

**PONTIFICIA STUDIORVM VNIVERSITAS
SALESIANA
FACVLTA LITTERARVM CHRISTIANARVM ET CLASSICARVM
PONTIFICIVM INSTITVTVM ALTIORIS LATINITATIS**

Exercitatio Minor ad Baccalaureatum

“Ambulatio in luce, caritate paceque”
Quid de vera unitate senserit Cyprianus

Petrix: Constantia CHEUNG

Moderante: Mirano SAJOVIC sdb

Romae MMXV

CONSPECTUS RERUM

CONSPECTUS RERUM

PROOEMIUM

CAPUT I

DE OPUSCULO C.T. *DE ECCLESIAE CATHOLICAE UNITATE*

- 1.1 *Introduzione*
- 1.2 *Cipriano e la sua soluzione del problema nella Chiesa cartaginese*
- 1.3 *Le caratteristiche letterarie e teologiche del trattato*
 - 1.3.1 *L'aspetto letterario*
 - 1.3.2 *L'aspetto teologico*
- 1.4 *La struttura del trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate*
- 1.5 *Conclusione*

CAPUT II

AMBULATIO IN UNITATEM

- 2.1 *Introduzione*
- 2.2 *Solis multi radii, sed lumen unum – il concetto cipriano di lux e lumen*
 - 2.2.1 *Introduzione*
 - 2.2.2 *Lux e Lumen nella Bibbia*
 - 2.2.3 *Lux e Lumen nel mondo pagano e nel mondo cristiano antico*
 - 2.2.4 *Lux e Lumen nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate*
 - 2.2.5 *Il rapporto fra lux/lumen e l'unità della Chiesa secondo Cipriano*
 - 2.2.6 *Conclusione*

- 2.3 *Unitas caritate portatur – il concetto cipriano di caritas*
 - 2.3.1 *Introduzione*
 - 2.3.2 *Una osservazione sulla differenza fra dilectio e caritas*
 - 2.3.3 *Caritas nella Bibbia e nella chiesa antica*
 - 2.3.4 *Caritas nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate*
 - 2.3.5 *Conclusione*

- 2.4 *Omnes pace unitatis coniunguntur – il concetto cipriano di pax*
 - 2.4.1 *Introduzione*
 - 2.4.2 *Pax nella Bibbia*
 - 2.4.3 *Pax nella Chiesa antica*
 - 2.4.4 *L'occorrenza di pax nel De Ecclesiae Catholicae Unitate*
 - 2.4.5 *Il rapporto tra pax e l'unità della Chiesa secondo Cipriano*
 - 2.4.6 *Conclusione*

CONCLUSIO

BIBLIOGRAPHIA

INDEX

PROOEMIUM

Thascius Caecilius Cyprianus variorum operum auctor Christianus tertio saeculo p. Chr. n. Carthagine vitam agebat fungebaturque munere pascendi per decem annos, sc. ab a. CCXLVIII usque ad annum CCLVIII. Cyprianus strenuus defensor unitatis Ecclesiae Catholicae fuisse fertur.¹ Qui sententias ex Sacris Litteris depromptas sequens gregem Domini saepe docuit qua via unitas Ecclesiae redintegrandae esset.

Opus, cui titulus “*De ecclesiae catholicae unitate*” est, magni momenti fuisse et adhuc esse patet, quia etiam nostra aetate Christifideles verbis ac sententiis eius magna non solum doctrina verum etiam consolatione afficiuntur. Cyprianus enim hoc in opere quaerit quomodo vera unitas in grege suo componenda servandaque sit.

In hac exercitatione ad baccalaureatum obtinendum tria vocabula (sc. *lux/lumen*, *caritas* et *pax*) praesertim pervestigatura sum, quia, ut mihi videtur, Cyprianus ille his vocabulis saepe usus ad unitatem Ecclesiae gregem suum adhortatus est. Quam ob rem opusculum meum ex duobus capitibus constat, quorum alterum de opere ipso deque auctore illo enarrat, alterum vero vocabula, quae supra commemoravimus, et etymologice et biblice et theologice pervestigat.

¹ VERONESE 2009b, p. 7; “strenuo difensore dell’unità della Chiesa cattolica”.

CAPUT I

DE OPUSCULO C.T. *DE ECCLESIAE CATHOLICAE UNITATE*

1.1 *Introduzione*

Lo scopo di questo capitolo è dare una presentazione introduttiva al *De Ecclesiae Catholicae Unitate* (da qui in avanti: *De Unitate*); cercheremo di capire quale sia la circostanza e la finalità che ha indotto Cipriano a scrivere questo trattato, e cercheremo di mettere in rilievo l'importanza letteraria e teologica del *De Unitate*. Proseguiremo con l'analisi della struttura, per concludere con un sommario sul contenuto.

1.2 *Cipriano e la sua soluzione del problema nella Chiesa cartaginese*

Nel III secolo, la Chiesa africana affrontava le persecuzioni da parte delle autorità romane e conosceva anche i conflitti fra i credenti. A noi interessano in particolare tre persecuzioni: quella di Settimo Severo, la quale viene menzionata da Tertulliano nel *Ad martyras*, e nella *Passio Perpetuae et Felicitatis* un po' prima dell'anno 200; quella di Decio in Africa del 249, e quella di Valeriano del 257. Nei periodi di persecuzione non tutti i cristiani rimanevano fedeli alle promesse battesimali, e di conseguenza nasceva il problema dei *lapsi*. Il dilemma che si imponeva era se riaccogliere nella comunità i fratelli che avevano ceduto alle pressioni dei persecutori o no. I rigoristi erano contrari. Si aprì lo scisma iniziato da Novaziano.² Il neo vescovo Cipriano si affacciava anche questo problema, che egli affronta nel trattato *De Unitate* scritto intorno l'anno 253.

² Novaziano, presbitero, nacque a Roma. È autore di più opere teologiche (delle quali solo i trattati *De cibis Iudaicis* e *De Trinitate* sono giunti fino a noi), fu il maggiore oppositore di Papa Cornelio. Durante la persecuzione di Decio attorno al 250, Papa Fabiano fu martirizzato a Roma, che in seguito soffrì di un periodo di *sede vacante* per oltre un anno. In questo frattempo, Novaziano insieme con alcuni presbiteri, esercitavano lì il loro ministero. Dopo il 251 la controversia è stata mitigata e Papa Cornelio fu eletto Vescovo di Roma. Novaziano raccolse un gruppo di vescovi favorevoli a lui e propose una nuova chiesa in cui i *lapsi* non avrebbero potuto essere perdonati; nel concetto novaziano la Chiesa doveva essere sempre pura e santa. Lo scisma costringe Cipriano a prendere posizione sulla questione dei *lapsi* e dei *confessores* e a fare una riflessione approfondita sull'unità della Chiesa (cfr. VOGT 2007; CHAPMAN 1911).

All'inizio della persecuzione di Decio, Cipriano si è allontanato volontariamente da Cartagine, allo scopo di seguire il suo gregge dai villaggi vicini a Cartagine.³ Questa decisione ha provocato la disapprovazione da parte di un certo gruppo di sacerdoti cartaginesi che erano rimasti a Cartagine. Fra loro, Novato, Fortunato e Gordio⁴ che si dimostrarono i più ostili oppositori di Cipriano e rifiutavano ogni forma di concordia e di pace. Lo scisma ha avuto inizio con l'ordinazione illegittima del diacono Felicissimo attorno al 250, il quale "si oppose alla rigidità di Cipriano nel trattamento dei *lapsi* e di propria autorità li riconciliava per mezzo di *libelli pacis*. Stabilitosi 'sulla montagna' (Byrsa?) pretese di scomunicare Cipriano, ma fu scomunicato in suo nome dai rappresentanti del vescovo."⁵ Per rispondere alla grave situazione e tentare di risolvere il problema, nel 251 fu indetto un concilio.⁶

Secondo Gallicet, il trattato *De Ecclesiae Catholicae Unitate* "era stato letto da Cipriano nel Concilio cartaginese posteriore alla Pasqua (il 23 marzo) 251"⁷ insieme con un altro scritto intitolato *De lapsis*. Date le circostanze, è possibile dedurre come il trattato sia indirizzato a un pubblico specifico, cioè ai vescovi. Risulterebbe evidente che il *De Unitate* è rivolto a un pubblico speciale, cioè ai partecipanti al concilio. Occorre dire che, anche se questo trattato cipriano mirava principalmente a risolvere lo scisma cartaginese, si preoccupava anche di rispondere al problema della successione di Cornelio come Papa legittimo.⁸

³ Cfr. CERRETINI-MATTEOLI-MORESCHINI-DELL'OSSO-VERONESE 2009, p. 16. "All'inizio della persecuzione di Decio nel 250 Cipriano decise di allontanarsi volontariamente da Cartagine, sostenendo a propria discolpa che la sua presenza in città avrebbe ulteriormente acceso gli animi contro i cristiani e che da lontano poteva continuare a sostenere e a provvedere ai bisogni dei suoi fedeli."

⁴ cfr. POSE 2007.

⁵ SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 30.

⁶ Cfr. SAXER-HEID 2007.

⁷ GALLICET 1997, p. 197, nota 1.

⁸ SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 35.

1.3 Le caratteristiche letterarie e teologiche del trattato

Il trattato *De Unitate* è senza dubbio uno dei capolavori di Cipriano. In questa parte del nostro lavoro, esamineremo alcuni punti salienti del trattato cipriano sul versante letterario, sia su quello teologico.

1.3.1 L'aspetto letterario

Secondo Siniscalco “Il *De Unitate* ha la forma di una appassionata esortazione”⁹, cioè il trattato ha una forma quasi epistolare, e pare che “si ispiri al modello dell’*epistula exhortatoria*”¹⁰. Nel trattato, ad esempio, viene utilizzato all’inizio e a conclusione l’appellativo “*fratres dilectissimi*”, che è “consueto nelle lettere, e si coglie una maggiore libertà nella struttura dello scritto, libertà che appunto il genere epistolare consente rispetto al discorso o al sermone.”¹¹

Quando Cipriano espone il suo argomento, utilizza molte immagini a illustrare le proprie idee, come per esempio: *hostis, Mater Ecclesia, Domus Dei*, il contrasto *lux/lumen* e *tenebrae* ecc. Cita pure le immagini bibliche applicandole in modo allegorico. Per esempio l’arca di Noè è inserita in collegamento con l’unità, e le dodici tribù significano il regno e il popolo di Dio. Soprattutto le immagini evangeliche del corpo di Cristo e della Sua tunica compaiono come simbolo del *sacramentum unitatis*, una espressione coniata da Cipriano.

Per mezzo di queste immagini Cipriano spiega l’unità della Chiesa e ne sottolinea l’importanza. Si deve osservare che nel trattato Cipriano non ha menzione il contesto storico; la sua spiegazione si limita all’uso di metafore e di esempi ripresi dalla Bibbia. In altre parole, il suo trattato non è pura speculazione ma si ispira alla Sacra Scrittura. Cipriano si rivela un oratore e uno scrittore dotato, perché la sua eloquenza affonda le proprie radici nella sua formazione di retore, che in quel periodo di alto livello a Cartagine.

⁹ SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 39.

¹⁰ Ibid., p. 143.

¹¹ Ibid., p. 39.

1.3.2 L'aspetto teologico

Anche se quest'opera di Cipriano tratta un problema specifico, il grande tema dell'unità della Chiesa, ha una valenza sempre attuale. In questa parte, ci limiteremo ad accennare ad alcune nozioni teologiche e cercheremo di mostrare la ricchezza e la fortuna teologica di questo trattato.

Dal capitolo VI al VIII viene illustrata attraverso il suo rapporto col mistero della Trinità.¹² Per esprimere l'unità della Chiesa Cipriano ricorre all'espressione "*sacramentum unitatis*" (... *quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat*¹³...; *Hoc unitatis sacramentum*...¹⁴). Con questo sintagma, egli intende introdurre il concetto che l'unità della Chiesa ha un valore particolare; che cioè non si può paragonarla a qualsiasi tipo di unità propria degli altri organismi terranei. Di nuovo nel capitolo VI, Cipriano paragona l'unità della Chiesa con la comunione trinitaria:¹⁵ l'unità della Chiesa proviene della Trinità, perciò colui che non favorisce l'unità della Chiesa, commette un reato contro la legge di Dio. Così agendo, non possiede né la fede trinitaria, né può ottenere la salvezza.¹⁶ L'unità della Chiesa dunque è la realizzazione perfetta dell'unità trinitaria; essa è un *sacramentum* prefigurato in cui troviamo la realizzazione piena della salvezza annunciata.¹⁷ Come scrive il Mattei, "la Chiesa una e unica è segno di Dio unico e trino, per la sua unione... a Cristo uno e unico (... per esprimere l'unicità della sua persona e la centralità della sua missione), nell'unico Spirito."¹⁸

¹² RENAUD 1971, p. 15. "... les chapitres VI à VIII, qui envisagent en particulier la signification du mystère de la Trinité et le rôle de chacune des Personnes divines dans la constitution de l'unité ecclésiale."

¹³ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, IV, 40-3 (ed. BÉVENOT CCL 3).

¹⁴ Ibid., VII, 1.

¹⁵ Ibid., VI, 16-21. "*Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse et uoluntatum conlidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem.*"

¹⁶ RENAUD 1971, p. 16. "L'unité dont il est question est donc le concept abstrait d'unité, que l'unité trinitaire vérifie effectivement, celle-ci étant à son tour un mystérieux modèle céleste pour l'Église; en effet, "cette unité", dont la Trinité est le type divin, est encore concrètement et objectivement réalisé dans l'Église, à l'abri de toute destruction et de toute division. On ne peut donc parler, en rigueur de terme, d'une unité directement descendante, mais plutôt d'une unité céleste, sorte de type qui s'imprime de facto dans l'Église, et qui, à ce titre, réalise et assure contre tout danger l'unité ecclésiale."

¹⁷ RENAUD 1971, p. 18; cfr. SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 273.

¹⁸ SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 273-274.

Oltre la dimensione sacramentale, la dimensione cristologica dell'unità è illustrata con due immagini: la tunica di Cristo (*tunica Domini Iesu Christi*)¹⁹ e il corpo di Cristo.²⁰ La prima immagine risulta più immediata per il lettore. Secondo Cipriano, Cristo è il vero Signore dell'unità della Chiesa.²¹ Nel capitolo VII, il vescovo di Cartagine fa riferimento a questa unità che gli uomini non devono rompere: “*At uero quia Christi populus non potest scindi, tunica eius per totum textilis et cohaerens diuisa a possidentibus non est. Indiuidua, copulata, connexa ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. Sacramento uestis et signo declarauit Ecclesiae unitatem.*”²²

Anche se l'assioma ciprianeo *extra Ecclesiam nulla salus* non viene esplicitamente menzionato nel *De Unitate*, il concetto comunque viene espresso nel capitolo VI, in cui vengono citate le parole di Gesù: “*Qui non est mecum, adversus me est; et qui non mecum colligit, spargit*”.²³ Da questo punto di vista, è interessante anche il capitolo XIX, dove Cipriano fa il paragone tra i *lapsi* e la corrente rigorista che promuove lo scisma. I loro fautori, secondo Cipriano, rimangono fuori dalla Chiesa e non potranno riceverne il premio. Questo pensiero è presente anche nel resto della sua produzione letteraria.²⁴

¹⁹ Cyprianus Carthaginiensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, VII, 3 (ed. BÉVENOT CCL 3).

²⁰ Infatti nel trattato Cipriano non ha usato il termine “*corpus Christi*” né “*corpus Domini*” né “*corpus Dei*” in maniera esplicita. Nel capitolo IV, Cipriano ha citato *Eph* 4,4-5, dove San Paolo, riferendo *corpus* alla Chiesa, esorta i fedeli uniti in un unico corpo. Cipriano tratta il concetto centrale della Lettera agli Efesini cioè che Cristo è il capo e la Chiesa è il corpo. Nel *De Unitate* tuttavia questa nozione viene soltanto accennata implicitamente.

²¹ RENAUD 1971, pp. 22-23. “Pour Cyprien, l'unité qui vient du Père ne dérive pas directement sur l'Église. A plusieurs reprises, l'évêque africain s'attache à situer ici très nettement le rôle du Christ comme maître d'unité, et même - par le détour de la tunique dont parle le quatrième évangéliste - comme ‘sacrement’”.

²² Cyprianus Carthaginiensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, VII, 24-28 (ed. BÉVENOT CCL 3).

²³ *Mt* 12,30.

