di idee e di tempo.

⁴ Il senso originario della frase aramaica pare essere: « il Signore è venuto » (cfr. Field Otium norwicense 1881, p. 1-4), ma tra i primi cristiani essa intesa al presente divenne presto un'aspirazione parusiaca.

⁵ I. Corluy, La seconde venue du Christ et les premiers chrétiens, nella Science Catholique, 15 avr. 1887, p. 284-300 e 15 mai, p. 337 sq.

giorni: ἔσχατοι καιροί esclama sedotto anch'egli per un momento dalla speranza di veder presto il giorno del Signore; ma da tutto l'insieme delle lettere appare che le speranze parusiache furono dei lampi, non una convinzione che si traducesse nella realtà dell'azione. Dopo lui il chilismo trionfa, e chiliasti sono gli scrittori principali del sec. II nelle chiese d'Asia l'Asia, i presbiteri di Efeso ricordati da Ireneo, Ireneo stesso, Erma, S. Giustino¹; mentre le concezioni parusiache conservate sono però come nell'omelia nota sotto il nome di II Clem. rigettate nel buio di un lontano avvenire². Nel rituale della Didachè il sentimento dell'imminente parusia è vivissimo, mentre non vi è alcun accenno chiliastico,³ cosicchè anche per quest'ultimo motivo, noi siamo impediti di ricondurre la composizione del rituale al di là del primo decennio del II secolo.

Fissato così colla maggior cura che mi fu possibile uno dei limiti cronologici, entro cui può spaziare la critica nell'assegnar la data del rituale didattico, mi resta a precisare l'altro; nel che la difficoltà di procedere cresce, e diminuisce relativamente anche la probabilità di raggiungere delle conclusioni sicure. Questo ho voluto dire fin da principio, perchè il presente lavoro ispirato a rigoroso metodo critico è alieno, come ne è alieno il suo autore, da ogni pretensione di far trionfare una data opinione, personale o no.

Il primo indizio storico in questa seconda ricerca cronologica che possa fornirci della luce è il modo speciale con cui sono trattati i Giudei i quali per due volte e a proposito del digiuno

¹ Papia in Iren. Adv. haer. v. 33, 3 - Iust. c. Tryphl. 80-1 etc.

² II Clem. XII, 1-2.

³ Il chilismo nella Didachè è stato materia di ampie discussioni, su cui v. Schaff op. cit. pag. 77. I risultati sembrano essere i seguenti: 1) nel rituale liturgico non vi sono per comune consenso nè affermazioni nè accenni chiliastici, 2) l'eschatologia che chiude il manuale catechetico (c. XVI) secondo alcuni contiene solo degli accenni a concessioni millenariste; nè la cosa è improbabile, attesa l'origine ebraica del documento, e il grande svolgimento del chilismo tra i giudei, 3) certo se la frase καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν οὐ πάντων δι' ἀλλ'ὡς ἐρρήθη· ἤξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ (D. VI, 6-7) deve intendersi, il che non è certo e forse nemmeno molto probabile, di una parziale risurrezione, la teoria chiliastica dell'autore si differenzerebbe così da quella egiziana del Ps. Barnaba come da quella asiatica di Papia e dei presbiteri, la cui tradizione ci ha conservato S. Ireneo. La conclusione più sicura mi sembra dopo tutto quella dello Schaff « We have, therefore, no right to commit him either to the chiliastic or to the antichiliastic school » p. 77.

(VIII, 1) e a proposito dell'orazione (VIII, 2) sono chiamati ipocriti. Quando Funk ritrova i farisei negli ipocriti e rimprovera Harnack di trovarvi i giudei, dimentica che dopo il 70 e la catastrofe della nazionalità ebraica il giudaismo si assommò nel farisismo e che i farisei fuggiti dalla città col loro capo Yohanan ben Zahai e ritirati a Jabna furono i soli, i veri, gli unici giudei ¹. Del resto il raffronto della Didaché con S. Epifanio toglie ogni dubbio a questo proposito:

Did. VIII, 1.

νηστεύουσι (οἱ υποκριταί) δευτέρα
σαββάτων καὶ πέμπτη.

Epiph. Haer. XVI, 1.

οἱ Ἰουδαῖοι τῇ δευτέρᾳ τῶν σαββά-
των καὶ τῇ πέμπτῃ νηστεύουσιν.

È perciò evidente che l'autore, sia esso un giudeo-cristiano o un etnico-cristiano, questo ora poco importa, scrisse al tempo in cui il divorzio fra la chiesa e la sinagoga, fra il cristianesimo e gli avanzi del popolo ebraico era ufficialmente e definitivamente avvenuto. Questo può essere cronologicamente un filo per guidarci attraverso l'oscurità, purchè si riesca a fissare quando quel distacco avvenne in modo definitivo.

Perocchè la morte del Cristo non fu il punto di partenza di quel distacco, e gli apostoli e la chiesa primitiva non perdettero per molto tempo dopo il 29-30 la speranza di ricondurre al venuto Messia la nazione, il cui deicidio poteva ancora secondo S. Pietro scusarsi coll'ignoranza ². Così S. Matteo scrisse il suo vangelo per rivelare ai suoi connazionali in Gesù di Nazareth la qualità di Messia, e S. Paolo verso il 59-60 in un passo dove il gran cuore di lui si apre ad uno slancio di passione che pochi riscontri trova nelle letterature antiche, parla della tristezza e del continuo dolore che gli causava il progressivo allontanamento d'Israele da Dio e desidera di essere anatema da Cristo per i suoi fratelli ³. Ma quando si potè dire perduta ogni speranza? La risposta a questa domanda ce la possono dare soltanto lo studio della letteratura canonica del N. T. che si stende per tutta la

¹ V. i testi talmudici in Derenbourg *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le Talmud*, Paris 1867, p. 282-3, 302 sq.

² Act. III, 17.

