

extract

Eastern  
**Theological  
Journal**

8/1  
2022

# Pseudo Cipriano: note di cristologia nelle opere anti giudaiche

Matteo MONFRINOTTI

1. L'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio; 1.1 Dal *De montibus* all'*Ad Vigilium de iudaica incredulitate* 7; 2. Il Risorto apre il Nuovo Testamento e rivela i perfecti; 2.1 *Adversus Iudaeos* 5; il Risorto apre il Nuovo Testamento; 2.2 *De Pascha computus* 17: il Risorto mostra che tutto in lui è compiuto; In conclusione

All'interno degli *Scritti pseudociprianei* – così denominati, come sappiamo, perché attribuiti per lungo tempo a Cipriano vescovo di Cartagine e confluiti nella stessa tradizione manoscritta – tre opere, di carattere controversiale, sono espressamente dedicate alla contestazione dell'errore giudaico, cioè del rifiuto di Gesù di Nazareth come Messia e della nuova legge:

- *De duobus montibus*
- *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*
- *Adversus Iudaeos*.

A queste va aggiunto il *De Pascha computus*: sebbene sia stato composto per fornire l'esatta data della Pasqua cristiana e della Pasqua ebraica e non per sferrare una polemica contro i Giudei, non rinuncia in alcuni punti a esprimere un giudizio negativo nei loro confronti così come a difendere la verità della passione, morte e risurrezione di Cristo.<sup>1</sup>

Ma, all'interno della letteratura cristiana antica, non sono certo questi scritti pseudociprianei a dare inizio alla polemica anti giudaica: si pensi, ad esempio, tra le opere di II sec., alla *Lettera di Barnaba*,

1 Ad esempio: *Pasch.* 1; 2.

all'*Apologia* di Aristide, al *Dialogo con Trifone* di Giustino e altre, di cui ci informa Eusebio di Cesarea, ma che sono andate perdute.

In tutte queste opere si conferma lo stesso tipo di accusa e di contestazione, ma diverso è il tipo di argomentazione. Ogni autore adotta un proprio registro esegetico-apologetico.

E questo si verifica anche negli scritti pseudocipriani i quali, raggruppati sotto l'ormai convenzionale e funzionale nome *Pseudocipriano*, furono ovviamente composti da autori diversi che a tutt'oggi restano anonimi poiché i vari tentativi d'identificazione conducono solo a delle ipotesi.

Per lungo tempo, sulla base degli studi di Harnack, Bruns, Corssen, Daniélou, si ritenne che questi scritti – di ambiente prevalentemente africano – fossero stati composti tra la fine del II sec. e la prima metà del III sec., soprattutto a motivo di un linguaggio ritenuto addirittura “arcaico”.<sup>2</sup>

Dalla ricerca più recente, a cominciare dalle indagini di Koch, Orban, Romero-Pose, Burini, De Navascués<sup>3</sup>, risulta più convincente

- 2 Adolf von Harnack, *Zur Schrift Pseudocyprians De montibus Sina et Sion, Texte und Untersuchungen* 20,3, Leipzig 1900, 135-147; Peter Corssen, “Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes”, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 12 (1911), 1-36; James E. Bruns, “Biblical citations and the agraphon in Pseudo-Cyprian's Liber de montibus Sina et Sion”, in *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 112-116; Jean Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. III. *Les origines du christianisme latin*, Desclée-Cerf, Paris 1978, 41-59.111-114.
- 3 Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, De Gruyter, Boon 1926, 421-425; Arpad Peter Orban, “Die Frage der Ersten Zeugnisse des Christenlateins”, in *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 214-238; Eugenio Romero-Pose, “El tratado *De montibus Sina et Sion* y el donatismo”, in *Gregorianum* 63 (1982), 273-297; Clara Burini, *Pseudo Cipriano, I due monti Sinai e Sion. De duobus montibus*, Biblioteca Patristica 25, Nardini, Fiesole 1994, circa la datazione in part. 21-27; Clara Burini, *Per una nuova edizione dello ps. Cipriano De duobus montibus*, in *Paideia cristiana: studi in onore di Mario Naldini*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1994, 42-72; Patricio de Navascués, “*De montibus*

datate le opere tra la metà del III sec. e l'inizio del IV: gli argomenti del "vocabolario arcaico" o di una "teologia non erudita" sono stati messi in discussione e talora persino respinti; si è osservata più attentamente la *lexis* la quale, soprattutto in alcuni casi non è arcaica ma degradata e va oltre la *vulgaritas* del periodo tardo antico; inoltre si sono prese in maggiore considerazione le tematiche dottrinali e il rispettivo contesto storico-religioso.

Nel caso specifico dei quattro scritti pseudociprianei sopra nominati, i principi formulati sono testimonianza di una cristologia che, sollecitata dal persistere dell'errore giudaico, obbliga a risposte apologetiche e propositive dove compaiono espressioni e definizioni che hanno contribuito notevolmente alla ricostruzione del pensiero cristologico in occidente e, in ambiente africano in particolare: da una parte il credo cristologico concorda perfettamente con il dato kerigmatico e con la *traditio*, dall'altra compaiono dei concetti cristologici che non troveranno accoglienza nelle dichiarazioni dogmatiche ratificate in sede conciliare, a partire dal 325.