²⁴ Questo pensiero si può trovare, ad esempio in *Epistula LI, LXIX, LXXII* ecc. (cfr. DAMIAN 2010).

1.4 La struttura del trattato *De Ecclesiae Catholicae Unitate*

In questa parte della nostra esercitazione, tenteremo di delineare un breve sommario del trattato cipriano, esaminando le cinque sue parti, cioè: (a) l'*exordium* e la *narratio*; (b) la *confirmatio*; (c) la *refutatio*; (d) l'*amplificatio* e (e) l'epilogo.²⁵

a. Prima parte: l'*exordium* e la *narratio*

I capitoli I-III contengono l'*exordium* e la *narratio*. La funzione del'*exordium* è iniziare un'orazione menzionando il problema che l'autore intende risolverne; mentre la *narratio* è la spiegazione della natura del problema in questione. Il capitolo I presenta l'*exordium*: Cipriano comincia il suo trattato con queste parole bibliche: “*Vos estis sal terrae*”.²⁶ Poi introduce l'immagine del serpente, indicando il diavolo che crea lo scisma nella Chiesa. Il capitolo II e III contengono la *narratio*, nella quale l'autore spiega che alcuni si sono allontanati dalla via giusta. Di seguito, il vescovo cartaginese invita gli ascoltatori a rimanere fedeli alle parole e all'insegnamento di Cristo: *Verbis igitur eius insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus*.²⁷ I membri della comunità cristiana sono spesso tentati di rovinare l'unità della Chiesa: *Haeresis inuenit et schismata quibus subuerteret fidem, ueritatem corrumperet, scinderet unitatem*.²⁸ Cipriano difende l'unità della Chiesa e chiama tutti quelli che si pongono contro il vescovo i “*perfidi*”.²⁹ L'autore esorta i presenti al sinodo a tornare alla verità, affinché si conservi la dottrina del maestro celeste.³⁰

b. Seconda parte: la *confirmatio*

La seconda parte si estende dal IV al IX capitolo, costituendo la *confirmatio* dell'intero trattato. La *confirmatio* rappresenta la parte centrale, cioè la riflessione di

²⁵ In questa sezione ci serviamo dell'analisi retorica proposta da Mattei (cfr. SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 143-147).

²⁶ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, I, 1 (ed. BÉVENOT CCL 3).

²⁷ Ibid., II, 16-18.

²⁸ Ibid., III, 12-14.

²⁹ Cfr. ibid., III, 25.

³⁰ Cfr. ibid., III, 27-29.

Cipriano sull'unità della Chiesa, in cui egli intende esporre il suo argomento principale. Anche se del capitolo IV e dell'inizio del capitolo V esistono due versioni, il concetto principale è quasi lo stesso.³¹ Cipriano ricorda ai suoi ascoltatori che la Chiesa viene costruita da Cristo: “*quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam (Mt 16,18)*”.³² Nel capitolo V il vescovo cartaginese continua a sviluppare il proprio pensiero, esortando i vescovi perché siano uniti ontologicamente, come non si può separare un raggio dalla luce, dato che la luce è la fonte di ogni raggio.

Cipriano ha introdotto altre immagini per sollecitare i vescovi ad essere un corpo unico, affermando che la divisione della Chiesa è un reato. Le immagini proposte da Cipriano sono: la tunica di Gesù Cristo (capitolo VII); il gregge con un solo pastore (capitolo VIII); la casa di Dio (capitolo VIII e IX).

c. Terza parte: la *refutatio*

La terza parte dal X al XXII contiene la *refutatio*, nella quale Cipriano cerca di controbattere gli argomenti esposti dagli avversari.

Il capitolo X contiene un ammonimento severo: tutti quelli che non contribuiscono all'unità, nell'Ultimo Giudizio verranno separati dal resto dei fedeli come la paglia dal buon grano. Anche nel capitolo XI troviamo un ammonimento, rivolto agli ascoltatori presenti: Cipriano li esorta a seguire la voce di Dio e non quella dei perfidi.

³¹ Indichiamo le due versioni rispettivamente come *Primatus Textus* (P.T.) e *Textus Receptus* (T.R.). Il P.T. sottolinea il primato di Pietro, mentre T.R. si focalizza maggiormente sull'unità della Chiesa, esortando tutti i vescovi a essere uniti nella Chiesa in concordia. Fra gli studiosi moderni, la questione dell'autenticità, come suggerisce Siniscalco, “resta aperta”: il Koch, il Brisson ecc., manifestano dubbi sull'autenticità del P.T. e ipotizzano che il trattato sia stato scritto in Africa verso la seconda metà del IV secolo da scrittori pseudociprianei; alcuni altri credono invece all'autenticità di ambedue le versioni, ipotizzando che il P.T. sia stato scritto durante la controversia con Stefano e portato a termine prima del T.R., allo scopo di sottolineare il primato di Pietro. La finalità di queste due versioni, anche se con diversa angolatura, è assai simile, cioè orientata a fare da appello ai fedeli perché rimangano unanimi in un'unica Chiesa (cfr. GALLICET 1997, p. 202, nota 7; pp. 203-204, nota 8; SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 119; Veronese 2009a, pp. 17-19).

³² Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, IV, 4-5 (ed. BÉVENOT CCL 3); nel capitolo II Cipriano infatti ha già accennato allo stesso pensiero con le parole: “*hos super petram robusta mole fundatos*” (II, 9-10). Secondo Mattei, si tratta probabilmente di un gioco di parole, col quale prelude alla suddetta citazione nel capitolo IV e all'affermazione che la Chiesa viene da Cristo (cfr. SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 170-171, nota 1).

Dal capitolo XII al XV Cipriano presenta il suo concetto di *caritas*, cioè la carità fra i confratelli. Il vescovo cita i brani più significativi in proposito, ricavati dal Vangelo di Matteo e dalla lettera di San Paolo ai Corinzi, illustrando la carità come la forza che riunisce i cristiani, nonostante i conflitti serpeggianti fra loro. In particolare nel capitolo XIV, l'autore afferma in modo esplicito che soltanto colui che ha mantenuto e osservato il comandamento di Cristo, rimane nella Chiesa. Questo costituisce anche il prerequisito per essere considerato un martire.³³ Così in questi capitoli Cipriano rivela l'importanza della carità nella propria ecclesiologia.

Dal capitolo XVI al XIX il vescovo cartaginese menziona l'origine antica dello scisma, citando sia l'Antico sia il Nuovo Testamento. È il diavolo che seduce i fedeli, e la cattiva natura umana che ha contribuito alla deviazione degli uomini dalla strada della verità. Nel capitolo XIX, Cipriano avverte il suo pubblico che anche coloro che sono stati un tempo *lapsi*, ma che in seguito hanno fatto una penitenza seria, verranno riammessi nella Chiesa e godranno dei suoi benefici; invece coloro che non contribuiscono alla sua unità, rimarranno esclusi da Essa.

Anche, i *confessores*,³⁴ tentati del diavolo, possono essersi allontanati dalla Chiesa. Perciò dal capitolo XX al XXII troviamo nuove esortazioni a rimanere fedeli alle parole di Cristo. I confessori vengono esortati a rimanere umili, e a non ritenersi agli occhi di Dio superiori agli altri a motivo della loro perseveranza. Soltanto così, essi potranno ricevere la gloria che meritano per la loro confessione.

d. Quarta parte: la *peroratio*

L'ultima parte contiene l'esortazione finale, espressa attraverso la figura retorica dell'*amplificatio*, a cui segue un sommario di tutta la trattazione da parte dell'autore. Più

³³ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, XIV, 3-4, 5-7 (ed. BÉVENOT CCL 3). “*Esse martyr non potest qui in ecclesia non est... Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unīanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit.*”

³⁴ *Confessores* sono i cristiani che hanno confessato la loro fede pubblicamente durante le persecuzioni e spesso sono stati privati dei loro beni o messi in esilio (cfr. SPINELLI 2006).

precisamente l'*amplificatio* è presente dal capitolo XXIII al XXVI. Cipriano prende l'abbrivio con l'immagine della madre, dicendo che tutti i cristiani sono nel suo corpo indivisibile.³⁵ Nel capitolo XXIV troviamo un appello ai cristiani ad essere "*pacifici*" (cfr. *Mt 5,9*) e a rimanere uniti attorno al loro vescovo in un'anima sola. Il capitolo XXV di nuovo ritorna all'esortazione alla carità. Cipriano ricorda che gli apostoli erano unanimi e così esorta i fedeli a realizzare questa unità per mezzo della carità.

e. Quinta Parte: Epilogo

È la parte dedicata all'incoraggiamento dei fedeli, nella quale il vescovo cartaginese esorta tutti i credenti a mantenersi saldi nella fede, ad essere "figli di luce", e a continuare nella pratica della carità; perché questa è la strada che porta i fedeli a tornare a Dio: "*Luceat in bonis operibus nostrum lumen et fulgeat, ut ipse nos ad lucem claritatis aeternae de hac saeculi nocte perducatur.*"³⁶

1.5 Conclusione

In un'epoca difficile per i cristiani che vivevano nell'impero romano, soprattutto nel Nord dell'Africa, Cipriano, il vescovo cartaginese ha cercato di curare il suo gregge. Per incoraggiare i suoi confratelli nell'episcopato, per confermare i fedeli laici, per lottare contro eresie e scismi, ha scritto le sue opere pastorali, proponendo indicazioni pratiche per risolvere diversi problemi suscitati all'interno della comunità cristiana. L'unità della Chiesa è un tema che ricorre spesso nelle sue opere, tuttavia il trattato *De Unitate* è la più importante in riguardo a questo argomento. A motivo della sua raffinata arte retorica e di un discorso appassionante e persuasivo, riteniamo che questo trattato non solo rappresenti un'opera teologico pastorale, ma anche un'opera di elaborata abilità dal punto di vista retorico.

³⁵ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, XXIII, 3-4 (ed. BÉVENOT CCL 3). "... consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat."; cfr. nella stessa opera XXIII, 22-26 per un'allusione supplementare.

³⁶ Ibid., XXVII, 10-12.

CAPUT II

AMBULATIO IN UNITATEM

2.1 INTRODUZIONE

Questo capitolo ha come scopo quello di presentare un'interpretazione di come Cipriano propone di raggiungere la meta dell'unità della Chiesa. È più che ovvio che questa auspicata concordia non viene costruita in un giorno, ma, come viene accennato nel titolo, occorre conseguirla attraverso una diuturna *ambulatio*. Con la scelta del sintagma cipriano "Ambulatio in Unitatem", si intende definire l'unità non come già raggiunta, ma come un percorso che consiste di diverse tappe, precisamente di *lux/lumen*, *caritas* e *pax*.

La disanima si configura come una ricerca filologica, e prende le mosse dalla Sacra Scrittura e dalla letteratura patristica. Attraverso questo approfondimento lessicale, cercheremo di comprendere e ricostruire nella sua originalità il concetto di unità cipriana. La prima parte è dedicata all'analisi delle occorrenze di "*lux/lumen*". Verrà qui esaminata la necessità ontologica dell'unità nella Chiesa. La seconda voce presa in esame sarà *caritas*, la cui chiamata in causa costituisce il mezzo per costruire l'unità. L'ultima sezione sarà dedicata alla *pax*, da cui emergerà la ragione iniziale e finale perché l'unità è da considerarsi essenziale per la Chiesa.

2.2 *SOLIS MULTI RADII, SED LUMEN UNUM* – *il concetto cipriano di lux e lumen*

*Quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami
arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum
De Ecclesiae Catholicae Unitate, 5, 13-15*

2.2.1 *Introduzione*

Lux e *lumen*, come afferma il Mattei, costituiscono “un tema non meno centrale di quello della pace e di una portata ecclesiologica altrettanto vasta”.³⁷ A prima vista queste due parole sembrerebbero sinonimiche, ma quando le indaghiamo con attenzione, presentano una significativa divaricazione fra loro. In questa sezione, cercheremo ad approfondire quale differenza contrapponga *lux* e *lumen* dal punto di vista semantico entro l’alveo del concetto cipriano di unità della Chiesa. L’approfondimento viene conseguito attraverso l’analisi di *lux* e *lumen* nell’ambito biblico, patristico e etimologico. Su questa rotta, saranno pescate tutte le pericopi nelle quali, nel *De Unitate*, si trovano i termini *lux* e *lumen*, allo scopo di comprendere più in profondità il pensiero cipriano.

2.2.2 *Lux e Lumen nella Bibbia*

Nella Bibbia greca, la parola corrispondente a *lux* e *lumen* è quasi sempre φωϛ, per cui nel linguaggio biblico del greco, non è percepibile alcuna differenza lessicale come sarà nella Bibbia latina: in latino si ricorre infatti a due parole per “luce”, mentre in greco, nella maggioranza delle corrispondenze, si trova unicamente φωϛ. Prenderemo perciò, spigolando le citazioni bibliche, il termine φωϛ come punto di partenza, riportando sinotticamente il significato di *lux* e *lumen* della versione latina. Poiché in essa si intravedono due livelli significativi di *lux* e *lumen*, cioè un livello letterario che descrive luce come fenomeno naturale, e un secondo allegorico che allude a un significato più profondo, nella parte successiva della disamina si cercherà di portare in luce questi due aspetti attraverso un più penetrante approccio filologico.

³⁷ SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 286.

a. L'aspetto letterario

Nell'Antico Testamento il significato primario di φῶς è luce (in senso generale), coinvolgendo pure gli oggetti celesti; a volte implica anche la salvezza e la vita, perché la luce del sole è naturalmente la fonte di vita.³⁸ Essenzialmente diversa dalla gloria di Dio, la luce definisce un rapporto che collega gli uomini; la gloria invece è un elemento costitutivo per Dio. La gloria, per mezzo dello splendore, diventa luce raggiungendo gli uomini e dà la salvezza.³⁹ Tale interpretazione rappresenta anzi un'allusione. Siccome la luce fa crescere le piante e prosperare gli animali, la gente dell'Antico Testamento ha spontaneamente collegato la luce con la salvezza e la presenza di Dio. Il valore religioso di questa luce è originato dall'osservazione del fenomeno naturale. Si può quindi concludere che l'uso di φῶς è più letterario che allegorico.

Nei Vangeli Sinottici e negli Atti degli Apostoli, gli autori usano a volte φῶς anche in senso letterario. Φῶς può denotare tanto la luce che scaturisce da una fiamma, quanto quella che viene da Dio. Ad esempio nella parabola della "luce del mondo" (cfr. *Mt* 5,14-16), l'autore ha utilizzato un paragone fra la luce del candelabro e la luce che devono possedere i discepoli. Come non può tenersi nascosta la luce di un doppiere, così i discepoli non dovrebbero tenersi nascosti dal mondo. La luce è qui collocata a un duplice livello di significato: da un lato quella esterna del candelabro, dall'altro quella interna dei credenti.⁴⁰

b. L'aspetto allegorico

Come si è ricavato dai paragrafi precedenti, nel Nuovo Testamento φῶς ha anche un valore allegorico. L'uso figurativo appare più spesso nei Vangeli Sinottici. Nella parabola delle dieci vergini (*Mt* 5,1-13), per esempio, la luce della lampada è una metafora, che mira

³⁸ CONZELMANN 1974, p. 316. "Oriental usage does not break loose from the connection of light and bodies of light. It is rooted in nature. Sun, light, life and salvation go together"; "Oriental" nel contesto si riferisce al Vicino Oriente, che è l'ambiente dell'Antico Testamento.

³⁹ Ibid., p. 319. "The 'glory' is around and in YHWH; it constitutes His being. But this cannot be said of light. YHWH is not light... He is the One who causes His light to shine, Job 37:3. Light denotes a relation, not being. Light is a term for life in the absolute sense, not as mere existence, but as possibility."