³ Rom. IX, 1 sq.

seconda metà del I secolo cristiano e le tradizioni ebraiche. Un buon punto d'appoggio ci offre in primo luogo il raffronto, per la questione giudaica, del vangelo di S. Giovanni cogli altri scritti del N. T. In questi, composti per la maggior parte avanti il 70 non solo non vi è traccia evidente di rottura definitiva tra il giudaismo e il cristianesimo anche in quegli scritti che come il secondo vangelo sono destinati ad un uditorio quasi esclusivamente pagano, ma è viva ancora la speranza di condurre il popolo giudeo a Cristo e manifesta l'intenzione di non maggiormente accentuare l'abisso scavato dalla morte di Gesù tra l'antico e il nuovo popolo di Dio. Al contrario nel quarto vangelo composto verso la fine del I secolo il giudaismo è già qualche cosa di essenzialmente distinto dal Cristianesimo e il partito di opposizione a Gesù e ai suoi, che negli scritti precedenti era ristretto agli scribi e ai farisei, porta in questo il nome più comprensivo e più generale « i giudei »¹. La tradizione ebraica determina meglio dal lato cronologico la prova che per lo studio dei testi antichi cristiani ci dà il quarto vangelo raffrontato coi sinottici e gli altri documenti del canone. La ricostituzione ufficiale del giudaismo a Jabna avvenne, secondo i testi talmudici, verso l'80² e da quel momento come da una parte giudaismo e farisismo si compenetrarono in modo da divenire inseparabili, dall'altra ogni speranza venne meno di ricondurre a Gesù la massa della nazione. Da tutto ciò deriva, che un testo come il rituale della Didaché, ove la posizione del cristianesimo rispetto al giudaismo è la stessa che nel IV vangelo,

¹ Ioh. V, 16; VI, 41 etc. Colgo l'occasione per una nota personale.— Nel precedente articolo trattando per incidente del colore più decisamente aramaico di alcuni scritti del N. T. ricordai fra quelli i due primi capi di S. Luca. — Non aggiunsi allora alcuna nota esplicativa, ma dopo ripensando alla mancanza di cultura biblica fra noi, anche in chi gode fama di dotto in altri rami dello scibile, ne ebbi rimorso perchè molto probabilmente io debbo essere apparso a qualcuno come un negatore della autenticità di Luc. I-II. Rimando quindi al P. Cornely Intr. in N. T. (Paris 1886) p. 133 per l'uso in quei due primi capi del III Vangelo di fonti aramaiche, donde è venuto quel carattere loro particolare. Parimente anche qui e per la stessa ragione rimando alla citata opera del Cornely (p. 230-1) coloro ai quali la teoria intorno al diverso aspetto della questione giudaica nel IV vangelo e negli altri scritti del N. T. potrà sembrar nuova, e lo è difatti rispetto agli antichi trattatisti di Ermeneutica cattolica. — Perchè per essi e quindi per chi ha studiato su di essi, il problema delle relazioni fra il IV vangelo e il giudaismo, sorto dalle recenti discussioni, non esisteva affatto.

² Una delle cause principali di questo pronto ricostituirsi del Giudaismo furono li progressi del Cristianesimo fra gli Ebrei di Palestina - v. Derenbourg op. cit. c. XX: Les chrétiens de la Palestine et les Juifs p. 361 sq.

non può certamente essere anteriore al 70 e probabilissimamente è posteriore all'80.

Ad un'identica conclusione ci conducono gli altri indizi che ho potuto raccogliere nel breve testo rituale. Certo se il canone nelle divisioni sue non è stato ancora completamente formato nella chiesa a cui apparteneva l'autore, molti degli scritti del N. T. gli sono noti. L'autore conosce oltre il vangelo di S. Matteo anche quello di S. Luca, il che ci porta già dopo il 70. Ebbe conoscenza anche delle lettere di S. Paolo? Pur riconoscendo con Harnack che tracce di esse evidenti nel rituale mancano, mi sembra con Lightfoot, Schaff e Funk innegabile un libero uso almeno di alcune di queste. Io lo rilevo soprattutto dalla frase aramea *μαρὰν ἀθῶν* (X, 6) che si ritrova soltanto in I Cor. XVI, 22 e che non può ragionevolmente attribuirsi ad un incontro fortuito. La diffusione assai ampia del cristianesimo è un altro argomento per non scendere al disotto del 70-80. Perchè nella preghiera dopo l'agape si dice a Dio di raccogliere la sua chiesa dai quattro venti (X, 5) e altrove si regola il caso dell'arrivo de' cristiani stranieri nella comunità (XII, 1-4). Nè può fare ostacolo ciò che nella Didachè si dice riguardo agli idolotiti, quasi che dopo le parole di S. Paolo ai Corinti (I Cor. VIII-X) un divieto come quello della Didachè non avesse più ragione di essere, perchè l'apostolo senza abrogare il decreto gerosolimitano (Act. XV, 20-29) rispose solo a dei casi di coscienza che sulla portata pratica di quel decreto i Corinzi gli avevano fatto. Onde durante tutto il secolo II e il III i Padri ripetono sovente il divieto degli Atti e della Didachè¹; e non vi ha così alcuna ragione per riportare molto indietro per la questione degli idolotiti la data della Didachè.

Raccogliendo ora le sparse fila della discussione possiamo concludere che il rituale della Didachè è certo anteriore al primo decennio del II secolo e posteriore al 70 o 80, e che la data sua più verisimile viene a porsi nell'ultimo ventennio del I secolo. E il compilatore antiocheno (?) del codice di Costantinopoli collocò la Didachè al suo vero posto cronologico, facendola succedere

¹ Asia e Gallie, Iren. I, 6, 3; 24, 5; 28, 2: Epist. eccl. Vienn. et Lugd. (Eus. h. e. V, 1). - Africa, Tert. Apolog. 9; Min. Fel. Oct. 12. - Egitto, Clem. Alex. Paed. II, 1, 8; Orig. c. Cels. VIII, 29, 30. - Siria, Just. c. Tryph. 34, 5.

alle lettere di S. Clemente romano (d. 80) e precedere a quelle di S. Ignazio (v. 107).

La patria del rituale liturgico è per me senza dubbio la Siria o l'Asia proconsolare, e la diversità negli autori è dipesa dal non aver distinto i due scritti diversi di origine e di età, di che si compone il testo Costantinopolitano. Perchè vi sono argomenti certi per l'Egitto, ma solo per il manuale catechetico, e argomenti certi per la Siria o l'Asia proconsolare, ma solo per il rituale liturgico.

L'argomento principale è la preghiera del c. IX, 4, ὡσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἐν κτλ. Nel paese dove viveva l'autore del rituale, il grano dunque si seminava e cresceva sui monti. Ora ognuno capisce che questo particolare è addirittura inapplicabile all'Egitto che ha dei monti, ma dove non cresce che la sabbia, portatavi dal vento del deserto. Invece le colline e i monti della Siria, quei del Libano soprattutto, sono fertili e coltivati; e mi ricordo di aver letto nella relazione di un viaggio attraverso la Siria gli sforzi industri e fecondi dei Maroniti per ridurre a terrazzi coltivabili e coltivati i fianchi scarpati dei loro monti. Ciò è tanto vero che in uno scritto che viene ritenuto comunemente per egiziano, dove la preghiera del κλάσμα è stata riprodotta quasi letteralmente, la nostra frase fu rimaneggiata in modo da far scomparire le incommode montagne: καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος διεσκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἐν κτλ. ¹ Cosicché il grano che per lo scrittore siriano era disperso sui monti e ora è riunito, per l'asceta egiziano era disperso ed è ora riunito sulla tavola.