In questo studio, ci è sembrato dunque più opportuno e più proficuo di una sintesi cristologica, ricavata da ciascuna delle quattro opere, operare un confronto e soffermarci su due di questi concetti:

- l'uno riguarda l'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio e chiede un confronto tra *De duobus montibus* e *Ad Vigilium*;
- l'altro riguarda la rivelazione operata da Cristo dopo la sua risurrezione e chiede un confronto tra *Adversus Iudaeos* e *De Pascha computus*.

*Sina et Sion: judíos, magos y mártires entre apocalíptica y donatismo*", in *Vetera Christianorum* 37 (2000), 271-315. Recentemente Anni Maria Laato ha sostenuto che l'autore dell'opera sia un contemporaneo di Tertulliano, cf. *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion: An Approach to Early Adversus Iudaeos Literature*, Åbo Akademis Förlag, Åbo 1998.

1. *L'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio*

Il *De duobus montibus* e l'*Ad Vigilium de iudaica incredulitate* hanno diverso impianto argomentativo e diversa elezione di tematica. Il *De duobus montibus* è un breve trattato di carattere catechetico-predicatorio: attraverso un'esegesi essenzialmente tipologica e simbolica, l'autore si propone di dimostrare che nell'evento di grazia realizzatosi in Cristo è stata consegnata la "nuova legge" ed è stata superata la legge mosaica: il Sion, luogo della croce, trionfa sul Sinai, luogo delle Tavole.<sup>4</sup> L'*Ad Vigilium* è una "lettera dedicatoria" o "lettera prefatoria" alla traduzione latina (eseguita nel III sec. da un tale Celso) del perduto *Dialogo tra Giasone e Papisco*, composto da Aristone di Pella (come informa Eusebio di Cesarea, *h.e.* 4,6,3).

Nonostante il diverso genere letterario e il diverso fine, i due scritti, accomunati dal carattere polemico e dall'esplicita accusa contro coloro che persistono nel rifiuto di Cristo, condividono anche l'identificazione tra Spirito santo e Cristo.

Non è da escludere che tale identificazione sia derivata da Erma dove è attestata per la prima volta nelle *Sim.* 5,5,1; 5,6,5 e 9,1,1<sup>5</sup>:

Nella *Sim.* 5 due passi affermano l'equivalenza Figlio – Spirito santo ma la differenza tra i due passi è notevole. Nel primo passo, 5,5,1 il "Pastore" spiega la parabola che Erma ha appena ascoltato e che evoca "la parabola della vigna e dei coloni" tramandata da Mt 21,33-42 (e parr.: Mc 13, 35-55; Lc 12, 42-44). Erma non comprende il significato

4 Sui temi della polemica antiggiudaica nel *De montibus* e sui legami tra quest'opera e Tertulliano, cf. Dominique Cerbelaud, "Thèmes de la polémique chrétienne contro le judaïsme au III siècle: le *De montibus Sina et Sion*", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique* 91 (2007), 711-729.

5 Ediz. di riferimento: Robert Joly, *Hermas, Le Pasteur*, Sources Chrétiennes 53bis, Cerf, Paris 1986<sup>2</sup>. Per uno studio approfondito di questi tre testi cf. Manlio Simonetti, "Note di cristologia pneumatologica", in *Augustinianum* 12 (1972), 201-232; Patricio de Navascués, "La cristología pneumatologica en el *De montibus Sina et Sion*", in *Augustinianum* 41 (2001), 5-25.

e il pastore, sciogliendo le rispettive figure, spiega che il “campo dove è piantata la vigna” è il mondo di quaggiù; il “signore del campo” è colui che ha creato tutte le cose, le ha organizzate e rese forti; il “figlio” “amato” ed “erede” (al quale Dio confida la sua soddisfazione per il lavoro compiuto dal servo fedele) è lo Spirito santo (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν); il servo fedele è il Figlio di Dio e la “vigna” è il popolo di Dio. L'equivalenza va compresa tenendo in considerazione i tre personaggi protagonisti:

- il padrone o signore del campo è figura di Dio creatore e organizzatore del mondo;
- il figlio del padrone è figura dello Spirito santo con il quale Dio condivide la gioia per la vigna ben custodita;
- il servo fedele è figura del Figlio di Dio inviato dal padre per custodire il suo popolo.

Quindi le tre “persone” sono ben distinte e lo Spirito non equivale al Figlio Gesù Cristo.

Ma poco dopo, in 5,6,5, nel proseguo della spiegazione della parabola, viene introdotto un principio pneumatologico in cui Erma afferma che

lo Spirito santo preesistente (τὸ ἅγιον τὸ προόν), che ha creato ogni creatura, Dio lo fece abitare nella carne che egli [Dio] aveva voluto (κατόκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο); questa carne nella quale abitò lo Spirito santo, servì bene lo Spirito camminando in santità e purezza, senza contaminare assolutamente lo Spirito.

Sebbene qui non sia esplicita l'equivalenza Spirito santo-Figlio di Dio, il testo fa riferimento alla incarnazione: la carne nella quale viene ad abitare lo Spirito santo preesistente è la carne del Figlio di Dio il quale dunque è incarnazione dello Spirito santo per volontà di Dio padre che così decise secondo il piano della sua economia salvifica. Non si comprende però se l'autore, nel dire che la carne «servì bene lo Spirito camminando in santità e purezza, senza contaminare assolutamente lo Spirito», abbia voluto mantenere distinto l'uomo

carnale, Gesù, dallo Spirito che inabita in lui, oppure abbia voluto dire che lo Spirito santo preesistente e il Figlio di Dio incarnato sono un'unica cosa.