⁴⁰ CONZELMANN 1974, p. 343.

a descrivere la necessità di essere vigilianti nell'attesa del Signore.⁴¹ E ugualmente nella parabola della moneta smarrita (*Lc* 15,8-10), la menzione della luce intende essere un appello ai discepoli a restare vigilianti.⁴² È forse importante portare all'attenzione come la chiamata in causa di φῶς nel Nuovo Testamento “non è un elemento, ma la fonte della luce”,⁴³ mentre nell'Antico Testamento, la fonte di luce interna è Dio stesso. In altre parole, il concetto di φῶς è allargato dalla letteratura d'epoca cristiana: φῶς, oltre il valore di un fenomeno naturale, assume anche un significato trascendente. Così nel sintagma “figli della luce” (*Mt* 5,14-16; *Io* 12,36), la luce rappresenta non soltanto la persona, ma anche l'insegnamento del Signore.⁴⁴ Attraverso questa estensione semantica, il contenuto di luce è arricchito, dal momento che nel Nuovo Testamento φῶς, oltre a denotare il lume naturale, coinvolge contemporaneamente anche la luce simbolica: la saggezza di Cristo e la fede dei discepoli che illumina il mondo.

c. Particolarità nella letteratura giovannea

La letteratura giovannea è ben nota per il suo ricorrente uso di dualismi, quali il contrasto fra il bene e il male, la luce e le tenebre, etc. Tale uso dualistico, muovendosi talvolta dal senso letterario della parola φῶς, ossia dalla luce della lampada, come ad esempio in *Io* 5:35: *Ille erat lucerna ardens et lucens; vos autem voluistis exsultare ad horam in luce eius*, si intreccia con l'uso figurativo.⁴⁵ Anche se viene da tutti riconosciuta la propensione alle formule dualistiche della letteratura giovannea, unicamente in *1 Io* San Giovanni definisce Dio come luce e suo fondamento.⁴⁶ In generale φῶς è da intendersi come luce in senso letterario, e non si pone mai quale sinonimo di δόξα, cioè di gloria/natura di Dio. Da questo punto di vista la letteratura giovannea segue lo schema soggiacente dell'uso di φῶς nella Sacra Scrittura, sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento.

⁴¹ LURKER 1973, p. 188. “Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen und ihren Öllampen ist ein Aufruf zu steter Wachsamkeit und Bereitschaft zur Erwartung des Herrn.”

⁴² Ibid., p. 188.

⁴³ Ibid. “Light is not the element here, but the source of light.”

⁴⁴ CONZELMANN 1974, p. 344. “The light symbolism should not be restricted to the person; the teaching is included.”

⁴⁵ CONZELMANN 1974, p. 349.

⁴⁶ CONZELMANN 1974, p. 350.

Per concludere la ricerca sulla parola φῶς nell'ambito biblico, si può dire che la parola φῶς (*lux/lumen*) si concentra anzitutto intorno al suo significato letterario, denotando sia la luce della lampada, sia quella della fiamma, sia quella dei corpi celesti. Nel Nuovo Testamento tuttavia, a motivo dell'uso allegorico del termine, il contenuto di φῶς si è di mano in mano ampliato, fino a costituire una metafora per l'insegnamento di Cristo e per la sua Persona. Sebbene si rilevi una differenza lessicale di φῶς nelle citazioni della Bibbia greca, nei confronti della duplice corrispondenza della versione latina, che traduce l'unico termine di partenza alle volte con *lux*, alle volte con *lumen*, tale biforcazione è assente nella Bibbia dei LXX. In seguito a tale constatazione, si continuerà l'analisi ripercorrendo l'ambito della produzione pagana e cristiana del tempo antico, alla ricerca del rapporto che eventualmente contrapponga *lux* a *lumen*.

2.2.3 *Lux* e *Lumen* nel mondo pagano e nel mondo cristiano antico

Pare che anche in contesto pagano e cristiano antico ci sia stata una differenza nell'uso delle parole *lux* e *lumen*. Entrambe sono derivate dalla stessa radice proto-indoeuropea **leuk-*, benché il termine *lumen* sia giunto più tardi di *lux*, rappresentando una forma "suffissa" di *lux*.⁴⁷ Anche se tutte e due le voci si rapportano alla luminosità, *lux* identifica la luce nel suo valore generale: *lux* si infatti si trova sempre in forma singolare, mentre *lumen* restringe la propria accezione, denotando una luce più concreta.⁴⁸ Nell'uso classico, *lux* significa sia "la luce del sole e degli altri oggetti celesti",⁴⁹ sia la "una fonte di luce, una

⁴⁷ Cfr. WATKINS 2011, p. 51; attraverso **leuk-smen*.

⁴⁸ Cfr. ERNOUT-MEILLET 2001, pp. 372-373.

⁴⁹ LEWIS-SHORT 1879b. "In general, the light of the sun and other heavenly bodies: '*illae, quae fulgent luces*', Cic. Arat. 96...The light, splendor, brightness of shining bodies: '*viridi cum luce zmaragdi*', Lucr. 4, 1126; '*luce coruscus ahenā*', Verg. A. 2, 470; '*lucem non fundentes gemmae*', Plin. 37, 7, 25, § 94; in particular: the light of day, daylight, day: '*Metellus cum primā luce in campum currebat*', Cic. Att. 4, 3, 4".

stella”⁵⁰, sia la luce “di cui godono i viventi, la vita”⁵¹ sia ancora “la luce della speranza, il soccorso”.⁵²

Per quanto riguarda il termine *lumen*, il suo significato è più concreto e significa la luce proveniente da una fonte, “sia da una lampada sia da una torcia”,⁵³ cioè la luminosità. Anche se dagli autori classici è stato utilizzato denotando pure un corpo celeste,⁵⁴ dal momento che *lux* indica “una fonte di luce, una stella”, la sua accezione risulta più fondamentale e più originaria di quella di *lumen*.

Nell’ambito cristiano le parole *lux* e *lumen* seguono lo stesso filo di pensiero dei classici. *Lux* è “la luce, oppure la luce del giorno”, “la luce della vita, oppure la vita”, “la chiarezza, la luminosità” e “la luce di Dio, del cielo”.⁵⁵ La definizione di *lumen* è più vasta, riguardo a quella di *lux*: *lumen* è “la luce (del sole o di una lampada)”, “la luce degli occhi, della vista”, “la luminosità di una pittura, la chiarezza”, o figurativamente “la luce, la chiarezza (nell’esprimere un concetto)”, “la limpidezza in riferimento a Dio”, “alla gente”, “la festa delle luci ‘*Lumina*’” presso i Giudei.⁵⁶ Ponendo a confronto le due voci, si rileva una differenza minima: *lux* si riferisce sempre a un concetto formale e generale, mentre *lumen* riguarda piuttosto un referente più concreto. In seguito, gli autori cristiani hanno usato *lux* per definire una luce che viene da Dio, mentre *lumen*, oltre ad essere termine impiegato per indicare la luce di una lampada (o del sole), è stato riferito anche a concetti molto spesso più astratti. Offriamo un esempio ripreso dalla Bibbia per illustrare questa evoluzione: nel

⁵⁰ CONTE-PIANEZZOLA-RANUCCI 2010b. “Fonte di luce, stella: Cic. Arat.96”.

⁵¹ CONTE-PIANEZZOLA-RANUCCI 2010b, “Luce di cui godono i viventi, vita: *simul atque editi in lucem sumus* – appena veniamo alla luce, Cic. Tusc.3.2; *corpora luce carentum* – i corpi delle (api) prive di vita, Verg. ge.4.255; *cupiditatem lucis* – desiderio di vivere, Quint. 3.8.46.”

⁵² Ibid., “Luce della speranza, soccorso: *lucem adferre rei publicae* – salvare lo Stato, Cic. Man.33; *o lux Dardaniae!* – o salvezza dei Dardani!, Verg. Aen.2.281.”

⁵³ LEWIS-SHORT 1879a. “A light, a source of light, a lamp, torch: “lumine apposito,” Cic. Div. 1, 36, 79: “diurnum,” the morning-star, Lucr. 4, 455; Liv. 29, 25: “lumini oleum instillare,” Cic. de Sen. 11, 36: “*luminibus accensis*”, Plin. 11, 19, 21, § 65: “*multa lumina nocte tuli*”, Tib. 1, 10 (9), 42.”

2. Brightness, splendor, gleam (poet.): “ferri,” Stat. Th. 9, 802; Claud. Cons. Prob. et Olybr. 94.

⁵⁴ CONTE-PIANEZZOLA-RANUCCI 2010a. “Corpo celeste: Cic. rep.6.17; Verg. ge.1.6.”

⁵⁵ BLAISE 1954, p. 505. “1. Lumière, lumière du jour; 2. Lumière de la vie, vie; 4. (fig.) Lumière, grand jour, évidence; 5. (spir) Lumière (de Dieu, du ciel)”.

⁵⁶ BLAISE 1954, p. 504. “1. Lumière (du soleil ou d’une lampe); 2. Lumière des yeux, la vue; 3. Lumière (en peinture), clairs; 4. (fig.) Lumière, clarté; 5. Lumière (en parl. de Dieu); 6. (en parl. de pers.); 7. *Lumina*, fête des lumières (chez Juifs)”.

versetto di *Io* 1,8: *Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine*, l'uso della parola *lux* fa riferimento a Dio/Cristo, mentre il termine *lumen* si riferisce alla testimonianza di questa luce. Nel testo greco, viene utilizzata soltanto la parola φω̄ς (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φω̄ς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός).⁵⁷ Sulla base di questo esempio è facile constatare come l'uso delle due voci *lux* e *lumen* nella tradizione della Bibbia latina, comporta una sensibile differenza nel significato.

2.2.4 *Lux e Lumen nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate*

In questa parte, cercheremo di capire se venga accolta la stessa differenza accennata sopra anche nel trattato cipriano e che cosa esattamente intenda il vescovo cartaginese con le parole *lux* e *lumen*. Per questo motivo, si approfondirà l'impiego di questi termini nel trattato. Saranno spigolate tutte le frasi nelle quali ricorrono queste due parole, proponendo la nostra traduzione e un commento pertinente, aiutandosi con le diverse versioni di questo trattato in lingua italiana e inglese.

| <i>La traduzione di lux e lumen nel trattato</i> | | |
|---|-------|--|
| 1 | 3,4-5 | <p><i>... postquam lux gentibus uenit (et sospitandis hominibus salutare lumen effulsit...)</i></p> <p>...dopo che la luce è venuta alle genti (e il lume salutare brillò agli uomini che attendevano la salvezza...)</p> <p>*La <i>lux</i>⁵⁸ è riferita all'allusione biblica precedente (<i>Quid uero astutius quidue subtilius quam ut Christi aduentu</i>, cfr. Lc 2,32 "<i>lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel</i>"); l'autore probabilmente segue la citazione della Bibbia e riferisce il termine <i>lux</i> a Cristo. La venuta di Cristo è come la luce che è venuta e fu diffusa tra le genti. <i>Lumen</i>, invece, è lo splendore che è portato dalla luce diffusa, cioè sia le sue parole sia i suoi fatti sia i suoi miracoli. Qui <i>lumen</i> non può essere riferito ai discepoli, dato che <i>effulsit</i> ha valore di azione finita nel</p> |

⁵⁷ Cfr. BLAISE 1954, p. 504. "sauf ici. τὸ φω̄ς est traduit chaque fois par *lux* dans ce chapitre de la Vulgate".

⁵⁸ CAPRIN 2006, GALLICET 1997 e DEFERRARI 1958, nella loro traduzione hanno riferito *lux* a luce (in inglese "light") e *lumen* a splendore (in inglese "splendor"), mentre CERRETINI-Dell'Osso 2009 hanno reso i termini rispettivamente con "luce" e "lume".

| | | |
|---|---------|---|
| | | passato. In questo senso, <i>lumen</i> qui è secondario rispetto a <i>lux</i> ; il termine <i>lux</i> è collegato con Cristo figurativamente e in modo diretto, <i>lumen</i> invece è il lume. |
| 2 | 3,16-20 | ... <i>dum sibi appropinquasse iam lumini atque euasisse saeculi noctem videntur, alias nescientibus tenebras rursus infundit ut, cum euangelio Christi et cum observatione eius et lege non stantes, christianos se vocent et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment...</i> |
| | | ... mentre (ai cristiani) sembra di essersi avvicinati già al lume e esser usciti fuori dalla notte del mondo, (il nemico) sparge di nuovo altre tenebre senza che essi lo sappiano, affinché, non stando con il Vangelo di Cristo e con la sua osservanza e con la legge, chiamino se cristiani e ritengano di avere la luce, pur camminando nelle tenebre... *La frase intende spiegare come gli uomini sono ingannati mentre pensano di essere sfuggiti dalle tenebre e di essersi avvicinati alla luce; questa luce non è luce vera. Il primo <i>lumen</i> (<i>lumini</i>) non ha un valore specifico: è una descrizione del fenomeno comune. Il secondo <i>lumen</i> è pure un lume “falso”, perché questo lume è solo “la luce illusa”; quindi in questa citazione, ambedue i <i>lumen</i> denotano un lume che non viene dalla luce vera. |
| 3 | 3,21-23 | ... <i>secundum apostoli vocem, transfigurat se uelut angelum lucis...</i> ... secondo la voce dell’Apostolo, egli si trasfigura come l’angelo di luce... *Nel sintagma “ <i>angelum lucis</i> ”, il genitivo <i>lucis</i> (<i>lux</i>) può essere inteso tanto come soggetto (angelo che appartiene alla luce) quanto come oggetto (angelo per la luce). Proponiamo di scegliere qui in favore di una valenza soggettiva, cioè “l’angelo che appartiene alla luce”, dato che l’angelo è il messaggero di Dio. Quindi, figurativamente, <i>lucis</i> (<i>lux</i>), denotando la luce della gloria di Dio, ha un valore astratto. |
| 4 | 5,13-4 | ... <i>quomodo solis multi radii, sed lumen unum...</i> |
| | | ... come ci sono molti raggi del sole, ma il lume è unico... *Prima Cipriano cerca di illustrare l’episcopato come unico, mentre ciascun vescovo è soltanto una partecipazione dell’episcopato. (“ <i>Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur</i> ” ⁵⁹). In sostanza il vescovo cartaginese ha stabilito un paragone fra l’episcopato nella sua totalità e il lume del sole. E dal momento che l’autorità e l’unità |

⁵⁹ Cyprianus Carthagenensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, V, 11-12 (ed. BÉVENOT CCL 3).

| | | |
|---|---------|---|
| | | dell'episcopato vengono da Dio, Cipriano in questo paragone usa <i>lumen</i> invece di <i>lux</i> . Oppure, come si è accennato nella parte precedente, il termine <i>lumen</i> denota qui la luce di un corpo celeste, e per questa ragione l'autore ricorre a <i>lumen</i> senza assegnare un valore particolare alla parola. Il <i>lumen</i> può qui essere inteso tanto nel suo valore generale, quanto nell'accezione di lume secondario rispetto alla <i>lux</i> . |
| 5 | 5,18-9 | <i>Auelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit...</i> Stacca un raggio di sole dalla massa intera, l'unità non comporta la divisione della luce... *Abbiamo tradotto la parola <i>lux</i> con luce. Il capitolo V descrive il concetto di unità della Chiesa; la luce ha un significato letterario, quello di essere la luce del sole, cioè la fonte di luce naturale. L'autore paragona l'unità della Chiesa alla fonte di luce, cioè alla luce del sole. Una simile unità è la fonte della concordia per i vescovi e i fedeli. |
| 6 | 5,21 | <i>Sic et ecclesia, Domini luce perfusa...</i> Così anche la Chiesa, permeata dalla luce del Signore... *Il termine <i>lux</i> è stato tradotto anche qui con luce; questa luce ha un valore letterario, ma appartiene a Dio. |
| 7 | 5,22-3 | <i>... unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur...</i> ... anche se il lume è uno, che è diffuso ovunque, l'unità della massa non viene separata... *Il termine <i>lumen</i> ha nella pericope un valore simile alla citazione 4; infatti nel capitolo V Cipriano cerca di spiegare l'unità dell'episcopato. Come nella citazione 4, il lume si riferisce a un vescovo singolarmente preso; quindi non può essere la fonte di luce e nel contesto viene perciò introdotta la parola <i>lumen</i> invece di <i>lux</i> . |
| 8 | 9,15,17 | <i>Cohaerere et coniungi non potest ... caligo cum lumine...</i> Non può aderire e essere legata ... la caligine con il lume... *La frase intera fa parte di una serie di parallelismi, attraverso i quali viene ribadito che il bene e il male non possono stare insieme. |
| 9 | 10,5-6 | <i>probatorum fides integra manifesta luce clarescat...</i> Risplenda con evidente luce l'integra fede degli approvati... *Questa <i>lux</i> ha una valenza letteraria, forse in relazione con "la luce interna dei credenti" come viene suggerito nei Vangeli sinottici. Perciò |

| | | |
|----|---------|---|
| | | anche se la luce non è Dio stesso, essendo però originata da Dio, si ricorre al termine <i>lux</i> . |
| 10 | 22,16-7 | <i>Vero illuminati euangelii lumine, pura et candida Domini luce radiate...</i> |
| | | Invece illuminati dal lume del Vangelo, irraggiate con la luce pura e candida del Signore... ⁶⁰ *Cipriano impiega il termine <i>lumen</i> riferendosi all'insegnamento di Cristo che illumina i fedeli. Con il termine <i>lux</i> viene indicato il Signore, con il termine <i>lumen</i> il suo insegnamento. |
| 11 | 27,10-1 | <i>Luceat in bonis operibus nostrum lumen et fulgeat, ut ipse nos ad lucem claritatis aeternae de hac saeculi nocte perducatur.</i> |
| | | Risplenda e rifulga il nostro lume con le buone opere, affinché Egli stesso ci conduca alla luce della gloria eterna da questa notte del mondo. ⁶¹ * <i>Lumen</i> descrive la luce che inonda il nostro lavoro; <i>lux</i> invece rivela un retroterra più trascendente, è una meta che ci allontana da questo mondo. |

Attraverso la tabella, sono state poste in comparazione tutte le citazioni di *lux* e di *lumen* nell'opera Cipriano, in vista di rilevarne le coincidenze e le discrepanze. È emerso che, anche se entrambe le voci hanno un significato quasi identico, è tuttavia sottesa una differenza: la parola *lux* è sempre riferita a Dio/Cristo, mentre *lumen* si presenta sia col proprio significato letterario sia con quello traslato secondario.