La forza di questo argomento non è menomata dal fatto che anche l'autore delle Costituzioni apostoliche, benchè siriano, ha soppresso la menzione dei monti. Perchè il caso non è analogo. Lo scrittore egiziano conservando fedelmente *tutta* la frase non sopprime ma cambia la parola τῶν ὄρεων in τῆς τραπέζης; invece nelle Costituzioni apostoliche la frase è decurtata e sconvolta: ὡσπερ, ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἰς ἄρτος; (VII, 25, 3). — Del resto anche senza la coincidenza collo scrittore egiziano resterebbe sempre che il testo della Did. (IX, 4) non ha potuto

¹ Ps. Athan. De Virginitate s. de Asceti 13 (P. G. XXVIII, 266).

essere scritto in Egitto. Come resterebbe anche nel caso che lo scritto *de virginitate* non fosse egiziano di origine ma siriano, perchè è chiaro che non in tutte le parti della Siria si poteva dire dei monti che producevano il grano. Questo ho voluto dire perchè da alcuni, come per esempio dal Batiffol, quello scritto è detto « une oeuvre syrienne arianisante de la première moitié du IV siècle »¹. Di arianesimo ce ne ho trovato poco, ben poco, anzi nulla. Potrà anche esser che ciò dipenda da miopia critica; vegga altri. Di più la data proposta dal Batiffol mi pare assai arrischiata. La frase: ἐγεννηθη ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας (c. 3), è per me un indizio evidente di data postefesina (dopo il 431), mentre al sec. IV si sarebbe detto: ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας. Quanto alla patria dello scritto confesso che dopo la lettura del testo sono rimasto così indifferente per la Siria come per l'Egitto. L'unica traccia di probabile origine egiziana potrebbe essere la variante nell'inno mattinale: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία invece di εὐδοκίας. Certo le autorità documentarie sono qui molto confuse; scrittori alessandrini e codici di origine egiziana, come inversamente scrittori siriani e codici di origine siriana, patrocinano ora l'una ora l'altra delle due lezioni; ma è singolare che negli inni posti alla fine del codex Alexandrinus (A) di Londra, di origine indubitatamente egiziana, la lezione è come nel nostro scritto; donde è lecito inferire che così appunto fosse nella liturgia egiziana². Perchè però nessuno dia a questo argomento maggior peso che non abbia, ricordo che le Costituzioni apostoliche, scritto canonico e liturgico della Siria, hanno uguale lezione. In conclusione la patria dello scritto anonimo è ben lungi dall'esser sicura.

Un'origine siriana è richiesta anche dalla breve dossologia che il rituale ha dopo il Pater (VIII, 2) e due altre volte nelle preghiere (IX, 4; X, 5): ὅτι σὺ εστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. L'origine di quest'aggiunta liturgica passata poi in moltissimi codici è senza dubbio siriana³, perchè Siri sono i primi

¹ Histoire du Bréviaire romain. Paris 1893, p. 16-7.

² Tischendorf ed. VIII, pag. 429; F. H. A. Scrivener A plain Introduction to the Criticism of the N. T. 3 ed. 1883, pag. 590-3.

³ There can be little doubt that the Doxology originated in liturgical use in Syria and was thence adopted into the Greek and Syriac Syrian (i due gruppi in che nella storia dello svolgimento del testo si divide la recensione fatta in Siria alla fine del III o al principio del IV sec. secondo Westcott e Hort. p. 135 sq.) texts of the N. T.

testimoni di essa, come le Costituzioni apostoliche (III, 18, 2), la liturgia nota sotto il nome di S. Giacomo, tutte le versioni siriache, la volgata o peshito, la curetoniana, la harkleana, e il lezionario di Gerusalemme¹. È vero che la mancanza della parola Βασιλεία comune alla forma siriana della dossologia sembra ravvicinarla alla forma egiziana che nella versione sahidica ha « quoniam tuum est robur et potentia in aevum aevi amen », e su questo argomento si è appoggiato Harnack per ricondurre la Didachê all' Egitto. Ma è un ravvicinamento fallace. Anzitutto perchè anche tra la versione sahidica e la Didachê vi ha divergenza nella forma della dossologia. Infatti il testo copto suppone un originale greco così: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ ἰσχύς καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ἀμήν. Poi perchè non mancano fra gli scrittori siriani esempi di dossologie nella forma della Didachê, come in S. Gregorio di Nissa: ὅτι αὐτῷ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας κτλ.

Infine un ultimo argomento e forte per noi, è la stretta connessione esistente fra il rituale della Didachê e il vangelo e le lettere di S. Giovanni. Certo non vi hanno delle citazioni formali e dirette ma delle coincidenze che, ha ragione lo Schaff, cannot be accidental (pag. 89). Quel modo di concezione e di linguaggio caratteristico a S. Giovanni è passato pure nell'autore del rituale, soprattutto nelle preghiere eucaristiche. Dio è chiamato πάτερ ἅγιε come in Ioh. XVII, 11 nè mai più altrove nel N. T.; la figura messianica della vite (D. IX, 2) è giovannea (Ioh. XV, 1) e così moltissimi altri tratti di cui do in nota i principali². Questi incontri si debbono forse spiegare supponendo che l'autore del rituale avesse tra le mani il vangelo scritto? È possibile, ma attesa la natura loro è improbabile. Credo più ragionevole supporre che egli visse in uno dei centri cristiani, asiatici o siriani, ove per molti anni si esercitò l'apostolato di S. Giovanni e tanto a lui vicino che i segni caratteristici del vangelo da quello predicato si riflettessero nel suo scritto.

Westcott and Hort The N. T. in the original greek t. II Introd. London 1882; Notes on select readings p. 9. - Cfr. Tischendorf N. T. gr. ed. VIII, p. 27.

¹ Liturg. S. Iacob. ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα . . . νῦν καὶ ἀεὶ. Vers. syr. vg. hrk. hr. quoniam tuum est regnum et potentia et gloria in saecula amen, Syr. cur. quoniam tuum est regnum et gloria in saecula amen.

² Vangelo: D. IX, 2-3, X, 2 - Ioh. VI, 27 etc. Lettere: D. X, 5 - I Ioh. II, 5; D. X, 6 - I Ioh. II, 17 etc. Apocalisse: D. X, 2 - Ap. I, 8, IV, 8 etc.; D. XIV, 1 - D. I, 10 etc.