*Sim.* 9,1,1 conferma quanto si legge in *Sim.* 5,6,5: l'angelo della penitenza assicura a Erma che lo Spirito santo ha dettato le parole all'anziana donna, personificazione della chiesa e «quello Spirito è il Figlio di Dio (ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν)». Nessuna spiegazione viene aggiunta né viene specificato se il Figlio sia il Figlio preesistente o il Figlio incarnato, o entrambi.

Dato uno sguardo alla presunta fonte, entriamo nel merito di *De duobus montibus*, un'opera nella quale gli enunciati cristologici si dipartono da una dottrina staurocentrica che sta alla base della dimostrazione sia dell'errore giudaico sia della verità messianica e che interferisce anche con la identificazione pneumato-cristologica che si legge in *De mont.* 3,1 4,3 e 13,1<sup>6</sup>.

In 3,1, nell'affermare che il Sion è il monte “santo e spirituale” come recita Sal 2,6, l'autore giustifica la “spiritualità” del monte:

su questo monte lo Spirito santo Figlio di Dio (*in quo monte Spiritus sanctus Filius Dei*) fu costituito re (*rex constitutus est*) per annunciare la volontà e il comando di Dio Padre (*adnuntians voluntatem et imperium Dei et Patris sui*).<sup>7</sup>

Se in Sal 2,6 l'oracolo divino assicurava l'insediamento del re d'Israele, in *De mont.* 3,1 il re è il Cristo che istaurerà il regno di salvezza sul monte Sion, luogo della crocifissione e della morte del Figlio di Dio. Il soggetto del periodo è *Spiritus sanctus* di cui *Filius*

6 Su questo aspetto del *De duobus montibus*, cf. Clara Burini De Lorenzi, “*Spiritus sanctus filius Dei*. Enunciati pneumato-cristologici in *De duobus montibus*”, in Francesco Pieri – Fabio Ruggiero (edd.), *Il divino inquieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*. Atti del IX convegno annuale del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 2-3 dicembre 2014), Supplementi Adamantius VI, Morcelliana, Brescia 2018.

7 Ediz. di riferimento: C. Burini, *Pseudo Cipriano, I due monti Sinai e Sion*.

*Dei* è apposizione identificativa; come dire: *lo Spirito santo che è il Figlio di Dio*.

Dal punto di vista dottrinale, il passo, riguardo al senso, ha suscitato molti interrogativi che a loro volta giustificano alcune congetture che tentano di normalizzare il concetto e che sono proposte alla luce di una *professio fidei* già canonizzata, ma che non lo era al tempo in cui l'opera fu composta.<sup>8</sup>

*De mont.* 4,3 (dove l'eco di Erma è meglio recepibile) conferma ancora più esplicitamente che l'anonimo autore sia convinto della identificazione Spirito-Cristo. Con ricorso alla ghematria e sulla base dell'alfabeto greco, viene spiegato il nome ADAM dato da Dio al primo uomo: si tratta di un acrostico dove ogni lettera è iniziale dei 4 punti cardinali (Anatole, Dysis, Artus, Mesémbrion) a significare la creazione dell'uomo "cosmico"; inoltre il numero 46 (somma dei numeri corrispondenti alle 4 lettere greche<sup>9</sup>) è prefigurativo della passione e morte di Cristo<sup>10</sup> la cui carne è anticipata in figura nella carne di Adamo:

Cristo portò la carne di Adamo figura [del Cristo] e la sospese sul legno; la carne del Signore da Dio padre ebbe nome Gesù; lo Spirito santo che discese dal cielo fu da Dio chiamato Cristo Unto del Dio vivo, spirito misto a carne, Gesù Cristo (*Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus unctus Dei vivi Deo vocitus est, spiritus carnis mixtus Iesus Christus*).

8 Cf. Ed. Burini, p. 148: *a spiritu sancto* M (*ex corr.*); *at spiritali* D (*ex corr.*); *christus sanctus* R. Burini 202s.

9 «α mia; δ tessera; α mia; μ tessera conta facet in numerum XLVI (quadragintasex)» (*De mont.* 4,2).

10 «nell'anno 6000 nell'ora sesta morì e risorgendo dai morti salì al cielo nel quarantesimo giorno; anche perché Salomone in quarantasei anni costruì un tempio a Dio e che la sua carne fosse simile a questo tempio, Gesù lo affermò quando disse ai farisei: «Distrugete questo tempio e io lo riedificherò in tre giorni». E i farisei dicevano: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e costui lo riedificherà in tre giorni?». Ma Gesù parlava del tempio riferendosi al suo corpo (cf. Gv 2,19-21)».