Nella sezione successiva, si tenterà un altro approfondimento più dettagliato di questa differenza in rapporto con il concetto d'unità della Chiesa nel trattato cipriano.

⁶⁰ La traduzione di CERRETINI-DELL'OSSO 2009, GALLICET 1997 e DEFERRARI 1958, relaciona ambedue i termini *lux* e *lumen* a luce (in inglese "light"), mentre CAPRIN 2006 li rende rispettivamente con "fulgore" e "luce".

⁶¹ In CAPRIN 2006 e ugualmente in GALLICET 1997, *lumen* è reso con "lampada"; probabilmente i traduttori riecheggiano la parabola della Luce del mondo di Mt 5:15.

2.2.5 *Il rapporto fra lux e lumen e l'unità ciprianea della Chiesa*

Attraverso le citazioni che abbiamo esaminato sopra (in particolar modo le cit. 4, 5, 6, 7 e 11) si è potuto osservare come Cipriano ha espresso la sua concezione di Chiesa, fondata su Cristo, sua luce, dalla quale il cristiano riceve la luce, la irradia e infine raggiunge la Luce eterna.

Le citazioni 4, 5, 6 e 7 esaminate sopra si trovano tutte nel Capitolo V del *De Unitate*. Questa sezione infatti è costituita da un'esortazione ai vescovi a mantenere l'unità della Chiesa. Cipriano ne offre una ragione irrefutabile come supporto alla sua convinzione: vi sono molti vescovi, ma un solo Cristo, una sola Chiesa, "*quomodo solis multi radii, sed lumen unum*".⁶²

Questa immagine ci suggerisce una riflessione: Dio Figlio, stabilendo la Chiesa su Pietro, ne è il vero fondatore e la vera fonte della sua indistruttibilità. San Pietro, e i suoi successori (i Papi) dopo di lui con i loro collaboratori, cioè i vescovi, partecipano tutti di questo dono del Figlio di Dio. Anche nel caso in cui si abbia rotta l'unità con l'opporci alla Chiesa, come per esempio è accaduto nello scisma di Felicissimo e di Novato, la Chiesa rimane l'una. Ritornando all'immagine del raggio (*lumen*) e della luce (*lux*) proposto da Cipriano, anche se si separa un raggio dal Sole, non si può rompere l'unità stessa del Sole. Il lume è, in sostanza, una emanazione "progenie" del Sole. Viceversa, senza il sole, non c'è più nessun raggio di luce. Questa metafora può essere applicata anche nella prospettiva dell'unità della Chiesa, perché la Chiesa fondata da Cristo, rimane l'unica garanzia dei vescovi. La luce interna è sempre presente, anche se fisicamente i vescovi ne sono lontani, o se la nascondono. Per tale ragione, Cipriano aggiunge di seguito: "*Sic et ecclesia, Domini luce perfusa*"⁶³ (cit. 6) e "*unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur*"⁶⁴ (cit. 7).

⁶² Cyprianus Carthagenensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, V, 13-15. (ed. BÉVENOT CCL 3).

⁶³ Ibid., V, 21.

⁶⁴ Ibid., V, 22-23.

Sulla traccia di questa osservazione, possiamo dire che ciascuno dei vescovi è un lume nei confronti della Luce⁶⁵. L'unità della Chiesa giova a ogni vescovo e al suo gregge. La Chiesa, come detto nella citazione numero 6 (v. sopra), rappresenta la Luce nella sua pienezza. Senza la luce non può esistere alcun raggio di lume; al contrario l'unione di più lumi, arricchisce la Chiesa. E così le parole di Dio potrebbero essere diffuse più largamente, dato che lo splendore di ogni lume è ancor più potenziato in virtù dell'unità della Chiesa. Questa è la prima ragione essenziale addotta a spiegare l'importanza dell'unità.

Infatti, la riflessione riportata sopra è collegata con la citazione numero 11 che conclude il trattato cipriano, dove si dice: "*Luceat in bonis operibus nostrum lumen et fulgeat, ut ipse nos ad lucem claritatis aeternae de hac saeculi nocte perducatur*".⁶⁶ Secondo la nostra opinione è presentato qui il sommario del pensiero cipriano riguardo all'unità della Chiesa. Un raggio di lume oltre ad essere sorto dalla Luce, sorge anche dalle "buone opere". *Lumen*, è lume secondario che può rafforzare maggiormente il nostro operare il bene, e che ci porta alla Luce Eterna. Il lume viene da Cristo, e rimane sempre nel mondo, con la presenza dei vescovi.

3.2.6 Conclusione

In ambito latino, sia pagano sia cristiano, il significato di *lux* e *lumen* si differenziano leggermente l'uno dall'altro. Con l'approfondimento di questa sezione, si è osservato come Cipriano non ha trascurato questa differenza; anzi egli la utilizza per esprimere il rapporto fra i vescovi, i credenti e la Chiesa e Dio. Cipriano intende i vescovi e i credenti come il lume che emana dalla luce originata da Dio. La Chiesa rappresenta il primo luogo dove essa viene custodita, e da essa fluisce il lume che raggiunge i vescovi e i credenti. Senza la Chiesa, il lume cioè i credenti diventa tenue, anzi si spegne. Da questo punto di vista l'unità della Chiesa è un appello ai credenti a rimanere nella Chiesa, perché senza la Chiesa non c'è vera

⁶⁵ Prendo "Luce" con la lettera maiuscola, dato che questa luce, attraverso la riflessione e gli approfondimenti precedenti, si è dimostrato che appartiene, anzi costituisce la rappresentazione figurativa di Cristo stesso, per distinguerla dalla luce quale fenomeno naturale.

⁶⁶ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, XXVII,10-11 (ed. BÉVENOT CCL 3).

vita cristiana. A questo punto sorge una domanda. Può il cristiano contribuire all'unità della Chiesa? La nostra risposta è positiva, ma nella prossima sezione, che sarà dedicata alla *caritas*, cercheremo di suffragarla maggiormente, sempre ricavando le motivazioni dal *De Unitate*. Nella parte successiva, continueremo tale approfondimento riflettendo sull'interpretazione dell'unità ciprianea.

2.3 *UNITAS CARITATE PORTATUR*

– il concetto cipriano di *caritas*

Qui caritatem non habet, Deum non habet.
De Ecclesiae Catholicae Unitate, 9, 23-24

2.3.1 *Introduzione*

Come abbiamo cercato di dimostrare nella sezione precedente, Cipriano spiega la natura primaria dell'unità con le immagini di *lux* e *lumen*: la luce primaria originata da Dio, e il *lumen* rappresentato dalla sua rifrangenza nei vescovi. Anche se un raggio (*lumen*) è tenue, quando si unisce con gli altri, diventa splendore pieno – la *lux*. Da qui nasce la necessità dell'unità della Chiesa. Siccome i vescovi vengono creati nella Chiesa, non si possono separare da Essa, e ciascuno di essi la può arricchire. E ora dobbiamo ancora domandarci come le singole chiese locali possono essere in unità tra loro e costruire l'unità della Chiesa nella sua totalità. Cipriano accenna la risposta proponendo il suo concetto di “*caritas*”, l'amore fra i credenti e soprattutto fra i vescovi. In questa sezione, cerchiamo di approfondire il suo uso del termine *caritas* innanzitutto in ambito biblico e cristiano antico, e di seguito scrutando al di sotto delle immagini implicanti la *caritas* che vengono via via menzionate nel *De Unitate*.

2.3.2 *Una osservazione sulla differenza fra dilectio e caritas*

La parola *caritas* è chiamata in causa nel trattato cipriano quattordici volte. Oltre a *caritas*, Cipriano usa anche un altro termine *dilectio* confluyente nella stessa accezione di “amore”. Infatti nella Bibbia latina, sia la *Vetus Latina/Afra* (dell'epoca cipriana) sia la versione *Vulgata* (che entra in circolazione due secoli dopo Cipriano), entrambe le voci sono utilizzate per tradurre la parola greca ἀγάπη. In alcuni casi sono usate anche per tradurre l'azione astratta espressa dal verbo φιλέω. Nella nostra esercitazione, dovremo tuttavia limitarci ad approfondire soprattutto l'uso di *caritas* e di *dilectio*. Perché Cipriano ha usato due espressioni invece di una sola, come corrispondenti dell'unico termine greco di partenza?

Da quanto è possibile ricavare dall'uso delle citazioni bibliche fatto dal vescovo di Cartagine, è probabile che Cipriano si valga di un motivo personale per distinguere *caritas* da *dilectio*. Nel capitolo XIV, il vescovo cartaginese ha citato un brano della Sacra Scrittura, in cui troviamo, “*Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in Deo, in dilectione manet, et Deus in illo manet*” (1 Io 4,16, versione ciprianea). In realtà nell’*Afra*, lo stesso versetto è tradotto in diversi modi. Nelle tre versioni di Texttyp K, T e V⁶⁷, “*Deus ... dilectio est*”, i redattori hanno usato sia *agape* sia *caritas* essendo la parola latina equivalente alla parola greca ἀγάπη.⁶⁸ In pochi codici viene tradotta con la parola “*dilectio*”;⁶⁹ e presso Cipriano troviamo un'altra variante⁷⁰. In tal caso, potrebbe trattarsi di una scelta del vescovo cartaginese. Siccome in quell'epoca gli scrittori cristiani scrivevano richiamando a memoria il testo biblico imparato, è possibile che Cipriano abbia usato volutamente *dilectio*.⁷¹ Per scoprire le motivazioni della scelta di *dilectio*, elencheremo in ordine di comparsa le citazioni dove la parola ricorre nel trattato in esame.

| <i>La Citazione di dilectio</i> ⁷² | |
|--|---|
| 9, 9-10 | ... <i>haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur...</i> |
| | ...questa carità deve essere ottenuta, affinché la dilezione della fraternità imiti le colombe... ⁷³ |
| | *Ovviamente <i>caritas</i> e <i>dilectio</i> in queste frasi mirano a due cose diverse; <i>caritas</i> si configura come una legge da rispettare, mentre <i>dilectio</i> definisce una realtà o un rapporto da imitare. Non siamo sicuri che <i>dilectio</i> indichi un amore che deve essere collegato in Dio, ma, almeno da quanto appare dall'analisi del contesto, si può affermare che <i>caritas</i> e <i>dilectio</i> non sono del tutto sinonimi. |

⁶⁷ Cfr. *VETUS LATINA*, pp. 80-89. La ricostruzione del Texttyp K è maggiormente basata sulla redazione di Cipriano, e questo Texttyp è anche il più antico fra i tre; Texttyp T invece è derivato da Texttyp K con riferimenti al Text Lucifers. Texttyp V è la versione Vulgata.

⁶⁸ Cfr. *VETUS LATINA*, pp. 345-346.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*

⁷⁰ Nella *VETUS LATINA*, l'autore ha consultato i codici K, T e V. Nel Texttyp K, dice: “*deus agape est...*”, mentre nei Texttyp T e V troviamo “*deus caritas est*”.

⁷¹ Cfr. SINISCALCO-MATTEI 2006, nota 2, p. 217.

⁷² Come in parte 2.2, le citazioni dal trattato ciprianeo sono tradotte letteralmente, consultando altre versioni italiane e inglesi disponibili.

⁷³ In CAPRIN 2006, *caritas* è tradotto “la carità” mentre *dilectio fraternitatis* è “la dilezione fraterna”; in CERRETINI-DELL’OSSO 2009, la traduzione è “la carità” e “l’amore per i fratelli” rispettivamente; in GALLICET 1997, sono “l’amore” e “l’affetto che unisce i fratelli”; e in DEFERRARI 1958, la traduzione è “charity (carità)” e “love of the brethren (l’amore per i fratelli)”.

| | |
|-------------|---|
| 14, 6-7 | ... <i>dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit...</i> |
| | <p>(il Signore) ha comandato i patti incorrotti e inviolati dell'amore e della carità...⁷⁴</p> <p>*Cipriano usa nella stessa frase ambedue le voci, <i>dilectio</i> e <i>caritas</i>. Secondo noi, egli intende qui due cose diverse. <i>Dilectio</i> è l'amore di Dio, per Dio, e in Dio; <i>caritas</i> sia la carità fraterna sia l'azione di bontà. Questa deduzione è emersa in relazione al Capitolo XII, in cui Cipriano ha delineato la propria concezione del rapporto fraterno, basato sull'insegnamento di Cristo in <i>Mt</i> 18,19-20. Nel capitolo XIII è ripreso dall'autore lo stesso discorso, indicando l'obiettivo della <i>caritas</i> nella riconciliazione dei fratelli cristiani. Per quanto dunque riguarda i Capitoli XII e XIII, <i>caritas</i> sarebbe da intendere come sinonimo riconciliazione con i fratelli, mentre <i>dilectio</i>, tenendo presente la citazione del Capitolo IX, sarebbe l'amore che acquista il proprio valore in rapporto con un oggetto o un'azione.</p> |
| 14,20, 22-3 | <i>(Ad praemium Christi)... pertinere non poterit, qui dilectionem Christi perfida dissensione uiolavit...</i> |
| | <p>... non potrà appartenere (al premio di Cristo), colui che ha violato la dilezione di Cristo con perfido dissenso...</p> <p>*<i>dilectio</i> è qui certamente un amore che riguarda Cristo, dal momento che Cipriano, subito dopo questa affermazione, ha citato <i>I Io</i> 4,16 (<i>Deus dilectio est</i>). Non deve tuttavia sfuggire all'attenzione che egli, riportando la citazione biblica, ha usato <i>dilectio</i> invece di <i>caritas</i>, forse con l'intenzione rimarcare come nella sua concezione esiste una differenza fra le due parole.</p> |
| 15,18-9 | <i>Unitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit...</i> |
| | <p>(Il Signore) ha insegnato contemporaneamente con il suo magistero l'unità e l'amore...</p> <p>*La citazione biblica che precede questa frase nel trattato di Cipriano è il "Comandamento di amore" di Cristo in <i>Mk</i> 12,29-31 e <i>Mt</i> 22,37-40. Qui la <i>dilectio</i> probabilmente viene intesa come amore in senso generale.</p> |
| 15,20-1 | ... <i>quam dilectionem custodit aut cogitat...</i> |
| | <p>... quale amore custodisce e ritiene...</p> <p>*Anche qui la parola <i>dilectio</i> ha un significato uguale a quello della citazione precedente.</p> |

⁷⁴ In CAPRIN 2006, CERRETINI-DELL'OSSO 2009 e DEFERRARI 1958, la traduzione per *caritas* è "carità (charity)", per *dilectio* è "amore (love)". Invece in GALLICET 1997, la traduzione di *caritas* e *dilectio* riunita: "amore caritatevole".

| | |
|---------|--|
| 26,10-1 | <i>In Dei timore, in lege iustitiae, in dilectione, in opere fides nulla est...</i> |
| | <p>Nel timore di Dio, nella legge di giustizia, nell'amore, nelle opere, non c'è nessuna fede...</p> <p>*La parola <i>dilectio</i> non pare abbia un valore specifico.</p> |

Attraversando questa tabella, osserviamo, insieme al Blaise, che *dilectio* e *caritas* sono quasi interscambiabili.⁷⁵ Nel suo trattato, tuttavia, Cipriano assegna al termine *dilectio* la valenza di amore, sia come la qualità essenziale di Dio, sia come comportamento che definisce un affetto o un rapporto. Al termine *caritas* è invece attribuito il significato più generico di azione benigna, l'altro aspetto di *caritas/ἀγάπη*.⁷⁶ Il termine *caritas* in questo trattato pare abbia un valore più preciso, che vorremmo portare in luce nella sezione che segue, attraverso un approfondimento biblico e patristico.