Fu Efeso o Antiochia la patria del nostro documento? Nessuno dei tre argomenti riportati di sopra può condurci ad una scelta sicura. Mentre il terzo ci fa pensare piuttosto alla metropoli dell'Asia proconsolare, il secondo ci riconduce invece alla culla del cristianesimo nel suo primo uscire dai ceppi e dalle angustie del Giudaismo. E non è forse fuor di luogo notare come l'unico codice in cui si è conservato fino a noi il manuale della chiesa primitiva sia per il suo contenuto una specie di *corpus scriptorum ecclesiae antiochenae*.

§ 6. Schizzo di una storia del testo della *Didachè*.

La storia dei due elementi distinti per natura e per origine, di che si compone il testo del manoscritto costantinopolitano, si atteggia variamente secondo che se ne considerano le vicende nei tre grandi centri dell'antica chiesa cristiana, l'Egitto, la Siria e l'Occidente.

In Egitto il manuale catechetico usato nelle floride comunità ebraiche d'Alessandria venne, quando vi fu introdotto il cristianesimo, accolto per la evidente utilità sua e accomodato alla istruzione elementare dei catecumeni, i quali per la posizione loro dottrinale offrivano tante analogie coi proseliti del mosaismo. Nè deve far meraviglia questo passaggio e quest'accoglienza di un libro ebraico nella comunità cristiana se si ponga mente da una parte a quelle analogie e dall'altra al gran numero di scritti della letteratura giudeo-palestinense e giudeo-ellenista passati qualche volta senz'alterazioni, qualche altra con rimaneggiamenti più o meno importanti nei circoli letterari cristiani dell'Oriente¹. Alla

¹ Do qui un breve catalogo limitandomi alle opere (e sono in minor numero) di cui ci è rimasto il testo. Letteratura giudeo-palestinense 1) Ps. Salom. XVIII (I sec. a. C.; interpolazioni cristiane); 2) Libro di Enoch (II-I sec. a. C.; interpolazioni cristiane); 3) Assumptio Mosis (v. 10-20 d. C.); 4) Apoc. di Baruch (I sec. d. C.); 5) Reliqua verborum Baruch (136 d. C.: ritocchi cristiani) 6) IV Ezr. (2^a metà del I sec. d. C.); 7) Test. XII Patr. (I sec. d. C.: revisione cristiana); 8) Liber Iubilaeorum (av. 70); 9) Ascensio Isaiae (I sec. d. C.; più rimaneggiamenti cristiani). - Letteratura giudeo-ellenista: 1) III Maccab. (I sec. a. C. - I d. C.); 2) frammenti sibillini; 3) Ps. Focilide; e, edita recentemente dal Batiffol, la leggenda di Aseneth (1880); i rimaneggiamenti cristiani da lui affermati nel testo sono negati dal Duchesne Bull. crit. 16 nov. 1880, p. 461-6; non posso dare alcun giudizio personale sulla importantissima pubblicazione perchè in nessun luogo ne ho potuto trovare il testo.

fine del sec. II l'importanza del piccolo scritto era tale che fu posto a base del suo lavoro dall'ignoto scrittore alessandrino, il quale volle fissare in scritto i riti e il corpo ben ristretto del diritto canonico allora in uso nelle chiese egiziane. Incorporato così nei canoni ecclesiastici degli Apostoli il manuale nato colla chiesa cristiana d'Alessandria continuò però a vivere e a circolare allo stato isolato. Conosciuto da Clemente d'Alessandria e da Origene, alla fine del sec. IV serviva ancora insieme con altri libri per l'istruzione dei catecumeni. Quando e come sia venuto a perdersi l'ignoriamo e lo ignoreremo forse per sempre.

In Siria e nell'Asia Minore il manualetto ebbe diversa fortuna. Perchè presto fu incorporato con un rituale liturgico e arricchito della notevole aggiunta tratta dal sermone della montagna. Però intorno al modo e al tempo, con cui si fecero queste due modificazioni che riunite formarono il testo attuale della *Didachê*, le ipotesi possono esser varie.

1. Il rituale circolò per qualche tempo isolato dal manuale catechetico; un autore posteriore unì i due testi introducendo il frammento I, 3. II, 1.

2. Il frammento fu aggiunto da un autore diverso da colui che riunì i due testi.

3. L'autore del rituale è quello stesso che riunì i due testi e introdusse il frammento.

4. La riunione dei due testi è dovuta all'autore del rituale; l'aggiunta del frammento a uno scrittore posteriore.

Quale di queste quattro ipotesi sia la vera, è difficile a determinare; perchè i fatti mancano e la critica testuale la quale potrebbe, col raffronto dell'addizione frammentaria e il corpo del rituale, far qualche luce sull'intricato problema, non ci può qui essere d'alcun aiuto per la esiguità del frammento. L'unico punto certo è questo. La versione latina usata da un vescovo romano della fine del II sec. conteneva unito al rituale l'antico manuale catechetico, ma senza l'addizione al c. I. Donde mi pare si possa dedurre con sufficiente certezza che l'addizione I, 3-II, 1, appartiene a un autore diverso da colui che unì il rituale al catechismo; e anche Harnack chiama questa ipotesi preferibile all'altra¹.

¹ Die Apostell. p. 30.

Possiamo congetturare che uno scrittore cristiano urtato di non trovare nel manuale catechetico nessun testo specificatamente cristiano vi aggiungesse, rimaneggiando in modo abbastanza goffo il testo, il noto frammento evangelico facendo anche qua e là dei ritocchi nel medesimo intento. Il testo così ridotto passò per intero al sec. IV nel settimo libro delle Costituzioni apostoliche; e mentre queste prendevano nel mondo teologico bizantino una importanza ogni dì più crescente, il testo della Didachè si venne presto perdendo. È incerto se ad Eusebio, l'uomo che dell'antica letteratura cristiana ebbe l'intuizione forse più vasta e la conoscenza più larga e più sicura che mai si abbiano avute, sia venuto alle mani il testo della Didachè; il non farne mai uso e il modo secco con cui ne parla mi fanno propendere per la negativa. Posteriormente a lui, se molti sono gli scrittori bizantini che ne parlano, i più non ne conoscono che il titolo. A questa classe appartengono certamente gli autori dei catalogi scritturali, come quello anonimo compilato sotto Giustiniano, il catalogo di Niceforo (828) e quello che va sotto il nome di Athanasiana synopsis compilazione di un erudito bizantino del sec. X. Un largo favore essa aveva invece ottenuto fra i monaci egiziani e siriani. Il testo di Giovanni Climaco monaco sinaita (fine del sec. IV) è assai dubbio ¹; ma l'uso frequente della Didachè fra i monaci egiziani è posto fuor di dubbio dalle tracce che essa ha lasciato di sé in tre scritti anonimi provenienti da quei centri di cultura allora floridissimi. Uno di essi *De Virginitate* e *De Asceti*, è per quanto si può giudicare dal suo contenuto del sec. V o VI; gli altri due sono meno recenti: il *Syntagma doctrinae ad monachos* è, pure, della prima metà del sec. V; dell'altro scritto, *Professio fidei Nicaena*, si può fissare con più sicurezza la data di origine. L'autore, egiziano certamente, difende con calore l'antropomorfismo. Egli scrisse dunque nei primi anni del sec. V ed appartenne a quei monaci di Scete che dettero tanto da fare agli origenisti e al debole patriarca Timoteo ². Ma nell'abbietramento del monachismo orientale e dell'intera società bizantina la Didachè, senza dubbio uno dei più belli ed importanti documenti dei primi tempi della Chiesa, si perdettero e si dileguò.