Gesù è il nome dell'uomo, Cristo Unto di Dio è il nome dello Spirito santo che è in lui. Entrambi i nomi sono assegnati da Dio e corrispondono alla realtà dell'incarnazione e alla verità messianica. Non è da escludere, anzi è verosimile, che la "discesa dello Spirito dal cielo" e il suo unirsi alla carne del Signore<sup>11</sup> sia una rielaborazione di derivazione anche scritturistica con riferimento a Lc 1,35 («Lo Spirito santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra; perciò quello che nascerà sarà chiamato Figlio di Dio») con Mt 1,18.20 («...aveva concepito per opera dello Spirito santo»; «... ciò che in lei è stato concepito è opera dello Spirito santo. Darà alla luce un figlio e lo chiamerai Gesù») e con Gv 1,1.14 («In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo «...e il Verbo si fece carne»).

Lc, Mt e Gv – sebbene non siano citati – potrebbero aver costituito l'ipotesi biblico dell'enunciato il quale è introdotto nella sua formulazione esplicitamente dichiarativa ma priva di ogni ulteriore spiegazione.

Più complesso *De mont.* 13,1. L'autore, nel ricordare ancora una volta che Sion significa «tentazione all'ira e luogo di osservazione», subito dopo integra l'etimologia e aggiunge:

[...] lo stesso Salvatore è chiamato da Salomone "specchio senza macchia del Padre" poiché il santo Spirito Figlio di Dio vede se stesso gemino (*sanctus Spiritus Dei filius geminatum se videat*): il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre ed entrambi vedono se stessi in sé, quindi "specchio immacolato" (*Pater in Filio et Filius in Patre utrosque se in se videt ideo speculus immaculatus*) e anche noi, che in lui crediamo, vediamo Cristo in noi come in uno specchio come egli stesso ci insegna e ci ammonisce nell'epistola di Giovanni suo discepolo a Paolo: "vedete me in voi così come uno di voi vede se stesso nell'acqua o nello specchio" e lo confermarono le parole di Salomone che di lui stesso dice: «che è specchio immacolato del Padre».

11 Cf. Erma, *Sim.* 5,6,5.

Due *Testimonia* sono citati nel brano: Sap 7,26 e un *agraphon* che, a detta dell'autore, sarebbe presente in una sconosciuta *epistula Iohannis ad Paulum*:

- Sap 7,26 è citato all'inizio e alla fine della pericope ma modificato: in Sap 7,26, all'interno dell'"elogio della sapienza", si legge che «[la sapienza ] è specchio senza macchia della energia di Dio»; il nostro autore sostituisce alla Sapienza il Salvatore e a Dio "il Padre" per poi affermare che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre (cf. Gv 14,10-11)<sup>12</sup>; e questa sostituzione è una chiara reinterpretazione cristologica: la "sapienza" è elogiata in Sap 7,22-30 quale "artefice" di ogni cosa e «in essa c'è uno spirito intelligente, santo... (ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον)»; in *De mont.* 13,1 lo "specchio senza macchia" è il Salvatore e il Salvatore è il santo Spirito Figlio di Dio
- Segue poi l'*agraphon* che estende e applica l'immagine dello specchio al credente perché in lui è riflessa l'immagine di Cristo.

Di rilievo non è solo l'adattamento di Sap 7,26 e la sostituzione di "Salvatore" al posto di "Sapienza", ma soprattutto la successiva giustificazione (*eo quod*) riguardo al Salvatore sia specchio immacolato del Padre; il titolo *salvator* non compare e al suo posto si legge «sanctus Spiritus Dei Filius»: permane l'identificazione tra Spirito e Figlio e, di conseguenza, tra Spirito e Salvatore.

Dai tre testi di *De duobus montibus* risulta quindi che lo Pseudo Cipriano ripropone l'identificazione Spirito-Figlio che già si leggeva in Erma ma con estensione dei concetti:

- è lo Spirito santo Figlio di Dio a essere costituito re sul monte Sion («*in quo monte Spiritus sanctus filius Dei rex constitutus*», 3,1);

12 Cf. Ireneo di Lione, *haer.* 3,6,2.

- è lo Spirito santo che, quale Cristo, discende dal cielo, («*Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus*», 4,3);
- è lo Spirito santo che si manifesta come Salvatore (13,1).

Le due apposizioni *Filius Dei* (3,1) e *Dei Filius* (4,3) contigue l'una a *Spiritus sanctus* e l'altra a *sanctus Spiritus* hanno funzione determinativa in senso cristologico e quindi identificativa, così come stessa funzione assume la relativa «*qui de caelo descendit Christus*» (13,1). Proprio questa identificazione sarà presa in considerazione per stabilire se in *De duobus montibus* si possano individuare non solo elementi di pneumato-cristologia ma anche di teologia binaria.

*I.1. Dal De montibus all'Ad Vigilium de iudaica incredulitate 7*

L'autore della lettera prefatoria *Ad Vigilium* afferma che lo Spirito santo è colui che ispira i profeti (*Iud. incred.* 1), che preannuncia Cristo (*Iud. incred.* 4) e che, attraverso la voce del salmista, spiega il significato della luce donata da Dio al mondo (*Iud. incred.* 5).