2.3.3 *Caritas nella Bibbia e nella chiesa antica*

Secondo il Damian il trattato *De Unitate* è “molto biblico”,⁷⁷ perciò riteniamo necessario analizzare le occorrenze di “*caritas*” nel contesto della Scrittura, interrogandoci quale sia il significato specifico emergente.

Stauffer fa notare come nell'Antico Testamento, sia in lingua ebraica sia in lingua greca, ci sono diverse parole che definiscono “l'amore”. Il significato di ognuna di esse si rivela diverso all'analisi dei contesti.⁷⁸ A una prima analisi, avanziamo l'ipotesi che *caritas* corrisponda per lo più alla voce greca ἀγάπη. Nel mondo pre-biblico essa pare indirizzata a definire in modo specifico un amore che fa distinzione, che seleziona, e stabilisce in sé

⁷⁵ Cfr. BLAISE 1954, p. 273. “affection (QVINT.) – (plus fréquent que *caritas* dans ITAL., TERT.; moins fréquent dans VVLG., à égalité dans AMBR.) amore, bonté, charité (ἀγάπη, στοργή).”

⁷⁶ Cfr. ibid., p. 134. “4. (concr.) charité, bonnes œuvres, aumône.”

⁷⁷ DAMIAN 2010, p. 93. “In his argumentation Cyprian is very biblical, drawing from significant texts from the Old and New Testaments: Exodus 12:46; Joshua 2:19; Jeremiah 2:13; 23:16-21; Psalm 118:6; Matthew 18:29; John 2:19; I Corinthians 1:10; I Corinthians 11:19; and Ephesians 4:3, among others. He also uses and interprets significant images, like the ark of Noah, the Paschal lamb from Exodus, Rahab, and the dove as symbol of the Holy Spirit.”

⁷⁸ Cfr. STAUFFER 1964, pp. 21-25.

l'oggetto. Si tratta di un amore che deve essere dimostrato, coinvolgendo un'azione concreta, e può descrivere l'amore e l'affetto per l'unico figlio.⁷⁹ È noto che nella letteratura greca arcaica questa parola ricorre raramente. La sua fitta presenza si rivela soprattutto nella Septuaginta.

Nel giudaismo ellenistico, ἀγάπη si trova in collegamento con Dio, denotando l'amore divino che viene riversato su ogni sua creatura.⁸⁰ D'altro lato questo termine descrive pure l'amore verso i vicini.⁸¹ Entrambi gli aspetti emergenti di ἀγάπη corrispondono al "nuovo comandamento" proposto da Gesù. Il Signore ci esorta a essere pronti per Dio, ad amare Dio con la volontà e l'azione.⁸² Nella letteratura giovannea è affermato che Dio è amore (in greco la parola usata è ἀγάπη). Conviene notare che, con l'incarnazione di Cristo, nasce una nuova struttura del mondo, che si basa sull'amore di Dio, che i peccati dell'umanità sono perdonati, poiché gli uomini costruiscano un nuovo rapporto di fraternità fra loro.⁸³ Riguardo al significato di ἀγάπη si riscontra una continuità fra l'Antico Testamento e il Nuovo. Ugualmente in entrambi occorre stabilire un'amicizia intima, anzi fraterna con gli altri. E questo amore deve manifestarsi ed essere tradotto in azione. Quando scorriamo la letteratura paolina, ciò risulta ancora più chiaro.

Nella concezione dell'Apostolo Paolo, si introduce un elemento fondamentale nel concetto di ἀγάπη (*caritas*): la partecipazione degli uomini per mezzo della realizzazione nell'opera.⁸⁴ San Paolo sottolinea fortemente l'importanza dell'azione, in particolare nella Lettera ai Romani e nella Prima lettera ai Corinzi. San Paolo ci offre un'interpretazione decisa di ἀγάπη in senso di carità fraterna. Nella sua visione, questa ἀγάπη si concretizza nella prontezza al servizio e al sacrificio. Questa ἀγάπη ci mostra in anticipo e costituisce la

⁷⁹ STAUFFER 1964, p 37.

⁸⁰ Ibid., p. 39.

⁸¹ Ibid., p. 40.

⁸² Ibid., p. 45.

⁸³ Ibid., p. 47. "By His act of forgiveness God has instituted for humanity a new order which removes and supersedes the old worldly order of rank... The new relationship of God to man lays the foundation for a new relationship of man to man."

⁸⁴ Ibid., p. 50. "The goal of the work of divine love is the new man. But this goal is not attainable without man and his work of love."

vita che verrà.⁸⁵ In altre parole, ἀγάπη secondo San Paolo è una prefigurazione della ricapitolazione finale in Cristo, quando Diosarà tutto in tutti.

Passiamo ora dall'epoca biblica all'epoca della Chiesa antica. Secondo Blaise, *caritas* risulterebbe intercambiabile con la parola greca ἀγάπη, significando la carità cristiana nel suo insieme, tanto l'amore di Dio quanto quello per i vicini. *Caritas* implica anche la bontà, l'atto di benevolenza⁸⁶. Nel significato di *caritas* vanno tenuti presenti due aspetti: il primo descrive un rapporto affettuoso, sia divino sia umano; il secondo esprime la qualità di un'azione, cioè la fraternità. Riguardo all'uso di *dilectio* nel *De Unitate*, riferito nella parte 2.3.2, possiamo osservare che Cipriano ha limitato *dilectio* a denotare il rapporto, o l'amore come un oggetto. Possiamo perciò supporre che il vescovo cartaginese, quando scriveva questo trattato, aveva in mente che la parola *caritas* si riferisce al secondo aspetto stabilito da Blaise, mentre la parola *dilectio* è l'amore o l'affetto.

Per l'uso di ἀγάπη/*caritas* in senso di azione della fraternità, il Lampe ci illumina con uno schema complesso. Al lemma ἀγάπη nel suo vocabolario, fornisce in modo dettagliato che cosa si debba intendere per amore fraterno, concezione che probabilmente corrisponde all'esortazione di Cipriano in questo trattato. Il Lampe afferma che questa specifica ἀγάπη:

- a. si fonda sull'amore di Dio
- b. è un dono dello Spirito Santo
- c. è la più grande e decisiva caratteristica virtù dei cristiani
- d. è universale
- e. unisce la Chiesa
- f. è necessaria per l'opera salvifica di Dio
- g. è collegata con la fede e la speranza
- h. presenta gli impegni che sono necessari per ottenere la salvezza.⁸⁷

⁸⁵ Cfr. STAUFFER 1964, p. 51.

⁸⁶ BLAISE 1954, pp. 362-3.

⁸⁷ LAMPE 1961, p. 9. "D. Fraternal charity: 1. grounded in love of God; 2. a gift of the Holy Ghost; 3. hence greatest of virtues and a distinctive mark of Christians; 4. its universality; 5. its unifying role in the Church; 6. necessity for salvation; 7. related to faith and hope; and 8. love and works necessary for faith to procure salvation."

Insomma, *caritas* nell'ambito biblico è un amore che viene da Dio, ma non dimenticando l'aspetto della partecipazione di ciascuno. L'uso della parola nell'ambito cristiano antico segue lo stesso inquadramento, però il contenuto è più dettagliato.

2.3.4 *Caritas nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate*

Dopo aver esaminato il significato di *caritas* in questo trattato, emerge un'altra domanda. In che modo questo termine specifico si collega col messaggio del trattato di Cipriano? Nel suo concetto di unità, perché è necessaria la *caritas*? Lo scopriremo attraverso la disamina della parola *caritas* nelle citazioni che riportiamo sotto:

| | Capitolo | La Citazione |
|---|----------|---|
| 1 | 9,8-11 | <p><i>Haec est in Ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ovibus aequetur.</i></p> <p>Questa semplicità si deve riconoscere nella Chiesa, questa carità deve essere ottenuta, affinché l'amore tra i fratelli imiti le colombe, affinché la mansuetudine e la dolcezza siano uguali agli agnelli e alle pecore.</p> <p>*Rimandiamo all'approfondimento precedente, la <i>caritas</i> denota qui probabilmente l'azione di bontà; la Chiesa dovrebbe mostrare la <i>caritas</i> per mezzo dell'azione, per imitare l'amore fraterno perfetto che viene simboleggiato dalle colombe.</p> |
| 2 | 14,5-7 | <p><i>Pacem nobis Christus dedit, concordem atque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandavit...</i></p> <p>Cristo ci ha dato la pace, ci ha ordinato di essere concordi e unanimi, ci ha comandato i patti incorrotti e inviolati dell'amore e della carità...</p> <p>*La frase è costituita da una serie di parallelismi, disposta a costruire una <i>gradatio</i> nella quale la <i>caritas</i> e la <i>dilectio</i> sono intrecciate in modo tale da non poter essere separate. La pericope dà importanza alla <i>caritas</i> nella vita cristiana, offrendo un'immagine nella quale <i>caritas</i> e <i>dilectio</i> procedono appaiate.</p> |

| | | |
|---|----------|--|
| 3 | 14,8-9 | <p><i>Exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem...</i></p> <p>Colui che non ha tenuto la carità fraterna, non può presentarsi come martire...</p> <p>*Dall'approfondimento della parola <i>caritas</i> in ambito biblico che abbiamo fatto in precedenza, sappiamo che la <i>caritas</i> richiede di essere dimostrata dall'azione. Con l'integrazione di questa nuova occorrenza, veniamo a sapere che Cipriano ha valutato la fraternità così prestigiosa, da risultare ancora più importante e più fondamentale dello stesso martirio.</p> |
| 4 | 14,23-4 | <p><i>Qui caritatem non habet, Deum non habet.</i></p> <p>Chi non ha la carità, non ha Dio.</p> <p>*Questa frase segue immediatamente la citazione biblica: “<i>Deus dilectio est, et qui manet in Deo, in dilectione manet, et Deus in illo manet</i>” (1 Io 4,16). Pare che Cipriano la introduca come una parafrasi del versetto biblico.</p> |
| 5 | 15,20-23 | <p><i>Quam uero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore uesanus Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?</i></p> <p>Invece quale unità conserva, quale amore custodisce oppure ritiene, colui che da pazzo scinde la Chiesa col furore della discordia, distrugge la fede, disturba la pace, disperde la carità, profana il sacramento?</p> <p>*È una domanda retorica, che invita il lettore del trattato a riflettere sull'importanza e sul significato dell'unità della Chiesa.</p> |
| 6 | 24,5-7 | <p><i>Pacem quaerere debet et sequi filius pacis; a dissensionis malo continere linguam suam debet qui novit et diligit vinculum caritatis...</i></p> <p>Il figlio della pace deve cercare la pace e inseguirla; colui che conosce e ama il vincolo della carità deve contenere la sua lingua dal male del dissenso...</p> <p>*Dalla contestualizzazione di questa affermazione del vescovo cartaginese, possiamo affermare che l'uso della parola <i>caritas</i> appare qui in continuità col senso biblico indicato.</p> |
| 7 | 25,2-3 | <p><i>Domini mandata custodiens, caritatem suam tenuit...</i></p> <p>Custodendo i comandamenti del Signore, ha tenuto la sua carità...</p> <p>*Seguendo l'uso della parola <i>caritas</i>, riteniamo il vero significato di “<i>caritatem suam tenuit</i>” sarebbe osservare l'amore di fraternità/amore fraterno.</p> |

Passando in esame gli esempi sopra riportati, offriamo alcune nostre osservazioni. La prima è che il maggior numero di occorrenze della parola *caritas* è nel capitolo XIV, il quale contiene una forte *refutatio* contro i *confessores* i quali ritengono di essere moralmente perfetti e migliori degli altri. In questo capitolo Cipriano si è richiamato ai martiri. Anche se secondo i *confessores*, essi si dovrebbero considerare i veri membri della Chiesa, perché sono riusciti ad attestare la fedeltà di fronte al martirio, Cipriano rifiuta il loro giudizio su se stessi. Con la cit. 2 (*Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit*), attenendosi al pensiero che Cristo, che ci ha donato *pax*, ha pure prescritto di essere concordi e uniti, comandando il vincolo inviolato e incorrotto di *dilectio* e *caritas*. Senza la comunità cristiana, non si testimonia vera fede. In questo senso, *caritas* e *dilectio* sono legate insieme, come Cipriano ha indicato in questa frase.

Seguendo questo pensiero, Cipriano nella cit. 3 (*Exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem...*) dello stesso capitolo afferma che solo quando si ha la *caritas* (carità fraterna), si può essere considerati martiri. La fraternità che unisce la Chiesa è la condizione primaria di testimonianza della fede. Per rafforzare il suo discorso, Cipriano ha citato le parole di San Paolo dalla Prima lettera ai Corinzi, cioè “l’inno all’amore” (*Cor* 13,1-13). Secondo Cipriano, *caritas* è il prerequisito del martirio. La *caritas*, come si è ricavato dall’analisi biblica e patristica, è un tipo di amore che viene compiuto con l’azione. Questo amore è più fondamentale dell’atto stesso del martirio, poiché senza l’amore, il sacrificio di perdere la vita e soffrire per la fede risulterebbe un atto che si limita a glorificare se stessi, piuttosto che Dio.

Un’altra osservazione che si potrebbe avanzare è il rapporto intercorrente fra *lumen/lux*, *caritas* e *pace*. Dal capitolo IV fino al IX, Cipriano elabora il suo concetto di unità. In particolare nel Capitolo VI, il vescovo cartaginese propone alcune caratteristiche dell’unità, alle quali possiamo collegare la prima cit. del capitolo IX: *Haec est in Ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ovibus aequetur*. Si tratta della unità primaria, che è originata

dalla Trinità: “*Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Io 10,30). Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt (1 Io 5,7)*”.⁸⁸ In sostanza la descrizione del rapporto fra unità e Dio in tale citazione è equivalente a quella che è sottesa alle metafore di *lux* e *lumen*. In tale citazione del capitolo IX, Cipriano esorta i credenti, soprattutto i vescovi del suo ambiente ad attuare la *caritas*, cioè la carità fraterna. Solo così, l’amore di fraternità cristiana potrebbe imitare la colomba, cioè lo Spirito Santo, che è uno delle Tre Persone della Trinità. Il vescovo cartaginese ha inserito qui la carità fraterna che, quando si costruisce l’unità, ci porta all’amore di Dio. Il suo intento concreto è esposto nei capitoli XIV e XV.

La terza osservazione viene sollecitata dal brano biblico ripreso dalla Lettera di San Paolo ai Corinzi 13,1-8. Cipriano ha utilizzato le parole dell’apostolo per affermare che non si può mai omettere la carità.⁸⁹ La cit. 5 (*Pacem quaerere debet et sequi filius pacis; a dissensionis malo continere linguam suam debet qui novit et diligit vinculum caritatis*) del capitolo XV ha rinforzato questa affermazione. La domanda retorica conferma che in realtà, soltanto quando l’unità della Chiesa è bene conservata e presente la carità fraterna, c’è l’unità, emerge il vero amore e la vera unione. Infatti subito prima di questa frase, Cipriano ha citato “il comandamento nuovo” di Gesù: “*Diliges Dominum Deum tuum de toto corde tuo, et de tota anima tua, et de tota virtute tua. Hoc est primum mandatum; et secundum simile huic: Diliges proximum tuum tamquam te. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae.*” (cfr. *Mk 12,29-31* e *Mt 22,37-40*). Amare il vicino costruire la vera unità. Quest’amore non è fondato sulla preferenza umana, perciò Cipriano ha usato “*diliges*”.⁹⁰ Come si può *diligere* i vicini, cioè i cristiani nella stessa *domo Dei*? Per mezzo della carità fraterna. Quando si riesce ad amare i fratelli della comunità cristiana, si può fondare la *caritas* e istituire un’unica Chiesa.

⁸⁸ Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, VI, 14-16 (ed. BÉVENOT CCL 3).

⁸⁹ Cfr. “*Numquam... excidet caritas*”. *1 Cor 13,8*.

⁹⁰ Infatti nella versione Vulgata è stata usata anche la voce *diliges*; però, con esempi precedenti, pare che Cipriano l’abbia modificata per trasmettere il suo messaggio.