¹ P. G. LXXXVIII, p. 1029; cfr. D. I. 4.

² Funk *Hist. de l'Egl. tr.* Hemmer 1891 I p. 219.

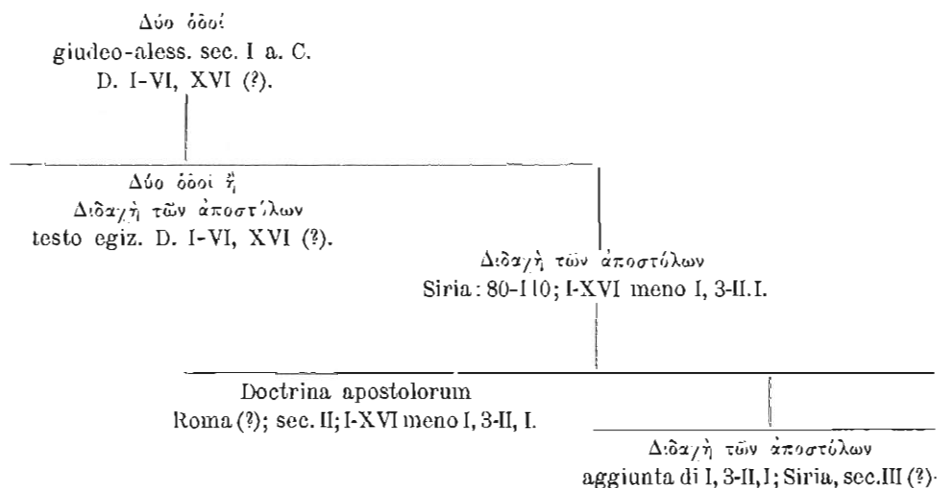
Gli scrittori posteriori, Zonara (s. XII) Blastares (s. XIV) ecc. la identificano colle Costituzioni apostoliche mostrando così che nessun ricordo si era conservato nel patrimonio dell'antica cultura intorno al nome *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* che essi ritrovavano, ignoto affatto, in Eusebio e in S. Atanasio. D'altra parte i copisti bizantini erano guidati nella trascrizione delle antiche opere cristiane da principî affatto speciali. Come ha rilevato recentemente E. Schwartz trattando della conservazione degli apologisti ¹, dove non vi era qualche cosa a spigolare per l'edificazione o delle notizie cronologiche e di pratica utilità per la compilazione dei manuali bizantini, i copisti greci del basso impero non volevano e non solevano sprecare il tempo, la fatica e l'inchiostro. E come tante altre opere, per es. i due libretti di Atenagora e l'apologia di Aristide, che o sparirono dai manoscritti bizantini o non si conservarono che in un solo ms. e per cause speciali, così avvenne anche della *Didachê* la quale dovette certamente la sua conservazione al fatto che nel ms. donde copiava il notaio Leone nel 1046 il prezioso libretto trovavasi fra due opere di cui importava la conservazione, S. Ignazio e S. Clemente. Ma è notevole il fatto che fra le molte migliaia di mss. greci conosciuti posteriori al sec. XI non si sia trovato ancora nessuna copia del codice di Leone. Il testo delle *Due Vie* che trovasi nel ms. greco pal. vat. 146, centone di frammenti manoscritti dei s. XIV-XVI, f. 44a-54b, e che è di una mano, sembra, del sec. XV comincia: *δύο ὁδοὶ εἰσὶν, ἀγαπητοί, πρὸ προσώπου ἡμῶν, τοῦ θανάτου καὶ τῆς ζωῆς. Ἔ* un'omelia in cui il testo della *Due Vie* serve di tema e di punto di partenza ad una prolissa esortazione morale. Il tempo non mi ha permesso di farne un lungo studio; ma il breve esame che ne ho fatto è bastato per convincermi che il testo si riavvicina in ciò che vi è rimasto delle *Due Vie* alla versione propria delle Costituzioni apostoliche.

Infine sulla storia del testo in occidente poco ho da dire. La versione fu fatta durante il sec. II e a Roma probabilmente, perchè è un vescovo romano della fine di quel secolo che la cita per il primo. Il testo greco su cui venne fatta apparteneva alla recensione più antica fatta in Siria tra l'80 e il 110 mancante

¹ Athenagorae Libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum in Text. u. Unt. B. IV, H. 2 Leipzig 1891, p. IV.

dell'aggiunta posteriore di I, 3-II, 1. Le sole tracce lasciate dalla Didachè negli scrittori latini posteriori sono in Rufino e in Lattanzio, assai discutibili in ambedue gli autori e ad ogni modo semplici allusioni, non dirette derivazioni del testo. Al sec. IX o X la Doctrina si copiava ancora come appare dal codice frammentario di quell'età che ci è rimasto.

Per modo di conclusione raccoglierò a forma di schema le conclusioni che lungo questo studio si sono venute mano mano svolgendo dall'esame dei testi :



II. L' EUCARISTIA NELLA DIDACHÈ.

Il rituale della Didachè contiene un curioso ed importante problema. Chi scorre i capi eucaristici (IX, X, XIV) è sorpreso di non trovarci nelle tre bellissime preghiere alcun accenno diretto, alcuna frase che richiami la passione e la morte del Signore, di cui l'Eucaristia è il memoriale, nè le parole con cui nell'ultima Cena essa fu istituita. Che questo si verifichi in uno scritto di forma epistolare, in un'apologia, in un trattato esegetico, nessuna meraviglia; ma che avvenga in un rituale liturgico dove tre interi capi, su nove che ne contiene, sono consacrati al servizio eucaristico, è cosa che desta stupore e che nessuno mai si sarebbe aspettato.