Nel capitolo 7 lo Spirito santo è identificato con il Cristo Signore: alla fede di Abramo professata nella purezza e nel timore di Dio, viene contrapposta l'incredulità del popolo giudaico nei confronti del Messia e nel confermare che Dio ha predisposto la salvezza per il suo popolo, l'autore scrive:

[...] anche lo Spirito santo, cioè Cristo Signore nostro (*etiamque Spiritus sanctus id est Christus Dominus noster*) che, originato Dio padre venne per salvare quello che d'Israele era perito: egli che [è] più grande e più forte a sottomettere i ribelli al gioco del timore del suo nome e alla potestà, tanto facilmente convertì coloro che contro lo splendore della sua luce anche per l'ostinata cecità della mente restavano insensibili alla notizia della magnificenza e della sua gloria, quanto si degnò di rendere tutti salvi grazie alla provvidenza della sua divina misericordia.<sup>13</sup>

13 [...] *etiamque spiritus sanctus id est Christus Dominus noster qui profectus ex Deo patre uenit ut saluum faceret quod perierat Israelis: qui maior ac fortior*

L'identificazione è indubitabile grazie alla formula dichiarativa *id est* e tutta l'espressione «lo Spirito santo cioè Cristo nostro signore (*Spiritus sanctus id est Christus Dominus noster*)» è da considerare un unico soggetto: lo Spirito santo è qui identificato con il Cristo Signore nostro che viene sulla terra per salvare quello che d'Israele era perduto, quindi l'identificazione che si legge nell'*Ad Vigilium* diventa più esplicitamente cristologica con fine assolutamente apologetico nei confronti dell'evento messianico.

In sintesi, l'identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio, come si legge nel *De montibus* e nell'*Ad Vigilium*, si distingue dalle riflessioni che appartengono alla Letteratura cristiana dei primi tre secoli: non solo perché l'identificazione è esplicita e dichiarata senza esitazione, ma anche perché rivela la volontà dell'autore di affermare che lo Spirito santo è il Figlio di Dio, il Cristo.

Non è da escludere, a nostro parere, considerato che le due opere muovono dalla contestazione dell'errore giudaico, che tale identificazione potesse essere considerata dall'autore un ulteriore strumento di persuasione nei confronti del Cristo-Messia: quello Spirito di Dio nel quale i Giudei credevano<sup>14</sup> e che i sacri testi confermavano è lo stesso Spirito santo che si è incarnato nel Figlio, che è Salvatore insieme a lui e che patisce e muore sul Sion dove anche sarà costituito re.

*ad subigenda contumacium colla in timorem sui nominis et potestatem eos qui adversus sui laminationis claritatem obstinata etiam tunc mentis caecitate durabant ad notitiam claritatis et gloriae suae tam facile convertit, quam ut omnes saluos faceret providentia diuinae misericordiae suae dignatus aduenit.* Ed. di riferimento: Guilelmus Hartel, *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera spuria cum Indicibus et praefatione*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3,3, De Gruyter, Vindobonae 1871, 119-132.

<sup>14</sup> I Giudei credevano nello Spirito di Dio e lo ritenevano consigliere di Dio (cf. Is 40,13); mano di Dio (cf. 1Re 18,46; 2 Re 3,15; Es 1,3); bocca di Dio (cf. Is 34,16); inviato di Dio (cf. Is 48,16); presenza e forza divina che agisce nella vita dell'uomo (cf. Sal 139 [138,7]); protettore di Israele (cf. Ag 2,5; Zac 4,6).

Dai testi emerge che i due anonimi autori non vogliono intraprendere un argomento strettamente teologico trinitario, né entrare nel merito del rapporto ipostatico, ma assicurare che l'evento cristologico è un evento di salvezza universale predisposto da Dio, per volontà del quale, lo Spirito santo prende dimora nella carne del *Dominus* e con lui si identifica: lo Spirito unito alla carne è Gesù Cristo (*de mont.* 4,3).

## 2. *Il Risorto apre il Nuovo Testamento e rivela i perfecta*

Tema diverso da quello appena trattato ma lo abbiamo scelto perché in entrambi gli scritti il Risorto è rivelatore del “nuovo testamento” e di tutto ciò che da lui è stato compiuto dal Risorto.

### 2.1. *Adversus Iudaeos* 5: il Risorto apre il Nuovo Testamento

La polemica dell'*Adversus Iudaeos* è molto severa e l'intransigenza nei confronti dell'errore giudaico è senza riserve. Ma l'originalità dell'opera è costituita soprattutto dall'argomentazione che, a quanto ci risulta, è esclusiva dell'*Adversus Iudaeos*. L'autore elabora la denuncia e la contestazione del rifiuto messianico, della disobbedienza d'Israele, responsabile della morte di Cristo, basandosi sui concetti di *testamentum*, *testator*, *heredes* per dichiarare che il popolo ingrato ed empio è stato diseredato a favore delle “genti” (*exterae gentes*). Israele non merita l'eredità che gli era stata promessa e il Padre, «che nel Figlio aveva patito le offese» (*contumelias passus in Filio*<sup>15</sup>), «fu costretto, nella indignazione, a scrivere un nuovo testamento» (*coactus est indignatione scribere novum testamentum*).<sup>16</sup>

15 *Adv. Iud.* 3. Edizione di riferimento: Norma Boncompagni, *Pseudo Cipriano, Contro i Giudei*, Biblioteca patristica 3, Dehoniane, Bologna 2008.

16 *Adv. Iud.* 3.