Questo pensiero ci riporta alla cit. 4: “*Qui caritatem non habet, Deum non habet*” che coincide con la formula dell’apostolo San Giovanni “*Deus dilectio est, et qui manet in dilectione in Deo manet, et Deus in eo*” (*1 Io* 4,16).⁹¹ Riguardo al contesto e al pensiero di Cipriano in questo trattato, offriremo una nostra interpretazione: se non si possiede la *caritas*, non si può partecipare alla passione di Cristo. Più precisamente, dato che la persona non può amare i suoi fratelli spirituali, basandosi sulla *dilectio*, conseguentemente non si può partecipare alla natura di Dio (la divinizzazione). Il risultato è che Dio non può rimanere in quella persona che ha rifiutato Dio; Dio non può far fluire la *dilectio* in colui si è rifiutato di ricevere Dio. In altre parole, la *caritas* è la forza che muove e unisce la Chiesa; questa forza, fondata e originata da Dio, ci riporta di nuovo incessantemente a Dio, in nome dell’unità. La cit. 6 rivela un concetto simile: credere in Dio è un dovere, come lo è dare e mantenere la pace (per mezzo del rimanere tacito, di non maledire i fratelli spirituali), amare nella *caritas*, cioè trattare gli altri cristiani come fratelli, nonostante il nostro personale pensiero. A conclusione, Cipriano rafforzò con la 7 cit., il concetto che appare quasi identico alla cit. 4.: chi custodisce i comandamenti di Dio, ottiene la *caritas* (non la *dilectio*).

2.3.5 *Conclusion*

Riferendosi allo scisma della Chiesa africana, Cipriano esorta i fedeli a ritornare all’unità della Chiesa, che si fonda sulla *caritas*. Invece di soffermarsi a valutare tutto il male che ha fatto Novato, Cipriano si rivolge a un concetto trascendente: l’unica caratteristica della Chiesa è essere un luogo di *caritas*, per mezzo del quale, la *pax* che è donata da Dio può essere mantenuta nella comunità cristiana. Con l’esposizione di questa suddivisione, affermiamo l’importanza della *caritas*, in ambedue i sensi, quello teologico e quello pastorale. Nella nostra ricerca, ci rimangono ancora due domande che tratteremo nella sezione successiva, cioè: quale è il significato della pace (*pax*) nel contesto di questo trattato? Quale è l’importanza di pace (*pax*) per la comunità cristiana?

⁹¹ Il brano biblico segue la versione che viene usato Cipriano, cioè una versione diversa della *vetus latina* e la *vulgata*.

2.4 *OMNES PACE UNITATIS CONIUNGUNT* – *il concetto cipriano di pax*

*Hanc nobis hereditatem dedit,
dona omnia suae pollicitationis
et praemia in pacis conseruatione promisit.
De Ecclesiae Catholicae Unitate, 24,9-11*

2.4.1 *Introduzione*

Pax, “corona nell’orchestrazione d’un tema che percorre tutto il trattato”,⁹² è una delle parole più usate nell’opera, dove ricorre ventisei volte, sette delle quali nel capitolo XXIV. Naturalmente ci viene di domandarci che cosa intendeva dire Cipriano con questa parola. Perché *pax* è così importante, secondo il vescovo di Cartagine? Come infatti è stato proposto all’inizio di questa breve ricerca, *pax* è l’ultimo passo che ci conduce all’unità e la meta terrena della vita cristiana.

In questa sezione, collocare la valenza di *pax* nell’ambito cipriano. Cominceremo la nostra analisi con una piccola indagine sull’uso di *pax* nella Sacra Scrittura e nella letteratura patristica, per tornare di seguito al trattato *De Unitate*, esaminando tutte le ricorrenze. Concluderemo con una breve sintesi sull’uso di *pax* e la nostra proposta di interpretazione del rapporto fra *lux/lumen*, *caritas* e *pax*.

2.4.2 *Pax nella Bibbia*

Il latino cristiano è una lingua speciale, che è molto condizionato da grecismi e ebraismi.⁹³ Anche nel caso della parola *pax* i loro interventi risultano con evidenza. Secondo

⁹² SINISCALCO-MATTEI 2006, p. 285.

⁹³ CAVARZERE-DE VIVO-MASTANDREA 2003, pp. 257-8. “Quello (latino) del popolo cristiano si configura a prima vista come una lingua caratterizzata da numerosi spostamenti (soprattutto lessicali...) che la rendono abbastanza diversa anche rispetto al comune latino, volgare e tardo... Essa abbonda di cosiddetti ‘cristianismi’... di uso esclusivo del gruppo religioso entro la complessiva comunità dei parlanti; sono termini per lo più tecnici... che vanno a sommarsi ai tanti grecismi ed ebraismi di larga fortuna presso le lingue neolatine e formano un repertorio lessicale contraddistinto da caratteri di precisa identificabilità oltre che di spiccata varietà affettività.”

il vocabolario Lewis e Short, la parola *pax* nell'uso classico, denota principalmente sia la pace che viene da un patto o da un'alleanza, sia la protezione degli dei romani, sia il dominio dell'impero romano, sia semplicemente la tranquillità della mente o lo stato indisturbato di una cosa.⁹⁴ Secondo Foerster, la parola εἰρήνη, la greca equivalente di *pax*, è originalmente più legata alla guerra, e significa uno stato di tranquillità senza conflitti.⁹⁵ Nell'uso biblico, la parola *pax*/εἰρήνη si pone sotto l'influsso dell'ebraismo. Dato che Cipriano non ha usufruito tanto del lessico comune, quanto piuttosto di quello biblico, cercheremo ora di approfondire il significato di *pax* in tale direzione.

La parola greca equivalente di *pax* è εἰρήνη. Il Foerster dice che l'uso e il significato di εἰρήνη nell'Antico Testamento (cioè nella Septuaginta) è principalmente collegato col significato di שָׁלוֹם (*šalôm*), l'uso comune di εἰρήνη nel mondo greco è orientato più a descrivere uno stato di calma, mentre שָׁלוֹם, la parola ebraica ha un significato più ampio, che denota benessere, fino a coinvolgere la salvezza offerta da Dio. L'uso ebraico in sostanza ha influenzato il mondo ellenistico: εἰρήνη da questo momento non si è più limitato a definire lo stato di tranquillità senza guerra, ma ha iniziato a denotare la pace in senso ebraico.⁹⁶ Εἰρήνη, quindi, tiene il significato di “intero benessere degli uomini”⁹⁷ e “il bene che è venuto da Dio, sia in questo mondo sia l'eternità di salvezza”.⁹⁸

⁹⁴ LEWIS-SHORT 1879c. “1. Peace, concluded between parties at variance, esp. between belligerents; a treaty of peace; tranquillity, the absence of war, amity, reconciliation after a quarrel, public or private (cf. *indutiae*): ‘quando ita rem gessistis... Pax commerciumque’st vobis mecum’, Plaut. Stich. 4, 1, 14; 2. Grace, favor, pardon, assistance of the gods: ‘pacem ab Aesculapio petas’, Plaut. Curc. 2, 2, 20; 3. *Pace tuā, alicuius*, with your (or his) good leave or permission: ‘pace quod fiat tuā,’ Ter. Eun. 3, 2, 13; 4. Dominion, empire, of the Romans (post-Aug.): ‘*pax Romana*,’ Sen. Clem. 1, 8, 2; 5. Peace, rest, quiet, ease of inanim. objects, as of the sea, or of mind.”

⁹⁵ FOERSTER 1964, pp. 401-2. “The basic feature of the Greek concept of εἰρήνη is that the word does not primarily denote a relationship between several people, or an attitude, but a state, i.e. ‘time of peace’ or ‘state of peace’, originally conceived of purely as an interlude in the everlasting state of war. While the Latin *pax* ‘in the first instance denotes a reciprocal legal relationship between two parties’, εἰρήνη is ‘primarily no more than the passionately asserted, emotionally felt and palpable opposite of πόλεμος.’”

⁹⁶ Ibid., p. 406. “If the main sense of the Greek word εἰρήνη is a state of rest, the Hebrew שָׁלוֹם contains the thought of well-being or salvation. Since, then the LXX uses εἰρήνη for almost all the שָׁלוֹם passages in the OT, and for these alone, it is natural that the content of the Hebrew term should have penetrated into the Greek. The usage fashioned by the LXX not merely exerted an influence on the Greek speaking Christian congregations, but caused the word εἰρήνη to be filled out with the sense of the New-Hebrew or Aramaic שָׁלוֹם.”

⁹⁷ FOERSTER 1964, p. 407.

⁹⁸ Ibid., p. 408. “...the use of εἰρήνη for the good which comes from God, both in this age and in the age of salvation.”

Nel Nuovo Testamento, εἰρήνη ha quasi lo stesso valore di quello nell'Antico Testamento; però, come nota il Foerster, c'è una differenza: εἰρήνη nel Nuovo Testamento ha attinto anche alla valenza della tradizione rabbinica.⁹⁹ Questa pace, oltre a denotare il benessere e il dono di Dio, ha in aggiunta il valore di essere in uno stato di calma e di portare la pace fra gli uomini.¹⁰⁰ Nella letteratura rabbinica questa pace non descrive soltanto la calma fra uomini, ma anche la pace fra Dio e gli uomini: prima della costruzione del tabernacolo c'erano conflitti fra Dio e gli israeliti; dopo la sua costruzione, la pace è venuta fra gli uomini.¹⁰¹ Questo tabernacolo ci richiama alla mente l'immagine di Gesù Cristo, dato che Egli è il tabernacolo vivo e la dimora di Dio nel mondo (cfr. *Io* 1,14).

Una simile visione è rintracciabile anche nella letteratura paolina: “la pace non è soltanto una qualità dell'animo, ma è una persona: Gesù stesso, Dio fatto uomo che ha distrutto ogni barriera e ogni divisione e ha ricreato nuove relazioni di amore”.¹⁰² Gesù Cristo è identificato con la pace, soprattutto, la pace nostra. Per mezzo di questa pace, cioè Gesù Cristo, il rapporto fra uomini è stato stabilito. Relazioni inter-uomini, della stessa ragione, sono recuperate (cfr. *Eph* 2,14-17). Per di più, le relazioni inter-uomini sono migliorate, perché nel Nuovo Testamento la pace implica anche un rapporto tranquillo fra l'uno e l'altro. La pacificazione degli uomini è l'appello di Cristo (*Mc* 9,50).

Occorre osservare che, “pace” nell'uso biblico significa anche “tornare allo stato normale”;¹⁰³ quando diciamo che Gesù ci porta la pace, ci viene pure richiesto di pacificarci con gli altri. In sostanza Egli ci ha comandato di ripristinare l'armonia originale, cioè quella pace che gli uomini godevano nel “Giardino dell'Eden”. Ci si richiede non soltanto di essere in armonia con gli altri uomini, ma anche con tutto l'universo.¹⁰⁴

⁹⁹ FOERSTER 1964, p. 411. “In the NT the meaning of εἰρήνη is much the same as that of the Rabbinic שלום.”

¹⁰⁰ Ibid., p. 409.

¹⁰¹ Ibid., p. 410. “This leads to a use of שלום which we do not find in the OT, namely, for the relationship between God and man... God is in conflict with all flesh. This conflict prevails until the making of the tabernacle, which brings peace.”

¹⁰² MANN 2010, p. 935.

¹⁰³ FOERSTER 1964, p. 412. “Εἰρήνη in its widest sense as the normal state of all things.”

¹⁰⁴ Ibid., p. 412.

Per riassumere, nella Sacra Scrittura il significato di pace è più ampio di quello che si riscontra nell'antico mondo greco e latino. La pace è donata da Dio, incarnata nella persona di Cristo; è un appello agli uomini di pacificarsi con gli altri e con tutto il mondo; soprattutto, di essere in pace con Dio. In questa luce, l'esortazione di Cipriano nel *De Unitate* è prominente. Essere in armonia, in pace con gli altri, è la realizzazione del comando di Cristo, "*beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur*" (Mt 5,9).

2.4.3 *Pax nella Chiesa antica*

Continuiamo il nostro approfondimento sull'uso di *pax* nell'ambito della letteratura cristiana antica. Riguardo alla chiamata in campo di εἰρήνη nella letteratura cristiana in lingua greca, il suo significato è quasi completamente religioso, inteso a descrivere una prerogativa che appartiene a Dio. Secondo Lampe, εἰρήνη definisce qualcosa di materiale (e essenziale per l'esistenza di tutte le cose) o spirituale; altrimenti entra in scena per descrivere la relazione di tutte le cose con Dio, sia Dio Padre, sia il Figlio sia lo Spirito Santo. In particolare il Lampe afferma che εἰρήνη è come la totalità del possesso dei cristiani.¹⁰⁵

Per quanto riguarda gli scrittori latini, il significato di pace ricalca piuttosto quello "classico". *Pax* è la tranquillità, l'assenza di lotte o di conflitti e la loro cessazione. L'influsso biblico è nondimeno fortemente presente: *pax* denota la pace, l'armonia della creazione. È noto che nella letteratura cristiana latina, *pax* significa anche l'assenza di divisioni, l'essere concordi fra tutti. D'altro lato *pax* come εἰρήνη, è un dono che viene da Dio, dall'angelo; è una pace messianica, che richiedere agli uomini di riconciliarsi con Dio per mezzo del Signore Gesù Cristo. Questa riconciliazione si estende alla cerchia della Chiesa, nelcuiseno

¹⁰⁵ LAMPE 1961, pp. 420-421. "A. Definition and properties: material, an essential good without which other good things cannot be enjoyed; spiritual. B. sources: God, Christ, linked with gift of the Holy Ghost; C. as possession of Christians; D. in relation to various virtues; E. in the spiritual life; F. in relation to the Church; G. of various kind, 1. divine and human, 2. material and spiritual; H. peace and sacrifice; I. characteristics of creation; J. praise of peace; K. liturgical usage: in greetings or in kiss of peace."

i peccatori si riconciliano. La riconciliazione fra i peccatori e la Chiesa implica una pace per tutta l'umanità, e anche una realizzazione del regno di Dio in terra.¹⁰⁶

Per concludere questa piccola ricerca sul significato della parola *pax*, in riferimento alla sua equivalenza greca, si potrebbe avanzare un'osservazione: anche se lingua latina (e altrettanto la lingua greca) possiede una propria lunga storia, tuttavia il significato di alcune parole latine nell'epoca cristiana è stato mutato attraverso vari tipi di allargamento. La nostra analisi ha messo in chiaro che la voce *pax* ha sviluppato uno spettro semantico più vasto in epoca cristiana. *Pax* si presenta molto molto maggiormente legata a Dio; è lo stato naturale di Dio, che Egli ci induce a raggiungere.

2.4.4 L'occorrenza di *pax* nel *De Ecclesiae Catholicae Unitate*

Dopo aver esaminato l'uso di *pax* e di εἰρήνη nell'ambito biblico e cristiano, torniamo di nuovo al trattato cipriano. Questo approfondimento intorno all'impiego di *lux/lumen* e *caritas* è importante per ottenere una migliore comprensione delle prospettive cipriane; perché nelle prime letterature cristiane, sia in greco sia in latino, la fonte rimane sempre la Bibbia. Finora si è soltanto inquadrata la definizione nei due sensi. In questa parte, cercheremo di approfondire il concetto di unità riprendendo in mano le pericopi che citano la parola *pax* nel *De Unitate*.