Avviene questo perchè, come alcuni hanno voluto inferire dall'esame della Didachè, quando fu compilato il rituale, la cena eucaristica dei Cristiani era ancora l'agape e solo l'agape congiunta e vivificata dal mistico ricordo dell'ultima Cena di Gesù senza che nessuna parte di essa avesse un significato sacramentale e un valore dommatico? No. E si badi bene alla formula che uso: *qualunque sia la spiegazione che se ne voglia dare, anzi vi sia o no una spiegazione plausibile, è un fatto innegabile, che le preghiere e il formulario teologico e rituale dei capi eucaristici sono monche e incomplete*, e quindi non ci dicono tutto quello che intorno all'eucaristia si credeva e tutto quello che nel servizio eucaristico si faceva dalle comunità cristiane del I e II secolo.

La prova di questa mia affermazione l'abbiamo anzitutto dal rituale medesimo, ove sono frasi tali che non convengono all'agape e da questa non sono adeguatamente spiegate, mentre solo si spiegano se si ammette nell'autore della Didachè la fede all'Eucaristia, quale si trova per es. in S. Ignazio.

Nel primo di questi passi è comandato di non far mangiare e bere dell'eucaristia dei fedeli ai non battezzati, perchè il Signore ha detto: non date le cose sante ai cani — Μηδεις δε φαγέτω μηδὲ πίετω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου καὶ γὰρ περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος, μὴ δώτε τὸ

ἅγιον τοῖς κυσί (IX, 5). Ora se tutto si fosse limitato a un'agape fraterna colla semplice aggiunta di una mistica commemorazione della cena pasquale di Gesù, tanto rigore appare inesplicabile. Ma v'ha di più. Le parole della Didachè si ritrovano negli scrittori del sec. II usate a proposito dell'Eucaristia. Così per il divieto il testo della Didachè è perfettamente parallelo a quello di S. Giustino: τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἕξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένων τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν (Apol. I, 66). Quanto al detto del Signore citato nella Didachè, oltre il fatto che nelle liturgie greche τὸ ἅγιον indica l'Eucaristia, abbiamo, come nel primo caso, un testo perfettamente parallelo di Tertulliano, il quale parlando della incertezza e confusione abituale nelle riunioni degli eretici osserva: « Etiam ethnici si supervenerint sanctum canibus et porcis margaritas licet non veras iactabunt » (De praeser. 41). Un secondo testo che si riporta strettamente all'Eucaristia e che non può spiegarsi adeguatamente detto della sola agape è X, 3: Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ... τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπέλαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδὸς σου. Dove è evidente il contrasto istituito dall'autore fra il cibo e la bevanda che Dio ha dato a tutti gli uomini e quello largito ai fedeli per mezzo di Gesù, cibo e bevanda di vita eterna ¹. Quest'ultima frase trova parallelo nel testo di uno scrittore quasi contemporaneo al rituale, S. Ignazio: ἄρτος ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας (Eph. XX, 2; Smyrn. VII, 1), oltre i testi esattamente corrispondenti non solo nel concetto, ma anche nelle parole usate, di Giustino (Ap. I, 66) e Ireneo (IV, 18, 5). Lo stesso sembra da dirsi di X, 6 εἰ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω, εἰ τις οὐκ ἐστὶ μετανοεῖτω, e dico sembra, perchè il Funk, come nel

¹ Mi pare questo l'unico modo ragionevole di intendere il testo, il che ha fatto egregiamente anche Harnack « Wie unser Verfasser das πνευματικὴν gedeutet wissen will, zeigt das heigesetzte ζῶν αἰώνιον. Es ist ein Hendladyoin hier anzunehmen - die, das ewige Leben einschliessende geistliche Speise. (T. u. Unt. B. II, 1. H. 1886, p. 33). Invece lo Schaff ha dovuto trascurare lo strettissimo nesso che corre fra le tre parole *cibo bevanda e vita eterna* per arrivare alla sua spiegazione tendenziosa » a spiritual conception of the Eucharist based on the Lord's discours on the bread of life, John VI, 35 sq. Ignatius and Justin martyr first suggested a strongly realistic conception, which terminated at last in the dogma of transubstantiation o. c. p. 196.

contesto immediatamente precedente si tratta del passaggio del mondo e della parusia, intende quelle parole non dell'accesso alla Sacra Cena ma di quello alla Chiesa (l. c. p. 31); e non oso contraddirlo, benchè il trovarsi la frase in una preghiera eucaristica renda possibile l'opposta sentenza. Ma il testo più classico è il c. XIV, perchè non è certamente della sola agape che si poteva dire « riuniti al giorno del Signore spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio sia puro ». — E nè la parola *θυσία* è stata o può essere applicata alla sola agape nè a questa può riferirsi il noto testo di Malachia (I, 11) che nell'antica letteratura cristiana fu classico per designare l'Eucaristia ¹.

Ma la prova apodittica per dimostrare che nella liturgia eucaristica della Didachè manca *qualche cosa* e che questa qualche cosa è appunto la menzione del corpo e del sangue del Signore l'ha data l'illustre Comm. de Rossi in una nota sostanziale pubblicata nel *Bullettino d'archeologia cristiana* ². Egli vi ha raffrontato il testo del rituale con due scritti, uno, la prima lettera di S. Paolo ai Corinti, più antico di esso e rimontante ai primi giorni della Chiesa (v. 58), l'altro la lettera di S. Ignazio agli Smirnesi (VII, 1) quasi contemporaneo, probabilmente di poco posteriore (v. 107). Ora come l'autenticità di ambedue gli scritti è ora comunemente accettata anche dalle scuole indipendenti ³, e come in essi l'eucaristia in quanto partecipazione del corpo e del sangue del Signore è esplicitamente affermata, non vi sono che due vie possibili: o dire che quando fu scritto il rituale fra il tempo di S. Paolo e quello di S. Ignazio, la chiesa orientale aveva perduto la sua fede all'Eucaristia, il che è assurdo, o ammettere che la liturgia eucaristica della Didachè sia incompleta e mancante.

Il che fu sentito chiaramente dall'autore siro, il quale al sec. IV rimaneggiò nel VII libro delle sue *Costituzioni apostoliche*

¹ Iust. Dial. 28, 41, 116, 117. Iren. IV, 17, 5, 6. Clem. Al. Strom. V, 14, 137. Tert. Adv. Iud. 5. Adv. Marc. III, 22.

² S. IV, a. 4 (1886) p. 18-24.

³ Della lettera di S. Paolo è superfluo il parlare. Per le lettere di S. Ignazio la questione è oggi decisa dopo i tre lavori fondamentali di Zahn (1873), Funk (1883) e Lightfoot (1885): All'adesione notevolissima di Harnack citata dal Comm. de Rossi aggiungo quella di una Rivista poco sospetta di tendenze ortodosse, la *Revue de l'hist. des Religions*, t. XXII (1890). « J. Reville, Etudes sur les origines de l'episcopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antiochie » p. 1-26, 123-60.

il testo della Didachè. Uno dei luoghi più caratteristicamente rifatto è appunto quello relativo all'Eucaristia, dove l'interpolatore ha aggiunto ciò che mancava alla Didachè, la menzione del corpo e del sangue di Gesù, e il ricordo della sua morte — [ἔτι] εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ [τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον δι' αὐτοῦ γάρ]σαι [καὶ] ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας [ἀμήν]. (VII, 25, 4).

Questa mancanza nel testo rimonta fino all'originale, o fu il risultato di un posteriore rimaneggiamento del testo? Perchè il modo con cui le Costituzioni apostoliche riferiscono la preghiera eucaristica del c. IX potrebbe far supporre ad alcuno che quello fosse il testo genuino e originario e che la frase delle Costituzioni fosse stata tolta via per ragioni speciali da qualcuno dei ms. della Didachè, donde poi derivò il testo del codice di Costantinopoli. Ipotesi seducente, ma che non regge alla critica. Perchè un testo da cui è stato tolto qualche cosa, per grande e raffinata che sia l'arte di chi vi ha lavorato sopra, si riconosce sempre; le cicatrici rimangono e le cicatrici sono quei mille indizi che sfuggono all'occhio volgare, ma che al critico fanno subito subodorare un taglio o una perdita. Ora nulla nel testo costantinopolitano vi ha che ci dia il diritto di supporre frodi o tagli o omoioteleuti. Il testo è scorrevole, coerente, sicuro. D'altra parte le aggiunte delle Costituzioni apostoliche non possono essere ricondotte all'età così arcaica del rituale. Io non ho ancora una pratica sufficiente dell'antica letteratura cristiana, perchè il mio giudizio possa far legge. Ma riferirò quello di un dotto, alla cui parola tutti daranno gran peso. Il Comm. de Rossi, parlando di quelle formule mi ha detto una volta, che esse gli sembravano poter essere tutt'al più del sec. III; e chi ha familiarità col metodo speciale tenuto nei suoi rimaneggiamenti dall'interpolatore delle lettere ignaziane, dell'antica Didascalia degli apostoli (opera siriana del s. III) e della Didachè¹ trova subito in quella breve frase

¹ La identità dell'interpolatore delle lettere ignaziane, della Didascalia (Const. Ap. I. I-VI) e della Didachè (I. VII) e l'arianesimo di lui furono sostenuti da Harnack (T. u. Unt. B. II. H. 1-2, 1886 p. 241-68) con ragioni che a me sembrano, se non certe, almeno molto probabili. Funk dapprima aveva negato l'identità non solo per ragione

il tono generale e qualche cosa che respira il metodo dell'anonimo ed abile falsario.

Cosicchè noi possiamo conchiudere, che la deficienza teologica della Didachè a proposito dell'Eucaristia è un fatto; che non si ha alcuna ragione di negare e tutte invece le probabilità per affermare che questa deficienza fu propria del testo originario. Al fatto si potranno cercare e trovare delle spiegazioni, ma debbo dichiarare, che il valore ipotetico di queste va accuratamente distinto da quello certo e reale del fatto.

Le spiegazioni date sono, almeno a mia contezza, due. Al P. Minasi pare che tutto si chiarisca, dicendo che nei c. IX-X non si parla della sinassi domenicale in cui si faceva l'oblazione del corpo e del sangue di Cristo, ma delle stazioni settimanali, in cui i fedeli pregavano sui frammenti eucaristici conservati dalla domenica¹. Spiegazione che, per quanto originale, non mi pare risolva il problema.

Lascio da parte la questione se l'uso in Oriente attestato da scrittori antichissimi, e ora anche dalla Didachè, di digiunare il mercoledì e il venerdì, supponga il rito, in vigore nelle chiese occidentali alla fine del sec. II, di riunirsi ai giorni di stazione nelle chiese, e ricevuta l'Eucaristia rimanervi in preghiera fino a nona². Mi contento di osservare: 1) posto anche, il che non

di tempo riferendo l'interpolatore delle Costituzioni (Ps. Clemente) al principio e quello delle lettere ignaziane al fine del IV secolo, ma anche di fede facendo ariano o semiariano il Ps. Clemente e apollinarista il Ps. Ignazio (Doctr. XII, ap. 1878, p. XL). In un ultimo scritto però egli è venuto a conclusioni parallele a quelle di Harnack facendo apollinarista come il Ps. Ignazio anche il Ps. Clemente e riportando anche quest'ultimo alla fine del secolo IV o principio del V. Sicchè o apollinarista o ariano o del principio del V secolo, è certo però che le due persone non ne fanno che una.

¹ « Nelle preci esposte non si veggono le parole della consacrazione, perchè non vi devono essere; nei giorni delle stazioni non si consecrava, ma solo la Domenica. Nè vi è similmente una frase che le richiami, perchè non vi deve essere » op. c. p. 138.

² Gli antichi scrittori orientali parlano solo del digiuno: Did. VIII, 1; Clem. Al. Strom. VII, 12, 75; Orig. Hom. X in Lev. - Erma pure parla solo del digiuno, Sim. V, 1. 1. Il primo a dire del rito occidentale è Tertulliano (De orat. 19. De ieiun. 10). - L'uso era così strettamente occidentale che la parola per designarlo venne presa dal linguaggio militare romano, e che Erma per renderlo in greco non potè se non grecizzare la parola latina *stationes* ἔγω. - v. Linsenmayr Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin b. z. Conc. v. Nicæa 1887: Funk art. Statio in Kraus's R. Encycl. f. chr. Alt. II p. 782-3. Anche la varietà dell'uso nelle principali chiese è una prova che la riunione liturgica stazionale appartiene allo svolgimento ulteriore della vita del culto. Mentre il digiuno è comune ed universale, in Africa fin dal sec. II (Tert. l. c.), a Gerusalemme nel IV si celebrava nei giorni di stazione la liturgia eucaristica, ad Alessandria anche

è, che dove nel rituale si parla di digiuni (VIII. 1) si intenda del rito occidentale delle stazioni, nessun nesso però vi ha tra le preghiere eucaristiche IX-X e il testo relativo ai digiuni; il rituale non è un tutto organico, ma una serie di precetti semplicemente posti un dopo l'altro, (battesimo, digiuni, preghiera, eucaristia, ministri ecc.); 2) nelle stazioni si riceveva l'eucaristia e Tertulliano parla di apposite preghiere eucaristiche: « stationum diebus non putant plerique *sacrificiorum orationibus* interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini » (De orat. XIX). Ora supposto, che le preghiere eucaristiche della Didachè siano quelle delle stazioni, il problema resta sempre. Perchè in queste preghiere eucaristiche, ciò che costituisce il centro del mistero, la qualità sua di memoriale della morte del Signore è taciuto affatto? Perchè non vi ha allusione alcuna alla essenza dell'Eucaristia, corpo e sangue di Gesù? Se, come vuole il P. Minasi, le preghiere della Didachè fossero le *sacrificiorum orationes* di cui parla Tertulliano, bisognerebbe dire che i cristiani della fine del primo secolo tenevano un modo assai singolare nelle loro preghiere eucaristiche.

Migliore e più consona allo spirito del primitivo cristianesimo è l'ipotesi che spiega il velo trasparente da cui è obumbrata l'Eucaristia nelle preghiere della Didachè, per mezzo della disciplina dell'arcano. Che spieghi tutti i dati del problema è evidente: il formulario è tale, che mentre un iniziato travede, piuttosto che intende tutto, un non iniziato non vi capisce nulla e il mistero eucaristico resta per lui dopo la lettura della Didachè come non esistente. Lo stesso avvien per es. nel celebre carne di Abercio (190-200) dove la legge dell'arcano è fedelmente applicata all'Eucaristia (v. 13-6) producendo effetti perfettamente identici a quelli della Didachè.

L'unico punto da discutere è questo: al tempo, in cui fu scritto il rituale (principio del II o fine del I sec.) la legge dell'arcano era già in vigore? Alla fine del sec. II se ne parla come di un uso già antico e non è difficile risalire più indietro. Che Atenagora il quale scrisse tra il 177 e il 180 vi accenni è fuor

di dubbio; più discutibile è il testo dello scritto conosciuto sotto il nome di Epistola ad Diognetum composta secondo i più probabili risultati verso la metà del sec. II; le frasi fuggevoli dei due apologisti sono illustrate dal modo evidente, con cui la disciplina dell'arcano è mantenuta nel carne di Abercio. Certo anche S. Giustino, che più d'ogni altro sembra opporsi all'antichità di essa la suppone invece in più luoghi della sua apologia (I. 3, 61 ecc.) Ma è possibile arrivare fino al principio del sec. II e ritrovare così un nesso cronologico diretto fra l'età del rituale e quella della *lex arcani*? Se fosse vera una divinazione del Delaunay, noi potremmo rispondere affermativamente e il problema così verrebbe sciolto se non con apodittica sicurezza, certo con somma probabilità. Plinio nella lettera a Traiano narra che nonostante le sue ricerche e le rivelazioni degli apostati egli si trovò perplesso davanti al mistero che gli sfuggiva. Tentò di squarciare questo velo e scuoprire la verità, (*quid esset veri*), sottoponendo alla tortura due diaconesse di condizione servile, ma non riuscì a trarne che coraggiose e ardenti confessioni di fede; onde di fronte all'incognita credette necessario, differita la causa, consultare l'imperatore: « *Sed nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam; ideoque, dilata cognitione ad consulendum, te decurri* ». Che Plinio abbia trovato realmente avanti a sé un grande secreto opposto dai cristiani alle sue vessazioni e alle sue ricerche risulta in modo evidente dalla sua lettera ed ha ragione il Delaunay di concludere: « Ce qu'on frappe en ce moment dans le christianisme, c'est le secret qu'il renferme ». E non v'ha dubbio che l'Eucaristia era la parte principale di questo secreto, se pure non fu, come pensa il critico francese, essa sola il secreto cercato e non trovato da Plinio¹. La lettera di Plinio è stata scritta verso il 112; parrebbe dunque, che l'esistenza della legge del secreto debba riportarsi ai primordi del sec. II e così quasi contemporaneamente alla composizione del manuale. È da osservarsi però una cosa che toglie molta forza a questa conclusione in apparenza così solida. Siamo noi, certo con tutta rassomiglianza, con grave probabilità anche, che vediamo nella lettera di Plinio la disci-

¹ Ce secret, c'est l'Eucharistie, dont l'Agape, pareille au rideau qui, dans le temple de Jérusalem, voilait le sanctuaire, n'est que la manifestation extérieure - F. Delaunay La lettre de Plin à Trajan: Acad. des I. et B.-L. 1879, p. 64.

plina dell'arcano, non è Plinio che ce lo dice. Può essere che in quella frase « grande e sregolata superstizione » si nasconda la somma dei misteri rituali cristiani conosciuta da Plinio, ma da lui sdegnata come non costituente la base giuridica che egli cercava per lo svolgimento regolare del processo contro i cristiani. Di più come la disciplina dell'arcano è nata e si è svolta per ragioni particolari e non è stata fin da principio una regola fissa e fondamentale per i cristiani, chi ci assicura, che la esistenza di essa in Bitinia al principio del II secolo sia argomento bastante ad affermarla di tutte le chiese orientali, della Siria e dell'Egitto? Infine la legge dell'arcano obbligava i cristiani nelle loro relazioni coi pagani. Per scritti destinati a comunità cristiane essa non teneva; perchè vediamo S. Ignazio nelle sue lettere parlare in modo chiaro ed esplicito dell'Eucaristia, cioè del principale fra i misteri e del più esposto alle calunnie o alle derisioni dei pagani. Ora il rituale è destinato ai battezzati (fideles, πιστοι): in esso dunque, per un argomento a pari, la legge dell'arcano non poteva e non doveva avere alcun effetto.

La conclusione finale è quindi: *a)* che le formule e le preghiere eucaristiche della Didachè debbono certamente esser riguardate come incomplete e monche, *b)* che da esse non si può perciò dedurre alcun argomento negativo per la storia del dogma nella chiesa primitiva, *c)* che questa deficienza con ogni probabilità deve riportarsi al testo originale, *d)* che è affatto gratuito supporre un rimaneggiamento dello scritto al II o III secolo per effetto della disciplina dell'arcano, non presentandone esso alcuna traccia, *e)* che essendo impossibile spiegare questa deficienza coll'ipotesi delle stazioni ed essendo assai dubbia l'applicazione della *lex arcani* al rituale, il fatto rimane per ora senza spiegazione plausibile. Ma il fatto resta fatto, ancorchè di esso non si possa dare per ora una spiegazione decisiva.

PAOLO SAVI, *barnabita*.