Nel corso dell'opera è costante il rimprovero unito al biasimo, alla censura e alla condanna del popolo che si è rivelato infedele, ribelle, crudele: «uccisero il loro benefattore e non sparsero lacrime» (*interfecerunt bene merentem suum nec lacrimas profuderunt*<sup>17</sup>). Il Cristo oltraggiato e immolato ha costretto Dio Padre «a stipulare un nuovo testamento», sigillato da sette spiriti e chiamati a testimoni Mosè ed Elia.<sup>18</sup>

Ma Dio dispose anche che il «mistero della Scrittura» (*scripturae sacramentum*<sup>19</sup>) non fosse svelato «prima che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti». Il *Dominus*, dunque, risuscitato il terzo giorno, «aprì il testamento nuovo, testamento di vita (*aperuit testamentum novum, testamentum vitale*)»; fu il Risorto a dissigillare il nuovo testamento per portare a conoscenza quanto era in esso disposto.

La risurrezione, in questo passo, è epifania del risorto e rivelazione della "scrittura" testamentaria. Il sostantivo *testamentum* è assunto nel significato specifico di atto giuridico contenente le volontà del testatore. Da qui si spiega l'ulteriore terminologia attinta dal linguaggio giuridico di pertinenza e che si rincorre in tutta l'opera il cui argomento centrale è proprio l'esclusione d'Israele dalla eredità del Padre e la nomina del nuovo erede, cioè il popolo dei credenti.

Una terminologia opportunamente selezionata:

*hereditas* (1,19; 2,14; 3,7; 5,23; 5,28; 7,23; 8,14);

*heres* (1,13-14.15; 2,7; 5,20; 6,17);

*heres abdicatus* (6,17);

*abdicari ereditatem* (3,7);

*testis* (3,4.11-12.13; 4,8; 5,15);

*testificor* (2,17);

*possessio bonorum* (7,8);

17 *Adv. Iud.* 4.

18 Cf. *Adv. Iud.* 5.

19 *Adv. Iud.* 5.

*scribere novum testamentum* (3,11);  
*aperire testamentum novum* (5,18);<sup>20</sup>  
*scriptura* (5,16).

Se nell'*Adversus Iudaeos* è innegabile la recezione d'*Isaia* – come confermano le numerose citazioni dirette – e di *Genesi* citato estesamente nel cap. 2 quale testo anticipatore delle sorti d'Israele, la rielaborazione del concetto del “nuovo testamento” riscritto da Dio per nominare il “nuovo erede” è presumibilmente ispirata dalla *Lettera agli Ebrei* quando in 9,15-20 afferma che Cristo sigilla la nuova alleanza con il suo sangue e la morte redentrice garantisce l'eredità eterna a coloro che sono stati chiamati.

Mentre però in *Ebr* 9,16s il “testamento” (διαθήκη) sarà valido dopo la morte del “testatore” (διαθεμένοϛ), che è il Cristo, e nulla è detto circa l'apertura del testamento, in *Adversus Iudaeos* colui che stipula il nuovo testamento è il *Dominus* Dio; colui che apre il testamento è il *Dominus* risorto: «non appena il Signore risuscitò il terzo giorno, aprì il nuovo testamento» (*mox surrexit Dominus tertio die, aperuit testamentum*).

Il titolo *Dominus* afferma la signoria divina conseguita dal Figlio dell'uomo nel momento della risurrezione.

E nello stesso momento in cui dissigilla e rivela la *scriptura* testamentaria, egli dimostra di essere veramente risorto perché solo il Risorto aveva il mandato di far conoscere il contenuto del testamento *novum* e *vitale*<sup>21</sup>: “nuovo” perché gli eredi non sono più quelli del vecchio testamento e “di vita” perché il bene che verrà ereditato da tutte le genti, fuorché dai Giudei, è quello della vita eterna.

20 Diverso il concetto di *testificatio*, termine che – nel contesto del patto stabilito con Noè – compare in 2,14 (con il significato di “testimonianza”) e in 2,17 (con il significato di “patto” o di “alleanza” di cui è simbolo l'arcobaleno che compare nel cielo dopo il diluvio).

21 *Vitalis* nel significato di “riguardante la vita eterna”: cf. Tertulliano, *De resurr.* 44,5; Cipriano, *De hab. vir.* 4; *Ep.* 28,2; Lattanzio, *Div. Inst.* 6,9.

La *scriptura* del testamento si apre in forma imperativa: «Venite genti straniere, miei eredi (*Venite exterarum gentes, heredes mei*); Israele infatti non obbedì. Per questo, o discepoli, andate fino alla estremità della terra e portate l'annuncio per il mondo con queste parole; Israele infatti non volle».<sup>22</sup>

Le genti straniere sono proclamate eredi e i discepoli sono inviati fino all'estremità della terra – come si legge in At 1,8 – per annunciare a chi spetta l'eredità eterna (mentre, in Atti, il Risorto comandava la testimonianza).

Non è del tutto chiaro se la *scriptura* termina qui (= cap. 5, righe 19-23) oppure se continua fino al rigo 31 che nelle edizioni chiude il par. 5.