¹⁰⁶ BLAISE 1954, pp. 602-603. "1. paix (fig.), tranquillité; 2. paix, harmonie (dans chaque détail de la création); 3. cessation, fin; 4. absence de maladies, de contrariétés, de dangers; 5. absence de divisions, concorde; 6. paix apporté par Dieu, par l'évangile, la paix messianique, de l'homme réconcilie avec Dieu par le Médiateur, le salut; 7. Paix ecclésiale; 8 réconciliation du pécheur, réconciliation avec l'Église, paix(contraire de l'excommunication), absolution; 9. la paix du ciel, la béatitude céleste; 10. paix (formule de salut, chez les Juifs) 11. baiser de paix."

| | Capitolo | La Citazione |
|---|-------------|---|
| | Non Biblica | |
| 1 | 1,11-14 | <p><i>Plus timendus est et cauendus inimicus cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit, unde et nomen Serpentis accepit.</i></p> <p>Quando il nemico si accosta di soppiatto, quando ingannando con l'immagine di pace striscia con un avvicinamento nascosto, si deve maggiormente temere e guardarsi da esso; da qui il nemico ha preso il nome di Serpente.</p> <p>*L'immagine del serpente è un'allusione a <i>Gen 3,1</i>, laddove il diavolo ha preso la forma di serpente per ingannare Eva.</p> <p>Qui l'uso di pace è in senso negativo; questa pace è pace falsa, che è in sostanza il mezzo al quale ricorre il diavolo per sviare i fedeli.</p> |
| 2 | 6,11-14 | <p><i>Qui pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.</i></p> <p>Chi rompe la pace e la concordia di Cristo, agisce contro Cristo; chi altrove si collega contro la Chiesa, disperde la Chiesa di Cristo.</p> <p>*Questa frase costituisce un'immediata riflessione sulla citazione biblica di <i>Mt 12,30</i>, nella quale Cristo invita che i suoi discepoli a seguirlo sulla sua strada, altrimenti a nulla giova proclamare di essere con Lui. Infatti Cipriano ha imitato la struttura della citazione biblica: "<i>Qui non est mecum aduersus me est, et qui non mecum colligit spargit.</i>" Si tratterebbe di un parallelismo: prima è la parola di Cristo che ammonisce i discepoli a seguirlo; il secondo passo è costituito dalla pace che viene da Lui; l'ultimo è la Chiesa di Cristo, custode del Suo Corpo e della Sua pace. Attraverso questa figura retorica, Cipriano ha inteso sottolineare l'importanza della Chiesa, e rimarcare che la pace è essenziale per Essa, che è venuta da Cristo; quindi ha sostituito "<i>mecum</i>" con "<i>pacem Christi</i>" e parallelamente "<i>ecclesia Christi</i>".</p> |
| 3 | 9,1, 6-8 | <p><i>Idcirco et in columba uenit Spiritus sanctus... communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unanimitatis implere.</i></p> <p>Perciò lo Spirito Santo è venuto anche in (forma di) colomba... vivere la sua vita per mezzo di un comportamento comune, riconoscere la concordia di pace per mezzo del bacio della bocca, completare la legge in tutte le cose dell'unanimità.</p> |

| | | |
|---|----------|---|
| | | <p>*Nel capitolo IX Cipriano paragonava lo Spirito Santo con la colomba, spiegando il suo concetto di concordia e unanimità con le abitudini della colomba. Questa pace non ha probabilmente qui un valore particolare rispetto all'unità, tuttavia nella citazione Cipriano ha espresso il suo concetto di concordia della Chiesa, nella quale i credenti dovrebbero trascorre la vita insieme, annunciare la concordia della pace, affinché si compia la legge di essere unanimi.</p> |
| 4 | 9,15,17 | <p><i>Cohaerere et coniungi non potest... pugna cum pace...</i></p> <p>Non può aderire e essere congiunta ... la lotta con la pace...</p> <p>*Abbiamo qui una serie di paragoni, posti in parallelismo tra due estremi. Lo scontro è un fenomeno terraneo, mentre la pace è il comando di Cristo. Chi segue le cose terrene non si adegua alla vita cristiana. Questa "pace" probabilmente non ha un valore particolare.</p> |
| 5 | 10,1-3 | <p><i>Hinc haeresis et factae sunt frequenter et fiunt, dum peruersa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem.</i></p> <p>Per questo spesso ci sono e nascono le eresie, mentre la mente perversa non ha la pace, quando la perfidia che è disaccordo non tiene l'unità.</p> <p>*Il Capitolo X è dedicato alla discussione del tempo in cui erano pieno sviluppo le dissensioni. Qui Cipriano cerca di dare la spiegazione del perché, quando non si ha la pace, di conseguenza emergono eresie e dissensioni. Quindi la pace è essenziale per mantenere l'unità della Chiesa, affinché non apra alla perfidia la possibilità di diffondere la discordia.</p> |
| 6 | 11,20-22 | <p><i>Ad pacis praemium venire non possunt, qui pacem Domini discordiae furore ruperunt.</i></p> <p>Coloro che hanno spezzato la pace del Signore con il furore della discordia, non possono raggiungere il premio della pace.</p> <p>*È questa la frase conclusiva del capitolo XI. Da qui possiamo dedurre che la pace è donata dal Signore e costituisce la meta per tutti i fedeli. La pace è principalmente originata dal Signore, e attraverso di essa possiamo tornare a Dio. La pace è la meta, l'ultimo passo della strada di unità, come suggerito in questa tesi.</p> <p>Qui possiamo trovare un'altra osservazione riferita da che Cipriano: quelli che spezzavano la pace "sono in follia", "sono pazzi" e "nel furore", cioè non si trovano in uno stato normale. Dall'approfondimento precedente sulla Sacra Scrittura, ricordiamo che la pace implica il ritorno allo stato normale e originale. Quindi il suo appello ai cristiani di essere in pace, è forse un</p> |

| | | |
|---|----------|--|
| | | appello che richiede di essere normali e di considerare la perfidia come pazzia. |
| 7 | 12,7-8 | <p><i>Dominus enim cum discipulis suis unanimatem suaderet et pacem...</i></p> <p>Il Signore (insieme) con i suoi discepoli consigliava l'unanimità e la pace... *Abbiamo qui la citazione biblica di <i>Mt 18,20</i>. Nei capitoli XII e XIII, Cipriano ha mostrato l'importanza della pace nel suo rapporto con Cristo. La citazione biblica afferma che quando due fedeli supplicano qualcosa da Dio, Dio la concederà loro; con più di due o tre riuniti, Gesù Cristo sarà con loro. Secondo dell'Oso, la Chiesa conta su "l'unanimità e l'unità... che rende presente Cristo in una comunità. Pertanto, anche l'efficacia della preghiera di una comunità cristiana dipende dalla sua concordia con la Chiesa, corpo di Cristo. Coloro che si separano da questo corpo non possono pretendere di avere Cristo in mezzo a loro".¹⁰⁷ Cristo porta il titolo di "Emmanuele", cioè Dio con noi quando adempiamo al comando di essere concordi. Dunque, la pace oltre ad essere il comando di Cristo, è anche il mezzo con cui possiamo raggiungere la meta di unità, cioè con Dio per sempre.</p> |
| 8 | 12,14-16 | <p><i>unanimatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conueniat nobis fideliter et firmiter docuit.</i></p> <p>(Cristo) ha posto l'unanimità prima, ha premesso prima la concordia della pace, ha insegnato fedelmente e fermamente che (questo) convenga a noi. *Appenaprima appare la citazione di <i>Mt 18,19-20</i>. È la continuazione del suo appello e dell'insegnamento al quale si è già accennato nella cit. 7.</p> |
| 9 | 12,29-31 | <p><i>Cum simplicibus scilicet atque pacatis, cum Deum timentibus et Dei praecepta seruantibus, cum his duobus uel tribus licet esse se dixit.</i></p> <p>Evidentemente (Cristo) ha detto che, con i semplici e con i pacificati, con quelli che temono Dio e gli osservanti degli insegnamenti di Dio, con questi due o tre è lecito stare con Lui. *È la continuazione dell'esegesi di Cipriano di <i>Mt 18,19-20</i>, sottolineando l'importanza di essere in accordo, e spiegando il rapporto fra la pace, l'unità e Cristo.</p> |

¹⁰⁷ CERRETINI-DELL'OSSO 2009, p. 40.

| | | |
|----|--------|--|
| 10 | 12, 40 | <p><i>... sed, exprobrans discordiam perfidis, et fidelibus pacem sua uoce commendans, ostendit magis esse se cum duobus aut tribus unanimiter orantibus quam cum dissidentibus plurimis, plusque impetrari posse paucorum concordi prece quam discordiosa oratione multorum.</i></p> <p>... anzi, (Cristo) rimproverando la discordia ai perfidi, e raccomandando con la sua voce la pace dei fedeli, dimostra di essere maggiormente con due o tre che pregano unanimemente, che essere con tanti che discordano fra loro; e si può ottenere molto di più dalla preghiera di pochi concordi, che dall'orazione discorde di multi.</p> <p>* È l'esegesi di Cipriano di <i>Mt 18,20</i>. Pace qui non ha un valore particolare; occorre dire che la pace è cosa voluta da Cristo.</p> |
| 11 | 13 | <p><i>... et ad sacrificium cum dissensione uenientem reuocat ab altari et iubet prius concordare cum fratre, tunc cum pace redeuntem Deo munus offerre; quia nec ad Cain munera respexit Deus. Neque enim habere pacatum Deum poterat, qui cum fratre pacem per zeli discordiam non habebat. Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum?</i></p> <p>E (il Signore) invita ad allontanarsi dall'altare chi giunge al sacrificio con dissensione e gli comanda di accordarsi col fratello, e allora, quando torni a lui pacificato, potrà offrire il suo dono a Dio; perché Dio non si è voltato a guardare i doni di Caino. Neppure potrà avere Dio pacato chi per la discordia della collera non ha pace col fratello. Quale pace promettono per sé i nemici dei fratelli?</p> <p>*Nel capitolo XIII Cipriano ha espresso che solo in concordia il sacramento sarebbe potuto essere valido. Precede la cit. 13, la pericope biblica di <i>Mc 11,25</i>, la quale afferma che si deve perdonare agli altri durante la preghiera, affinché Dio Padre ci perdoni nello stesso modo. Cipriano amplifica questo concetto col richiamo di Caino, esortando il suo pubblico ad essere in armonia e non in dissensione fra loro. È notevole quanto viene suggerito dal Mattei, che Cipriano abbia accennato all'Eucaristia.¹⁰⁸ Applicando il suo pensiero all'attualità del proprio tempo, Cipriano si riferiva forse alla validità dei sacramenti che erano stati celebrati da coloro che si trovavano in dissensione con la Chiesa.</p> |

¹⁰⁸ SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 212-213; p. 282.

| | | |
|----|----------|--|
| 12 | 14,5-7 | <p><i>Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit.</i></p> <p>Cristo ci ha dato la pace, ci ha ordinato di essere concordi e unanimi, ci ha comandato i patti incorrotti e inviolati dell'amore e della carità.</p> <p>*La pace è dunque, secondo Cipriano, un dono, anzi un obbligo che ci ha dato Cristo. Nella concezione ciprianea, pace non è soltanto qualcosa di cui si gode, ma prima ancora costituisce un insegnamento da inseguire e un dovere (patto) da mantenere.</p> |
| 13 | 15,20-3 | <p><i>Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore uesanus Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?</i></p> <p>Invece quale unità conserva, quale amore custodisce oppure ritiene il demente che con la follia della discordia scinde la Chiesa, distrugge la fede, disturba la pace, disperde la carità, profana il sacramento?</p> <p>*È una domanda retorica con la quale Cipriano invita a riflettere. La pace qui non ha un valore particolare.</p> |
| 14 | 22,10-13 | <p><i>Stat confessorum pars maior et melior in fidei suae robore et in legis ac disciplinae dominicae ueritate, nec ab Ecclesiae pace discedunt qui se in Ecclesia gratiam consecutos de Dei dignatione meminerunt.</i></p> <p>La parte maggiore e migliore dei confessori resta fermamente nel vigore della sua fede e nella verità della legge e della disciplina del Signore, né si allontanano dalla pace della Chiesa quelli che ricordano di seguire la grazia nella Chiesa per la benevolenza di Dio.</p> <p>*Nel capitolo XXII Cipriano esprime ancora una volta il suo concetto che la vera confessione della fede è obbedire e compiere il comandamento di Dio, cioè mantenere l'unità della Chiesa, in modo che tutti quanti siano in pace. Cipriano si richiama per contrasto ai "perfidi" del suo tempo, che si rifiutavano di essere d'accordo con il loro vescovo. Questa citazione, quindi, è un rimprovero ciprianeo contro i perfidi: anche se essi erano rimasti a Cartagine durante la persecuzione, secondo il vescovo cartaginese, la loro testimonianza è rimasta vana; la confessione principale avrebbe dovuto essere quella della loro concordanza con la Chiesa. Perché la Chiesa è il luogo in cui si può ricevere la grazia, che viene dalla benevolenza di Dio. La Chiesa dunque è la realtà in cui si realizza la bontà di Dio; coloro che non rimangono nella Chiesa costruendo la pace, non potrebbero essere definiti confessori della fede. Pace è qui quasi un sinonimo di unità della Chiesa.</p> |

| | | |
|----|----------|---|
| 15 | 22,17-19 | <p>... <i>tam sunt in conseruanda Christi pace laudabiles, quam fuerunt in diaboli congressione uictores.</i></p> <p>...tanto sono lodevoli nel conservare la pace di Cristo, quanto sono stati vincitori nella lotta contro il diavolo.</p> <p>*Questa pace, come nella citazione precedente, si deve intendere come l'unità della Chiesa e l'essere unanimi tra i fedeli. Cipriano dà importanza ai pacificatori, definendoli come coloro che hanno vinto il diavolo.</p> |
| 16 | 24,5 | <p><i>Pacem quaerere debet et sequi filius pacis...</i></p> <p>Il figlio della pace deve cercare e seguire la pace...</p> <p>*Il capitolo XXIV è una delle esortazioni finali di Cipriano, nella quale egli sottolinea fortemente che la pace è donata da Dio Figlio, e perciò i credenti potrebbero essere chiamati "i figli di Dio". A questa affermazione segue una citazione biblica: "<i>Beati... pacifici quoniam ipsi filii Dei uocabuntur</i>" (Mt 5,9). Quindi <i>pax</i> in questa frase ha un valore duplice. Il primo è che la pace rappresenta Dio, come è stato approfondito nella sezione precedente (cfr. 2.4.2), che la pace è la qualità di Dio, è Gesù Cristo stesso. Per mezzo di Gesù i credenti dunque possono essere "<i>adoptio filiorum</i>" (cfr. Eph 1,5). Il secondo livello del significato di <i>pax</i> in questa frase sarebbe costituito dalla "pace nella Chiesa", cioè dalla sua unità e armonia. Coloro che sono figli della pace, cioè i figli adottivi di Dio, devono cercare e inseguire la pace (della Chiesa); altrettanto coloro che sono figli della pace (che hanno osservato la pace), devono cercare e inseguire la pace incarnata, cioè Gesù Cristo. In questa brevissima espressione che consiste di solo sette parole, il vescovo di Cartagine ci ha mostrato l'ampia polisemia di <i>pax</i>.</p> |
| 17 | 24,9-12 | <p><i>Hanc nobis hereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conseruatione promisit. Si coheredes Christi sumus, in Christi pace maneamus.</i></p> <p>Lui (Cristo) ci ha dato questa eredità (la pace), ha assicurato tutti della sua promessa e dei suoi premi nella conservazione della pace. Se siamo coeredi di Cristo, purché rimaniamo nella pace di Cristo.</p> <p>*Prima di questa frase, incontriamo una citazione biblica: "<i>Pacem uobis dimitto, pacem meam do uobis</i>" (Io 14,27). La frase prosegue l'argomento e arricchisce la spiegazione che è già stata accennata in <i>De Unitate</i> 24,5 (la citazione 16). Dobbiamo capire questa frase attraverso la citazione biblica, perché in quella citazione è espresso esplicitamente che <i>pax</i> è donata da Cristo. Cipriano, partendo da quel punto, giunge alla</p> |

| | | |
|----|-------------------|--|
| | | conclusione che questa pace non soltanto è un dono, ma è un comandamento. Seguendo questo filo di pensiero, il vescovo cartaginese conclude affermando che, per essere i coeredi di Cristo, si deve mantenere la pace. Oltre ai due livelli di significato emersi dall'analisi del <i>De Unitate</i> 24,5, viene ora specificato un'altravalenza: la pace è il comandamento di Cristo, e anche la realizzazione dell'identità cristiana. |
| | Citazione biblica | |
| 18 | 8 | <i>Et iterum dicit: Sustinentes inuicem in dilectione, satis agentes seruare unitatem spiritus in coniunctione pacis (Eph 4,2-3).</i> |
| 19 | 11 | <i>Dicunt eis qui abiiciunt verbum Dei: Pax erit vobis et omnibus ambulantiibus in errore cordis sui, non venient super te mala (Ger 23,16-17).</i> |
| 20 | 24 | <i>Quis est homo qui vult vitam et amat videre dies optimos? Contine linguam tuam a malo, et labia tua ne loquantur insidiose. Declina a malo et fac bonum, quaere pacem et sequere eam (Ps 33,13).</i> |
| 21 | 24 | <i>Pacem dimitto vobis, pacem meam do vobis (Io 14,27).</i> |

2.4.5 Il rapporto fra pax e De Ecclesiae Catholicae Unitate

Scorrendo i dati emersi dalla tabella della sezione 2.4.4, ci viene spontanea un'osservazione: la pace ha un ruolo chiave nella concezione ciprianea. Il vescovo cartaginese passa in rassegna di mano in mano l'ampia gamma delle valenze di *pax*. All'inizio, come hanno mostrato la citazione 2 e 3, Cipriano non ha ancora trattato della pace e della concordia della Chiesa come sinonimi. La pace intesa come realtà esterna ai fedeli e appartiene soprattutto a Cristo (*“Qui pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit”*, *De Unitate* 6,11-12). Ma già nella citazione 3, Cipriano ha cominciato ad accennare alla pace come a un bene che può essere realizzato, come l'unità di un certo gruppo di persone: *“communi conversatione vitam suam degere”* (*De Unitate*, 9,6-7). Prendendo l'immagine della colomba, Cipriano ha spiegato la realizzazione della *pax* come volo che si svolge sempre insieme. Forse si tratta qui della prima volta in cui Cipriano collega il concetto d'unità con quello di pace.

L'autore del trattato ha inoltre mostrato l'altro aspetto della pace, cioè che la pace è il prerequisito per ottenere il premio di Cristo: “*Ad pacis praemium venire non possunt, qui pacem Domini discordiae furore ruperunt*” (citazione 6). Perché ha voluto procedere in questo modo? La risposta è suggerita da Cipriano nei capitoli successivi: perché la pace è voluta da Cristo per coloro che vogliono essere suoi seguaci (cfr. le citazioni 7, 8 e 9). La pace, l'unanimità, la concordia sono insegnamenti di Cristo; soltanto coloro che hanno seguito l'insegnamento e mantenuta la pace, sono dunque degni di essere suoi discepoli.

Nelle citazioni 9, 10 e 11, Cipriano ci ha fornito varie dimensioni del concetto di *pax*. Dio Figlio è presente in colui che ha compiuto il proprio insegnamento di Cristo, facendo pace con gli altri (cfr. citazione 9). È questa una dimensione sacramentale. Dato il significato di “sacramento”, è il dono che viene da Cristo, che dà forza ai fedeli, il sigillo della Sua presenza. Nelle citazione 10 e 11, Cipriano ha inoltre fatto cenno alla liturgia cristiana, con la chiamata in campo della preghiera e del sacrificio. Cipriano sembra prendere spunto dall'ambiente del suo tempo, nel quale si andava sviluppando la controversia della validità del battesimo e della consacrazione diaconale di Felicissimo. In essa l'unità della Chiesa diventerebbe un punto di riferimento. Cipriano ha ricordato, prendendo le proprie ragioni dalla Sacra Scrittura (cfr. *Gen 4,5*, il racconto di Cain), che Dio non accetterà il sacrificio di quelli che non hanno saputo essere unanimi con tutta la Chiesa. Questa riflessione di Cipriano ha aggiunto una dimensione sacramentale al valore fin qui emerso di *pax*: la pace, essendo la realizzazione dell'unità, è l'elemento che rende validi i sacramenti. Certamente i sacramenti sono creati dal Signore, però, come è detto nella citazione IX, Dio Figlio si identifica con coloro che fanno pace con gli altri. Quindi i pacificatori, essendo i veri seguaci di Cristo, possono celebrare validamente i sacramenti, perché Cristo è con loro. La pace, in questo senso, legittima la Chiesa ad amministrare il mistero di Cristo. La Chiesa non può essere sprezzata, perché Essa è il corpo di Cristo (cfr. *Eph 5,23*); la pace realizza l'armonia e l'unità di questo corpo misterioso. Il rapporto fra la pace e l'unità della Chiesa è rivelato.

Le citazioni 16 e 17 nel capitolo XXIV costituiscono un sommario del pensiero cipriano. La pace è la realizzazione dell'insegnamento di Cristo, è pure costituente

essenziale perché i suoi seguaci possano essere degni di chiamarsi cristiani. Il compimento della pace ci dà l'unità della Chiesa; l'unità della Chiesa è costruita sulla pace che ci ha dato il Signore. In questa luce, l'unità della Chiesa è intrecciata con la pace. Il capitolo XXIV è in realtà l'acme dell'esortazione di Cipriano, in cui la complessità del concetto di pace è espresso per intero.

2.4.6 Conclusione

Per concludere, la pace che è lo stato originale della creatura di Dio, è voluta da Dio, è l'elemento fondamentale per l'unità della Chiesa. Seguendo il pensiero di San Paolo nella sua lettera agli Efesi (cfr. la citazione XVIII che è un brano di *Eph* 4,2-3, e l'espressione di *coprus Christi* nel trattato), Cipriano fa appello al suo pubblico perché rimanga nella Chiesa unanimemente. Soltanto in questo modo, la Chiesa potrebbe essere il simbolo visibile tanto per i cristiani come anche per il mondo pagano, atto a proclamare che i fedeli di Cristo sono i figli della pace, capaci di realizzare il dono offerto da Cristo (cfr. *De Unitate* 24,5;9-12, 27).

CONCLUSIO

In opusculo meo tria vocabula (sc. *lux/lumen, caritas et pax*) praesertim perlustrata sunt, quibus episcopus Carthaginiensis ad unitatem reintegrandam aedificandamque usus est, quod continetur in capite altero. In capite primo enim munus Cypriani atque opus eius cui index est *De Ecclesiae Catholicae Unitate* diligentissime indagavi.

Primum pervestigavi nomen *lucis* (et *luminis*). Cyprianus ille enim signat et episcopos et laicos vocabulo *lumen*, quod oritur ex *luce*, sc. Deo. Locus aptus ad lucem custodiendam est Ecclesia, sine qua *lumen* (sc. Christifideles) diminuitur, vel extinguitur. Quam ob rem unitas Ecclesiae tenenda est omnibus, quia sine Ecclesia non est vera vita Christiana.

Deinde nomen *caritatis* investigavi. Dissensionibus et schismatibus regnantibus Cyprianus omnes advocat ad unitatem Ecclesiae, quae in caritate consistit. Ad mentem s. Cypriani Ecclesia non est solum locus *lucis* sed etiam locus *caritatis*, per quam *pax* a Deo donatur Christifidelibus et iis custodienda est.

Postremo nomen *pacis* perlustravi. Pax Deo pertinet, ab eo oritur donaturque, qua Ecclesia nititur. Cyprianus Sancti Pauli sententias sequens gregem suam hortatur ut concordēs in Ecclesia maneant. Hoc modo Ecclesia signum visibile omnibus fit et testatur omnes Christifideles filios pacis esse.

BIBLIOGRAPHIA

A. FONS

- Cyprianus Carthaginiensis, *De ecclesiae catholicae Unitate* Maurice BÉVENOT (CCL3), in SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 165-249.

B. INTERPRETATIONES & COMMENTARIA

- CAPRIN 2006 Attilio CARPIN, in SINISCALCO-MATTEI 2006, pp. 165-249.
- CERRETINI-DELL'OSSO 2009 Antonella CERRETINI-Carlo DELL'OSSO, in CERRETINI-MATTEOLI-MORESCHINI-DELL'OSSO-VERONESE 2009, pp. 24-59.
- CERRETINI-MATTEOLI-MORESCHINI-DELL'OSSO-VERONESE 2009 Antonella CERRETINI-Sara MATTEOLI-Claudio MORESCHINI-Carlo DELL'OSSO-Maria VERONESE(ed.), *Cipriano vescovo di Cartagine: Opuscoli. L'unità della Chiesa cattolica – La preghiera del Signore – La condizione mortale dell'uomo – Le opere di carità e l'elemosina a demetriano – La virtù della pazienza la gelosia e l'invidia – A fortunato*, Città Nuova Editrice, Roma 2009. (*Scrittori Cristiani dell'Africa romana 6/2*)
- DEFERRARI 1958 Roy Joseph DEFERRARI(ed.), *Saint Cyprian. Treatises*, Fathers of the Church Inc., New York 1958. (*The Fathers of the Church: A New Translation vol. 36*)
- GALLICET 1997 Ezio GALLICET (ed.), *Cipriano di Cartagine. La chiesa: Sui cristiani caduti nella persecuzione. L'unità della Chiesa cattolica. Lettere scelte*, Paoline Editoriale Libri, Milano-Mappano 1997. (*Letture cristiane del primo millennio 26*)
- SINISCALCO-MATTEI 2006 Paolo SINISCALCO-Paul MATTE-Attilio CARPIN(edd.), *Cipriano di Cartagine. L'unità della chiesa (De ecclesiae catholicae unitate)*, Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, Roma-Bologna 2006. (*Sources Chrétiennes 1*)

Veronese 2009a

Maria VERONESE, *L'unità della Chiesa cattolica: introduzione*, in CERRETINI-MATTEOLI-MORESCHINI-DELL'OSSO-VERONESE 2009, pp. 15-23.

C. INSTRUMENTA

1. LEMMATA SINGULI:

CONTE-PIANEZZOLA-RANUCCI
2010a

s.v. «*lumen*», in Gian Biagio CONTE-Emilio PIANEZZOLA-Giuliano RANUCCI, *Il Latino – Vocabolario della Lingua Latina*, Milano 2010. [la versione digitale viene consultata perciò la indicazione di pagina non è disponibile]

CONTE-PIANEZZOLA-RANUCCI
2010b

s.v. «*lux*», in Gian Biagio CONTE-Emilio PIANEZZOLA-Giuliano RANUCCI, *Il Latino – Vocabolario della Lingua Latina*, Milano 2010. [la versione digitale viene consultata perciò la indicazione di pagina non è disponibile]

CONZELMANN 1974

Hans CONZELMANN, s.v. «*φῶς*», in TDNT vol. IX, pp. 310-358.

FOERSTER 1964

Werner FOERSTER, s.v. «*εἰρήνη*», in TDNT vol. II, pp. 400-420.

LEWIS-SHORT 1879a

s.v. «*lumen*», in Charlton T. LEWIS-Charles SHORT(edd.), *Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1879.)[Consultato su: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dlumen>] [11 novembre 2015]

LEWIS-SHORT 1879b

s.v. «*lux*», in Charlton T. LEWIS-Charles SHORT(edd.), *Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1879.)[Consultato su: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=lux&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>] [11 novembre 2015]

LEWIS-SHORT 1879c

s.v. «*pax*», in Charlton T. LEWIS-Charles SHORT(edd.), *Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1879.)[Consultato su: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DP%3Aentry+group%3D20%3Aentry%3Dpax1>] [11 novembre 2015]

- MANNS 2010 Frédéric MANNS, *s.v.* «*pace*», in PENNA-PEREGO-RAVASI 2010, pp. 933-938.
- POSE 2007 E. Romero POSE, *s.v.* «*Novato di Cartagine*», in NDPAC vol. II, pp. 3551-3552.
- SAXER-HEID 2007 V. SAXER-S. HEID, *s.v.* «*Felicissimo di Cartagine*», in NDPAC vol. I, p. 1935.
- SPINELLI 2006 M. Spinelli 2006, *s.v.* «*confessore*», in NDPAC vol. I, pp. 1162-1164.
- STAUFFER 1964 E. STAUFFER, *s.v.* «*ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός*», in TDNT vol. I, pp. 21-55.
- VIGNOLO-GIANGRECO 2010 Roberto VIGNOLO-Laura GIANGRECO, *s.v.* «*luce e tenebre*», in PENNA-PEREGO-RAVASI 2010, pp. 774-780.
- VOGT 2007 H. J. VOGT, *s.v.* «*Novaziano*», in NDPAC vol. I, pp. 3556-3560.

2. DICTIONARIA

- BLAISE 1954 Albert BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954.
- ERNOUT-MEILLET 2001 Alfred ERNOUT-Alfred MEILLET(edd.), *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, 4^a ed., Klincksieck, Paris 2011. (*Hors Collection: Langues*)
- LAMPE 1961 Goeffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon, Oxford-New York 1961.
- NDPAC Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, vol I-III, Marietti, Genova-Milano 2006-2008.
- PENNA-PEREGO-RAVASI 2010 Romano PENNA-Giacomo PEREGO-Gianfranco RAVASI(edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010. (*I dizionari San Paolo*)
- TDNT Theological Dictionary of the New Testament, vol. I-X, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1966-1976.

WATKINS 2011
Calvert WATKINS, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, 3^a ed., Houghton Mifflin Harcourt, Boston-New York 2011.

D. STUDIA

CAVARZERE-DE VIVO-
MASTANDREA 2003
Alberto CAVARZERE- Arturo DE VIVO- Paolo MASTANDREA 2003, *Letteratura latina. Una sintesi storica*, 1^a ed., Carocci, Roma 2003. (*Manuali Universitari*)

CHAPMAN 1911
John CHAPMAN, *The Interpolations in St. Cyprian's De Unitate Ecclesiae*, in *The Journal of Theological Studies*, Vol 5 (1903-1904), pp. 634-636.

DAIMIAN 2010
Theodor DAMIAN, *The Theology of St. Cyprian of Carthage: The Unity of the Church and the Role of the Bishop*, Atti del Convegno, *Power and Authority in the Eastern Christian Experience: Papers of the Sophia Institute Academic Conference*, Columbia University Academic Common, New York 2010. (*Sophia Institute Studies in Orthodox Theology*, Part 3)[Il testo è riprodotto in .pdf in <http://hdl.handle.net/10022/AC:P:18977>]

RENAUD 1971
Bernard RENAUD, *L'Église comme assemblée liturgique selon saint Cyprien. Ses caractéristiques. Ses principes d'unité*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 38 (1971), pp. 5-68.

VERONESE 2009b
Maria VERONESE, *Introduzione a Cipriano*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009. (*Letteratura cristiana antica. Nuova serie* 19)

VETUS LATINA
Walter Thiele (ed.), *Epistulae Catholicae. Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel*, 26/1. Verlag Herder, Freiburg 1956-1969.

INDEX

| | |
|--|----|
| CONSPECTUS RERUM | 1 |
| PROOEMIUM | 3 |
| CAPUT I | |
| DE OPUSCULO C.T. <i>DE ECCLESIAE CATHOLICAE UNITATE</i> | 4 |
| 1.1 <i>Introduzione</i> | 4 |
| 1.2 <i>Cipriano e la sua soluzione del problema nella Chiesa cartaginese</i> | 4 |
| 1.3 <i>Le caratteristiche letterarie e teologiche del trattato</i> | 6 |
| 1.3.1 <i>L'aspetto letterario</i> | 6 |
| 1.3.2 <i>L'aspetto teologico</i> | 7 |
| 1.4 <i>La struttura del trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate</i> | 9 |
| 1.5 <i>Conclusione</i> | 12 |
| CAPUT II | |
| AMBULATIO IN UNITATEM | 13 |
| 2.1 <i>Introduzione</i> | 13 |
| 2.2 <i>Solis multi radii, sed lumen unum – il concetto cipriano di lux e lumen</i> | 14 |
| 2.2.1 <i>Introduzione</i> | 14 |
| 2.2.2 <i>Lux e Lumen nella Bibbia</i> | 14 |
| 2.2.3 <i>Lux e Lumen nel mondo pagano e nel mondo cristiano antico</i> | 17 |
| 2.2.4 <i>Lux e Lumen nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate</i> | 19 |
| 2.2.5 <i>Il rapporto fra lux/lumen e l'unità della Chiesa secondo Cipriano</i> | 23 |
| 2.2.6 <i>Conclusione</i> | 24 |

| | | |
|-------|---|----|
| 2.3 | <i>Unitas caritate portatur – il concetto cipriano di caritas</i> | 26 |
| 2.3.1 | <i>Introduzione</i> | 26 |
| 2.3.2 | <i>Una osservazione sulla differenza fra dilectio e caritas</i> | 26 |
| 2.3.3 | <i>Caritas nella Bibbia e nella chiesa antica</i> | 29 |
| 2.3.4 | <i>Caritas nel trattato De Ecclesiae Catholicae Unitate</i> | 32 |
| 2.3.5 | <i>Conclusione</i> | 36 |
| 2.4 | <i>Omnes pace unitatis coniunguntur – il concetto cipriano di pax</i> | 37 |
| 2.4.1 | <i>Introduzione</i> | 37 |
| 2.4.2 | <i>Pax nella Bibbia</i> | 37 |
| 2.4.3 | <i>Pax nella Chiesa antica</i> | 40 |
| 2.4.4 | <i>L'occorrenza di pax nel De Ecclesiae Catholicae Unitate</i> | 41 |
| 2.4.5 | <i>Il rapporto tra pax e l'unità della Chiesa secondo Cipriano</i> | 48 |
| 2.4.6 | <i>Conclusione</i> | 50 |
| | CONCLUSIO | 51 |
| | BIBLIOGRAPHIA | 52 |
| | INDEX | 56 |

Nihil obstat!