Riteniamo che prosegua, sebbene non sia facile distinguere il contenuto del testamento nuovo dalle eventuali parole aggiunte dal Risorto:

Non esitate: qui non c'è alcuna eccezione (*nulla hic exceptio est*): né di nascita, né di dignità, né di condizione, né di posizione, né di fortuna, né di età. Che voi siate splendidi per dignità o non nobili, vecchi o giovani, poveri o ricchi, buoni o non buoni, padroni o schiavi, allo stesso modo ugualmente, entrate nell'eredità (*introite in hereditatem*). Sebbene storpio o deforme, deturpato da lebbra e fuori di mente, sebbene privo degli occhi, a tutti è consentito prendere parte liberamente al convito e banchettare alle nozze dello sposo.<sup>23</sup>

22 *Venite exterarum gentes, heredes mei; Israel enim non obaudivit. Quapropter ite, discipuli, in ultimam usque terram et praedicare per orbem his verbis: venite undique, patriarum gentium, introite in aeternam hereditatem; Israel enim noluit.*

23 *Ne dubitetis: nulla hic exceptio est nec dignitatis nec condicionis nec positionis nec fortunae nec aetatis. Licet dignitate magnifici licet ignobiles, licet senes licet iuvenes, pauperes divites, boni malique, domini atque servi, indifferentes aequaliter introite in hereditatem. Etsi pedibus captus es et corpore deformis, etsi maculis turpis et capite defectus, etsi oculis viduatus, universis libere licet discumbere in convivio et epulari nuptias sponsi.*



L' avverbio *hic* – nell'affermazione rassicurante “qui non c'è alcuna eccezione” (*nulla hic exceptio*) – e l'imperativo “entrate nell'eredità” (*introite in hereditatem*) lasciano supporre che il brano sia in continuità con quello di apertura e che la *scriptura* prosegua per chiudersi confortando e assicurando la partecipazione di tutti i credenti al banchetto nuziale nel regno eterno, qualunque sia la loro condizione.

Il Figlio dell'uomo, il Risorto, è egli stesso certezza di vita eterna e il testamento da lui aperto è *vitale* perché l'eredità non consiste in un bene materiale o terreno ma nella *aeterna hereditas* (5,23).

## 2.2. *De Pascha computus* 17: il Risorto mostra che tutto in lui è compiuto

Il *De Pascha*, come abbiamo detto all'inizio, è opera di un computista che intende fornire l'esatta datazione della Pasqua correggendo le datazioni proposte dagli *antecessores*.

A quanto informa lo stesso autore nel cap. 23, il lavoro fu intrapreso e terminato nel quinto anno del regno di Gordiano, nel 243, prima della Pasqua.

Dopo aver stabilito un ciclo di 16 anni, l'anonimo computista si avventura in una serie di calcoli operati su base biblica a partire da Es 12,2-II; Gen 1, 1-5. 14-16; Dan 9,24-27; s'intrattiene ovviamente sulla pasqua ebraica e sviluppa una cronologia ricavata dal calendario lunare, dalla ghematria applicata ai nomi, dalla età dell'uno o dell'altro personaggio o dalla durata dei diversi regni da quello di Saul a quello di Ioachim; redige anche una tavola cronologica.

Nel cap. 21, in base ai calcoli effettuati, afferma che Adamo, figura di Cristo, fu creato nella diciassettesima luna e nella diciassettesima luna avvenne la risurrezione di Cristo, morto nella quindicesima luna.

Nel cap. 22 si legge una sintesi del *computus* e l'autore conferma che, in quello stesso anno 243, i cristiani celebravano la Pasqua il 26 marzo e i giudei il 21 marzo.

Due affermazioni lasciano ravvisare anche la posizione polemica nei confronti del giudaismo; in *De Pascha* 1 si legge:

ispirati da Dio stesso vogliamo dimostrare a coloro che amano e che appetono agli studi che i Cristiani non possono mai deviare dalla via della verità e come degli ignoranti andare dietro ai Giudei come ciechi ed ebeti.<sup>24</sup>

Affermare che i Cristiani non devono “deviare dalla via della verità” e non devono “andare dietro ai Giudei”, sta a significare, per contro, che i Giudei non sono “nella via della verità” e, considerato il tono della raccomandazione, c’è da supporre che con “verità” non s’intenda solo la corretta datazione della Pasqua ma anche la verità dell’evento cristologico.

In *De Pascha* 2 l’autore, nel ricordare che Mosè ordinò ai figli d’Israele di celebrare la Pasqua nella notte della quattordicesima luna, spiega che il precetto è prefigurativo: l’“agnello immacolato” che sarebbe stato consumato per la Pasqua e contro il quale, di sera, nel primo giorno degli Azimi, si scagliarono con spade e bastoni, è figura del Cristo perseguitato e immolato sulla croce, come i profeti avevano preannunciato. E i cristiani dunque, cioè coloro che in lui hanno creduto, celebrano la Pasqua «non secondo l’immagine, come quelli [cioè i Giudei] ma secondo la verità nella commemorazione della passione del Figlio di Dio».<sup>25</sup>

L’autore, nonostante sia impegnato nei calcoli e nella difficile ricostruzione della sequenza cronologica, non rinuncia a difendere la

24 [...] *ab ipso Deo inspirati uolumus amantibus et adpetentibus studia diuina ostendere.numquam posse Christianos a uia ueritatis errare et tamquam ignorantes quae sit dies Paschae post ludaeos caecos et hebetes ambulare.* Ed. di riferimento: Hartel, S. *Thasci Caecilii Cypriani Opera spuria cum Indicibus et praefatione*, 248-271.

25 *Et ideo qui iam non secundum imaginem sicut illi, sed secundum ueritatem in commemorationem passionis filii Dei Pascha celebramus.*

verità cristologica anzi trova lo spazio e il modo per proclamarla e il cap. 17 lo conferma.

Dopo aver ricordato che la ricostruzione di Gerusalemme avvenne in 49 anni e che la nuova Gerusalemme era prefigurazione della chiesa, il computista, con ulteriore ricorso alla ghematria, spiega che il numero 49 è prefigurativo della morte di Cristo: se infatti al 49 sottraiamo la cifra 18 (corrispondente alle lettere del nome Gesù)<sup>26</sup> otteniamo 31 che corrisponde agli anni terreni di Gesù, compiuti i quali egli morì e risuscitò.

E il testo così prosegue:

[...] Cristo Gesù per la salvezza dei credenti patì e risuscitò, e mostrò che tutto per mezzo di lui era stato portato a compimento; e il tempio, che non con quelle degli uomini ma con le sue sacre mani, per comando del padre suo, plasmò non con olio ma unse con lo spirito di Dio, ed edificò la città, cioè la chiesa, con pietre santificate e nella stessa costruì la grande strada; la “grande strada” è invero la via retta e piana, nella quale coloro che vi camminano giungono alla vita eterna.<sup>27</sup>

Il periodo si apre con un concetto che richiama quello di *Adversus Iudaeos* dove il Cristo risorto “apre il nuovo testamento” e legge la disposizione della nuova eredità; in *De Pascha* la risurrezione è ugualmente un momento di rivelazione, ma non del testamento del Padre ma di quello che Cristo ha compiuto; non si dà lettura, ma il Cristo, per il fatto stesso di essere risorto, è ostensione e dimostrazione del compimento di tutte le cose. La risurrezione è l’atto finale della

26 Cf. *Barn.* 9,8 (Abramo circoncide 318 uomini e il numero 318 è prefigurativo della crocifissione di Gesù Cristo).

27 [...] *Christus Iesus propter credentium salutem passus est et resurrexit, et per semet ipsum omnia perfecta ostendit: et templum quod non humanis sed suis sacris manibus ob imperium patris sui plasmavit non oleo sed spiritu Dei unxit et civitatem id est ecclesiam lapidibus sanctificatis aedificavit et in ipsa plateam constituit. platea autem est uia recta et plana, in qua ambulantes perveniunt ad uitam aeternam.*

economia salvifica per realizzare il quale egli doveva non solo patire ma anche risorgere. Il “tutto è compiuto” che Gesù pronuncia prima di morire (Gv 19,30), nel *De Pascha* non avviene nel momento della morte ma dopo la risurrezione: «patì e risuscitò, e dimostrò che tutto per mezzo di lui era stato portato a compimento» (*passus est et resurrexit, et per semet ipsum omnia perfecta ostendit*).

Il verbo *ostendit* ha una valenza particolare e il significato di “dimostrare” ci sembra in questo caso più corretto di “mostrare”; colui che è risorto ha dato prova della sua messianicità e di quello che aveva realizzato («*propter credentium salutem*»):

- il tempio unto con lo spirito di Dio è l'uomo nuovo “tempio dello Spirito”;
- la città è la chiesa;
- le pietre santificate con cui è costruita sono i credenti;
- la grande strada è la via del bene che conduce alla salvezza coloro che la percorrono.

Il linguaggio è figurato e modellato soprattutto su *typoi* derivati dall'Antico Testamento, quali appunto il “tempio”, l’“olio della unzione”, la “città”.

Sciolte le figure, appaiono gli *omnia* che in Cristo sono stati *perfecta*, cioè tutte le cose che sono state realizzate in pienezza, e tutti gli *omnia* hanno avuto come fine la salvezza eterna dell'uomo tempio dello Spirito.

Il *De Pascha* dunque, se da una parte si conferma come rigoroso computo cronologico, che non poche volte – come tutti i computi e le cronologie – si rivela pesante e tedioso, dall'altra la monotonia dei numeri e delle cifre è interrotta e da alcune considerazioni di carattere storico e cristologico in particolare dalle quali emerge un fine compositivo che va oltre la calendarizzazione e l'esatta datazione della Pasqua, a favore di una *veritas* alla quale l'anonimo computista aderisce appieno.

*In conclusione*

I testi presi in esame e commentati secondo due principi cristologici – quali appunto l’identificazione dello Spirito santo con il Figlio di Dio e la “rivelazione” compiuta dal Cristo risorto – persuadono a collocare questi scritti all’interno di un’area non solo controversiale ma, a buon diritto, anche apologetica e a considerarli significativa testimonianza di come la riflessione cristologica, sollecitata nel nostro caso dalla contestazione anti giudaica, si muova secondo un registro che rivendica la verità messianico-cristologica come imprescindibile chiave di lettura della storia della salvezza.

**Abstract**

The paper discusses the Christological reflections in the anti-Jewish works attributed to Pseudo-Cyprian, that is: *De duobus montibus*; *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*; *Adversus Iudaeos*; *De Pascha computus*. These four works present a number of Christological elements, which can be categorised according to two different theological tendencies: the first identifies the Holy Spirit with the Son of God, while the second insists on how the resurrected Christ accomplished the “revelation”. These writings are not only controversial, but also definitely apologetic. Their Christological reflections, which are prompted by the anti-Jewish polemics preserved in them, claim the Messianic-Christological truth to be an essential key to understand the history of salvation.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >