

Krzysztof Wendlik *OSPPE*

VIGILIO DI TAPSO E IL SUO CONCETTO TEOLOGICO NEL *CONTRA EUTYCHETEM*

Introduzione

Uno dei Padri della Chiesa in cui troviamo le chiare espressioni dogmatiche sul dogma del Concilio di Calcedonia (451) è Vigilio, vescovo di Tapso, nella provincia Bizacena (Africa settentrionale). Il contesto e il tempo del V secolo in cui egli visse appartenevano ancora ad un periodo di persecuzioni nella Chiesa africana, a motivo pure della diffusione delle eresie di Ario, di Nestorio e, infine, di Eutiche. Allora, da una parte, la testimonianza del martirio e, dall'altra, la proclamazione della giusta dottrina della fede ebbero ruolo preminente nella comunità ecclesiale dell'Africa settentrionale del V secolo. Una delle opere scritte in quel secolo, e che si attribuisce a Vigilio, è il *Contra Eutychetem*¹. Essa è rivolta contro i seguaci della dottrina di Eutiche, che esprimeva solamente una e unica natura divina nella persona di Gesù Cristo, escludendo quella umana.

Con questo articolo, che contiene la dimensione storico-religiosa del tempo in cui visse, Vigilio voleva accennare che anche se la discussione delle due nature, quella divina e quella umana, nella sola persona di Cristo fu più presente in Oriente che in Occidente, ciò nonostante l'opera vigiliana sottolineò che il mondo latino e occidentale non poteva tacere su questa grande questione cristologica. Senz'altro, la diffusione dell'eresia ariana fu una delle cause di attività abbastanza ampia per i teologi della Chiesa africana, nel cui patrimonio un posto

¹ Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in A. Di Berardino (ed.), *Patrologia*, vol. IV: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Genova 1996, p. 23.

importante occupava il contenuto teologico del nostro Vigilio²

1. Il contesto storico

L'unica notizia certa che possediamo su Vigilio è quella del suo nome ricordato tra i vescovi della provincia africana della Bizacena, nella *Notitia*³ *civitatum et provinciarum Africae*, una lista dei vescovi e delle diocesi africane che si ritiene sia stata redatta intorno al 484, in occasione del sinodo di Cartagine, convocato dal re Unerico⁴. Invece, una notizia medievale (proveniente da Teodulfo d'Orléans) afferma che il *Contra Eutychem* sarebbe stato scritto a Costantinopoli, e di qui si è voluto dedurre che Vigilio, dopo la conferenza, abbia trovato rifugio nella città imperiale; ma la notizia potrebbe essere stata provocata soltanto da confusione con l'omonimo vescovo di Roma il quale, in effetti, fu costretto a passare molto tempo a Costantinopoli, intorno al 550. Pure il patrimonio letterario di Vigilio, come già abbiamo detto, non è facilmente definibile, perché è stato affrettatamente accresciuto con l'attribuzione di opere certamente non sue. Infatti, il citato già Chifflet, ha assegnato a Vigilio il *De fide*, oggi riconosciuto con sicurezza di Gregorio di Elvira, e la silloge nota come *De trinitate* dello pseudo Atanasio. L'unica opera tramandata dall'antichità con concorde attribuzione a Vigilio è il *Contra Eutychem*⁵.

Il V secolo fu un periodo in cui i cristiani nell'Africa settentrionale subirono notevoli persecuzioni. È utile, dunque, prendere in considerazione il contesto storico-religioso dell'Africa dominata dai Vandali

² G. Ficker nei suoi studi su Vigilio di Tapso richiama lo studioso del '600 Peter Franz Chifflet che attribuiva a Vigilio le seguenti opere: *Contra Eutychem*; *Contra Arrianos dialogus*; *Aduersus Arrianos, Sabellianos et Photinianos dialogus*; *De trinitate*; *Contra Felicianum Arrianum*; *Libri tres contra Mariuadum Arrianum Diaconum*; *Liber contra Palladium Arrianum*; *Contra Palladium liber secundus (de fide)*; *Solutiones obiectionum Arrianorum*. Cf. G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig 1897, pp. 3-4. M. Simonetti, invece, crede che con certezza si possano assegnare a Vigilio solamente tre opere, e ciò nel seguente ordine: *Contra Eutychem*; *Dialogus contra Arrianos*; *Contra Felicianum*. Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in A. Di Bernardino (ed.), *Patrologia*, op. cit., p. 24.

³ La *Notitia* si legge nell'edizione di C. Halm, in *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi III, I*, Hannover-Berlin 1878.

⁴ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, Brescia 2003, p. 11.

⁵ Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in A. Di Bernardino (ed.), *Patrologi*, op. cit., p. 23.

per chiarire le condizioni in cui Vigilio visse ed operò⁶

Prima dell'invasione vandalica, poteva sembrare che in nessun'altra parte dell'Occidente la religione cristiana stesse meglio che in Africa. Solo il numero dei vescovadi ammontava a più di seicento, tanti quanti ne contava la suddivisione del territorio che si estendeva dalla Tripolitania alla Mauretania Cesarina occidentale. Nulla sembrava ostacolare l'espansione e il rafforzamento della Chiesa africana, prendendo in considerazione il fatto che non aveva più veri rivali. Il donatismo era stato scalzato da sant'Agostino ed anche dalla conferenza di Cartagine del 411, oltre che, soprattutto, dall'editto imperiale del 412. Il manicheismo, grazie al confluire dell'impegno dottrinale di sant'Agostino, pure era stato indebolito e condannato alla clandestinità. Possiamo dire che, sotto ogni aspetto, la comunità ecclesiale africana poteva apparire, nel 429, il più stabile bastione del cattolicesimo in Occidente⁷

L'Africa latina manteneva questa posizione, forte in campo religioso, anche nel settore politico ed economico. I Vandali venuti dalla Spagna, però, sbarcarono in Africa presso Tangeri, nel 429, guidati dal loro re Genserico (428-477). Si trattava di circa 80.000 persone in tutto. Nella loro puntata offensiva non incontrarono ostacoli significativi fino ad Ippona, che combatté sino al 431, quando fu presa e incendiata⁸. Un'altra loro decisiva vittoria, inoltre, fu riportata in una località del tutto imprecisabile della Proconsolare⁹

Rispondendo all'invasione, l'imperatore d'Oriente Teodosio II (408-450) inviò le forze comandate da Aspar, che impedirono a Genserico di entrare a Cartagine, ma non giunsero ad ottenere un successo finale. Si arrivò così, con il trattato del 435, ad una pace di compromesso: i Vandali erano riconosciuti come federati dell'Impero e veniva loro permesso di stabilirsi in una parte dell'Africa, in un territorio coincidente circa con la Numidia. Questa concordia, però, non durò a lungo. Nel 439, infatti,

⁶ Cf. P. Guidi (ed.), *Contro gli ariani*, Collana di Testi Patristici (d'ora in poi sarà abbreviato "CTP") 184, Roma 2005, p. 5. A questo proposito, cf. anche Ch. Courtois., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955; P. Courcelle, *Historie littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964.

⁷ Cf. Y. Modéran, *L'Africa e la persecuzione vandalica*, in *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, vol. III: *Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Roma 2002, p. 247.

⁸ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 11. Cf. anche A. Cameron, *Vandal and bizantine Africa*, Cambridge ancient history 14, Cambridge 2000, pp. 553-554.

⁹ Cf. A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei sermones del tempo (425-534)*, Milano 1990, p. 31.

Cartagine fu presa e il dominio di Genserico si estese a quasi tutta l'Africa romana. Questa violazione della pace stabilita e il tentativo non riuscito di invasione della Sicilia, nel 440, mossero Teodosio II a preparare una grande offensiva contro i Vandali, servendosi delle forze occidentali dell'imperatore Valentiniano III. Una volta giunto in Sicilia, però, l'esercito fu richiamato per fronteggiare l'offensiva degli Unni nei Balcani e i progetti di riconquista dell'Africa latina furono abbandonati. Un nuovo trattato, concluso nel 442, riconobbe il dominio di Genserico sulle terre da lui conquistate¹⁰

Il trattato prevedeva, inoltre, il matrimonio tra il figlio di Genserico ed Eudocia, figlia di Valentiniano III, ma nel 455 l'imperatore fu ucciso da Petronio Massimo che fece sposare con Eudocia suo figlio. Il re dei Vandali, quindi, preparò una invasione contro Roma. Alla notizia di questa operazione bellica, Petronio Massimo cercò di fuggire dalla città, ma venne assassinato. Per questa ragione, fu il papa Leone I a trattare con Genserico, riuscendo a limitare i danni per la gente e per gli edifici¹¹. I soldati barbari si insediaronο in Roma e per quindici giorni la saccheggiarono sistematicamente¹², soprattutto per quanto riguarda il palazzo imperiale e i templi. Ciò che, tuttavia, suscitò maggiore impressione fu la cattura della vedova di Valentiniano III e delle sue figlie, che vennero condotte a Cartagine, dove Eudocia sposò Unerico, il figlio di Genserico. Questo atto, sia in Occidente che in Oriente, fu ritenuto una grave offesa, ma le relazioni dei Vandali con l'Impero si deteriorarono anche a causa della conquista delle Baleari, della Sardegna e della Corsica, e del tentativo di Genserico di impadronirsi anche della Sicilia. In risposta a questa situazione, l'imperatore d'Occidente Maiorano (457-461) decise di riconquistare l'Africa. Nel 460, l'armata navale si concentrò in Spagna provocando viva preoccupazione in Genserico, il quale prese misure difensive in previsione di uno sbarco. Le truppe imperiali, però, non arrivarono mai in Africa, perché i Vandali riuscirono a distruggere la flotta prima che uscisse dal porto¹³.

Una nuova azione militare contro i Vandali, che poteva suscitare il

¹⁰ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 12.

¹¹ Cf. *ibidem*.

¹² Cf. P. de Labriolle, *La Chiesa e i barbari*, in P. de Labriolle - G. Bardy - L. Bréhier - G. de Plinval (edd.), *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, vol. IV: *Dalla morte di Teodosio all'avvento di s. Gregorio Magno (395-590)*, Torino 1972, p. 472.

¹³ Cf. *ibidem*.

timore tra i barbari, fu iniziata nel 468 dall'imperatore d'Oriente, Leone (457-474), per porre fine ai continui attacchi nel suo territorio¹⁴ L'impresa militare, sostenuta anche da alcune truppe fornite dall'Occidente, fu allestita con grande abbondanza di mezzi e il comando venne affidato a Basilisco, fratello dell'imperatrice. Il tentativo di riconquista dell'Africa fallì, in quanto la flotta, giunta nei pressi di Cartagine, fu incendiata dai Vandali e, quindi, soltanto pochi militari riuscirono a salvarsi¹⁵

Nel 475, l'imperatore Zenone (474-491) concluse formalmente con Genserico un trattato di pace, con il quale i due sovrani si impegnavano ad astenersi da ogni atto di ostilità. Questo accordo sistemò le relazioni fra l'impero e i Vandali fino al 533, quando Giustiniano (527-565) inviò in Africa una spedizione riconquistando Cartagine nel 533 e facendo, così, crollare definitivamente il dominio vandalico in Africa¹⁶ Il suo re Gelimero (530-534), fatto prigioniero, fu condotto a Costantinopoli e i Vandali vennero trasferiti in Oriente, mentre l'Africa tornava a far parte dell'Impero¹⁷

2. Il contesto religioso

Per quanto concerne, invece, il livello religioso, le conseguenze dell'invasione furono particolarmente gravi, perché tra i Vandali ariani e la Chiesa africana si instaurò direttamente una situazione di tensione che sfociò, qualche volta, in aperta persecuzione nei confronti del clero cattolico¹⁸

Dopo la conquista di Cartagine, cominciarono confische di chiese, che furono destinate al culto ariano, e lo stesso vescovo della città, Quodvultdeus (434-454), che nei suoi sermoni aveva preso saldamente posizione contro gli ariani, fu esiliato in Italia in condizioni drammatiche, insieme alla maggior parte del clero locale, mentre i riti cattolici venivano limitati ormai alle cerimonie funebri¹⁹ Nei territori occupati dai Vandali il culto niceno fu vietato e seguirono altri esili di vescovi, cercando di impedire che questi fossero sostituiti da successori. Ciò nonostante, in

¹⁴ Cf. Y. Modéran, *L'Africa e la persecuzione vandalica*, p. 255.

¹⁵ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 12.

¹⁶ Cf. A. Isola, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 12. Cf. anche A. Cameron, *Gelimer's Laghter*, in *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, London 1989, pp. 171-190.

¹⁸ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 15.

¹⁹ Cf. Y. Modéran, *L'Africa e la persecuzione vandalica*, p. 254.

molte regioni, le attività del clero cattolico continuarono, anche se clandestinamente²⁰

Per la Chiesa africana latina giunse un tempo durissimo, ma il bilancio morale di questa severissima persecuzione risultò molto positivo per l'episcopato e il clero cattolico in genere, in quanto si rivelò capace di sofferenze spesso coronate dal martirio²¹

Così Vittore di Vita descrive gli inizi della persecuzione: "Più scelleratamente incrudelivano specialmente sulle chiese e sulle basiliche dei santi, sui cimiteri e sui monasteri, sicché bruciavano con maggiori incendi le chiese più che le città e tutti i castelli [...] quanti illustri pontefici, allora, e famosi sacerdoti furono da loro uccisi con pene di diverso genere [...] anche la maturità della vecchiaia e la veneranda canizie non riusciva ad ottenere pietà alcuna da parte dei nemici"²²

La cattedra episcopale a Cartagine restò vuota fino al 454 quando, in seguito alla richiesta di Valentiniano III, Genserico consentì che fosse nominato un nuovo vescovo, Deogratias, che si distinse per l'aiuto e le cure prodigate ai prigionieri catturati dai Vandali nella spedizione del 455. Alla sua morte (avvenuta il 456), invece, non fu eletto alcun altro successore. La situazione rimase molto tesa all'epoca del regno di Genserico, ma il suo erede, il figlio Unerico, prese al principio dei provvedimenti favorevoli alla Chiesa cattolica africana, permettendo di nuovo la celebrazione del culto nella Proconsolare e acconsentendo, nel 481, alla richiesta dell'imperatore Zenone di lasciar scegliere un nuovo vescovo cattolico di Cartagine. Questo atteggiamento fu tuttavia temporaneo, perché già nel 482 la persecuzione contro i niceni riprese in modo ancora più violento: ai funzionari fu imposta la conversione all'arianismo, pena l'esilio, e alcune migliaia di chierici e di laici furono deportate a sud della Bizacena. In seguito, il re Unerico convocò per il 484 un sinodo di vescovi ariani e niceni, in maniera da spostare il

²⁰ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 15.

²¹ Cf. A. Isola, *op. cit.*, p. 36.

²² Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae Provinciae* I 4-5.7, in J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (d'ora in poi sarà abbreviato "PL") 58, 184 ABC (tr. it.: S. Costanza [ed.], *Storia della persecuzione vandalica in Africa*, CTP 29, Roma 1981, pp. 30-31): *Praesertim in ecclesiis, basilicisque sanctorum, coemeteriis vel monasteriis sceleratius saeviebant, ut majoribus incendiis domos orationis magis quam urbes, cunctaque oppida concremarent...Quanti tunc ab eis praeclari pontifices et nobiles sacerdotes diversis poenarum generibus extincti sunt...Senilis maturitas atque veneranda canities, quae caesariem capitis ut lanam candidam dealbarat, nullam sibi ab hospitibus misericordiam vindicabat.*

contrasto dal livello politico a quello dottrinale. I partecipanti, però, si riunirono in un clima di violenza e tumulto e non ci fu alcun dialogo. Unerico, quindi, sciolse il sinodo, costrinse i niceni per legge alla conversione all'arianesimo, confiscò tutti i beni della Chiesa africana cattolica e li consegnò alla Chiesa ariana; quasi tutti i vescovi cattolici furono condannati all'esilio²³ Ciò nonostante, alcuni vescovi (Asclepio, Cereale di Castello, Eugenio di Cartagine, Vittorio di Cartenna, Voconio di Castello), abili nello scrivere, non rimasero inermi dinanzi alla propaganda ariana: stilarono vari opuscoli contro gli ariani, benché soltanto gli scritti di Vigilio ci siano rimasti²⁴

Pure la situazione delle comunità monastiche fu sottoposta a prova. Infatti, alcune di esse vennero trasferite fuori dall'Africa Proconsolare, dove la vita monastica poteva svolgersi relativamente tranquilla. Però, altri monaci e monache dovettero sperimentare tutte le malvagità della persecuzione vandalica. Uno di loro fu Fulgenzio di Ruspe (426-532). Egli, insieme con i suoi confratelli della provincia Proconsolare, fu perseguitato così violentemente da un prete ariano che dovette rientrare nella provincia Bizacena e fondare lì un nuovo monastero²⁵ Si può dire che, partendo dal 483, lo scopo di Unerico fu quello di sradicare il cattolicesimo da tutti i territori sottomessi alla sua autorità²⁶

La persecuzione fu forte, ma durò poco, perché il re morì in quello stesso anno e il suo successore, Guntamundo (484-496), assunse verso i cattolici un atteggiamento meno ostile, richiamando in patria gli esiliati e restituendo alla Chiesa cattolica i beni confiscati²⁷ Si sarebbe potuto dire che questa decisione di Guntamundo avesse potuto significare l'avvento di una vera tolleranza. Invece, come afferma papa Gelasio I (cf. la lettera del 1° febbraio del 496), la persecuzione non cessò sotto il suo regno²⁸ Il re Trasamondo (496-523) fu poi un uomo dotto che si impegnò personalmente in un dibattito teologico con Fulgenzio di Ruspe, ma il suo regno, sul piano legislativo, non cambiò più di tanto, perché fece chiudere le chiese dei niceni e proibì le ordinazioni episcopali. Queste però

²³ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 16.

²⁴ Cf. P. de Labriolle, *La Chiesa e i barbari*, p. 476.

²⁵ Cf. B. Degórski, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo (secc. IV-VI): protagonisti e legislazione*, Lublin 2006, pp. 82-83.

²⁶ Cf. Y. Modéran, *L'Africa e la persecuzione vandalica*, p. 256.

²⁷ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 16.

²⁸ Cf. Gelasius I, *Epistula 26*, in *Corpus Scriptorum Ecclesisticorum Latinorum* (d'ora in poi sarà abbreviato "CSEL") 35, 391. Cf. anche Y. Modéran, *L'Africa e la persecuzione vandalica*, p. 258.

continuarono e, quindi, molti vescovi, tra i quali quello di Cartagine, furono di nuovo puniti con l'esilio per non aver osservato tale legge²⁹

Si potrebbe dire anche che la Chiesa era vicina a Roma per elezione e per tradizione ormai secolare. In più, essa custodiva tesori e amministrava ricchezze, alimentava la resistenza morale contro gli aggressori e combatteva fieramente la dottrina che proclamava³⁰ Bisogna anche ricordare che, di fronte alla pressione morale e alle minacce fisiche esercitate dai Vandali, molte persone certamente dovettero sentirsi incapaci di opporre resistenza. Perciò, vi furono molte apostasie: laici, preti vescovi acconsentirono a ricevere il battesimo ariano, e queste defezioni crearono, più tardi, molti gravi problemi sul piano dell'unità della Chiesa³¹

Ilderico, il nuovo re, restituì le chiese ai niceni, richiamò gli esiliati e consentì le ordinazioni episcopali rendendo, in tal modo, possibile l'elezione di un nuovo vescovo a Cartagine. Egli, comunque, perse il trono a causa di un complotto di palazzo che portò a governare Gelimero. Questi regnò per pochi anni facendo continuare la politica del suo predecessore nei confronti dei non ariani, ma la sua sconfitta, ad opera dell'imperatore Giustiniano, segnò l'inizio di uno nuovo periodo per l'Africa, inserita nel contesto politico, economico e religioso dell'impero romano³²

3. I temi più importanti del *Contra Eutychetem* di Vigilio di Tapso

Il *Contra Eutychetem* ci sposta dalla controversia trinitaria a quella cristologica, ed è una delle più significative opere scritte in Occidente contro i monofisiti, dato che questa polemica coinvolse il mondo occidentale soltanto marginalmente, ad eccezione di Roma e dell'Africa, benché questa solo dopo la riconquista bizantina. Nulla di preciso sappiamo riguardo alla cronologia e alla motivazione precisa dell'opera³³ Secondo l'ipotesi di G. Ficker, essa era destinata soprattutto agli abitanti

²⁹ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 16.

³⁰ Cf. A. Isola, *op. cit.*, p. 49.

³¹ Cf. P. de Labriolle, *La Chiesa e i barbari*, p. 475.

³² Cf. S. Petri, *Contro Eutiche*, p. 16.

³³ Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, p. 25.

dell'Oriente, però non si sa se sia stata anche stilata in Oriente³⁴

L'opera stessa è composta da cinque libri. Negli ultimi libri (il IV e il V) l'autore riporta alcuni passi di due opere monofisite scritte contro il Concilio di Calcedonia e contro il *Tomus ad Flavianum* di san Leone Magno, ed afferma (IV, 1) di aver confutato questi due scritti, perché alcuni *simpliciores* erano stati messi in difficoltà da tale tipo di propaganda. Questa opera di Vigilio, che non ha una costruzione dialogica, mostra comunque, soprattutto all'inizio, l'andamento del *Dialogus*. L'autore, nei primi due libri, voleva presentare la dottrina cattolica come il giusto mezzo, lontano dagli eccessi contrapposti sia di Nestorio, che distinguendo nel Gesù storico la divinità e l'umanità era giunto a dichiarare due Cristi, sia di Eutiche, che approvando una sola natura di Cristo assorbiva l'umanità nella divinità. Vigilio, invece, sostiene che la distinzione, in Cristo, delle due nature integre e complete non elimina l'unità del Figlio di Dio, perché questa si fonda sulla persona, che è una sola.

Il libro III, poi, analizza una variante monofisita che affermava l'origine celeste del corpo di Cristo.

I libri IV e V, già da noi accennati, continuano ad analizzare la posizione monofisita e difendono la validità sia del *Tomus* leonino, sia dei deliberati calcedonesi. Allora, Vigilio si attiene molto al *Tomus ad Flavianum*, di cui sviluppa le suggestioni con esattezza e chiarezza evitando, nello stesso tempo, i due estremi, affermando l'unità di persona, ma senza confusione di natura, e la distinzione di natura, ma senza divisione di persona. L'opera, che è stata scritta in un latino chiaro e mai sciatto, presenta alla fine, sull'esempio delle coeve opere dottrinali d'Oriente, un'antologia di passi di illustri teologi precedenti riguardanti la questione (Agostino, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria) e, più in generale, dimostra di fondare il proprio discorso sulla conoscenza di una sostanziosa documentazione assimilata con precisione, che autorizza l'autore a muoversi anche con espressione personale in materia tanto intricata³⁵

³⁴ Cf. G. Ficker, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, p. 25.

4. La dottrina cristologica di Vigilio di Tapso nel *Contra Eutychetem*

4.1. Considerazioni preliminari

Per presentare con chiarezza gli argomenti di Vigilio, occorre prima di tutto affermare che la sua cristologia si pone dichiaratamente sulla linea della cristologia di papa Leone, affermata anche con una certa estensione nel libro quinto del *Contra Eutychetem*, dove attraverso la confutazione sono rimosse le accuse di un autore monofisita alle decisioni del Concilio di Calcedonia.³⁶

Ficker afferma addirittura che Vigilio fece una parafrasi del *Tomus*, tuttavia sottolinea la necessità di questa chiarezza dato che la confusione tra i fedeli era tale da poterli indurre all'eresia.³⁷ Vigilio infatti, riportando i suoi interlocutori su terreno sicuro, cioè sulla base delle formulazioni dottrinali sostenute dall'autorità della Bibbia e dall'insegnamento dei padri, dimostrò che ogni discussione con gli eretici diventava inutile se la sua base non trovava appunto fondamento nella dottrina dei padri e nella legittima interpretazione delle Scritture.

Vigilio, essendo senza dubbio sotto l'influsso *leoniano*, nella sua posizione dottrinale si basava sulla tradizione latina anche di altri autorevoli suoi rappresentanti, quali Ilario di Poitiers, Ambrogio e Agostino. Naturalmente, la relazione con Agostino era meno dichiarata, però più profonda e si concretizzava su di un piano più specificamente teologico. Come l'influsso di Leone si può osservare nella chiara esposizione del dogma e nelle argomentazioni contro le eresie di Eutiche e di Nestorio, così il contenuto teologico di Agostino viene accolto sul livello esegetico e nell'approfondimento di nozioni principali come, per esempio, quello di *persona*. Allora, possiamo dire che Vigilio è stato influenzato su due piani diversi, quello di Agostino e quello di Leone: il primo rappresenta la fonte del suo pensiero teologico, mentre il secondo diventa il punto di riferimento dell'ortodossia e della sua ricerca scientifica in campo cristologico.³⁸

Mi sembra, inoltre, necessario nominare gli avversari di Vigilio,

³⁶ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 41.

³⁷ Cf. G. Ficker, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 41.

quelli che egli stesso chiamò "Eutichiani". Infatti, tutti i cinque libri dimostrano chiaramente che la conoscenza di Vigilio sull'eresia *eutichiana* dipendeva dal suo possedere varie opere e scritti degli *Eutichiani*. Questa realtà si vede bene soprattutto paragonando il modo di ragionare nei primi tre libri e ancora nel quarto e nel quinto, ove la struttura dell'argomentazione cambia e dove si possono trovare ampie citazioni dell'opera avversaria, seguite dalla confutazione di Vigilio stesso.

Anche nelle sue opinioni sull'esegesi di Gv 1, 14, egli ha attribuito quella errata agli *Eutichiani* all'inizio del libro III, mentre nel libro IV ha riconosciuto la loro dottrina come ortodossa. Inoltre, dobbiamo considerare che gli studiosi moderni, fino ad oggi, non vanno d'accordo in merito all'identificazione degli avversari di Vigilio³⁹ Ficker, per esempio, ritiene che con molta probabilità si tratti di Severo di Antiochia, che si opponeva al *Tomus ad Flavianum*⁴⁰ Simonetti, invece, accenna alla possibilità che l'avversario di Vigilio sia Timoteo Eluro, patriarca di Alessandria (457–477), il quale scrisse due opere contro le definizioni calcedonesi: *Confutazione del concilio di Calcedonia*, e *Contro la definizione del concilio di Calcedonia*⁴¹, dove senza dubbio la sua cristologia ha molti punti in comune con l'insegnamento dell'avversario di Vigilio⁴²

4. 2. Terminologia di Vigilio

Studiando il linguaggio teologico di Vigilio sotto l'aspetto delle categorie dei concetti fondamentali come *persona* o *natura*, non si trovano risultati soddisfacenti. L'Africano, come papa Leone, non sentiva questa esigenza di interrogarsi sul significato da attribuire alle parole. Questo viene confermato almeno nel fatto che Vigilio, nell'opera *Contra Arianos*, avendo già pronta la definizione di *substantia*⁴³ non la riprende nel *Contra Eutychem*. Ciò, però, significherebbe anche che Vigilio non avrebbe avvertito tale necessità, cioè quella di presentare una chiarificazione dei termini, affrontando l'eresia monofisita. Il motivo di tale comportamento di Vigilio potrebbe essere colto nel fatto che in Occidente la dottrina trinitaria, in rapporto a quella cristologica e viceversa, aveva

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 60.

⁴⁰ Cf. G. Ficker, *op. cit.*, p. 21.

⁴¹ Cf. M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, "Augustinianum" 18 (1978) p. 509.

⁴² Cf. S. Petri (ed.), *Contra Eutiche*, p. 65.

⁴³ Vigilius Tapsensis, *Dialogus contra Arianos*, PL 62, 200 (tr. it. P. Guidi, *Contra gli ariani*, CTP 184, Roma 2005, pp. 107-109).

nel proprio linguaggio distinzioni precise e immediatamente comprensibili⁴⁴

4. 2. 1. Il concetto di natura e di persona

Vigilio, a proposito della nozione di *natura*, si basa sulla dottrina di sant'Ilario di Poitiers⁴⁵ e usa *explicite* come vocaboli equivalenti i termini: *natura*, *essentia*, *substantia* e *genus*⁴⁶ Però, nel caso dell'esegesi di Fil 2, 6, parla della *forma* come di termine equivalente a *natura*. Con tutta certezza dobbiamo affermare che Vigilio usa spesso il termine *natura* più che *substantia*. Questa preferenza data alla *natura* e al *genus* deriva dal fatto che queste due nozioni sono più adeguate per esprimere la realtà della nascita che veniva usata da Vigilio in modo particolare quando difendeva, sul piano trinitario, la consustanzialità tra il Padre e il Figlio⁴⁷

Ciò che, invece, viene trattato sul concetto di *persona* nel linguaggio teologico di Vigilio, si può osservare nell'uso tradizionale di questa nozione. Per mostrare il livello di unità in Cristo, l'Africano applica ad essa, appunto, la parola *persona*, che nel testo spesso viene sostenuta con il verbo *subsistere*, e deriva da esso il sostantivo *subsistentia*. Solamente nel secondo libro incontriamo un'eccezione⁴⁸

⁴⁴ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 119.

⁴⁵ Hilarius Pictaviensis, *Liber de synodis seu de fide orientalium* 12, PL 10, 490A: *Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit.*

⁴⁶ Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychem*, III, IV, 2, nel mio articolo mi servirò del testo latino elaborato da S. Petri in una forma che considera i due codici: P (San Pietroburgo), A (Augiensis) e F (Parisensis). A favore di questa scelta del testo della *Patrologia Latina* del Migne, si può richiamare, ad esempio, l'errore nella suddetta opera dove si registra in II, VI, 2 l'uso di *substantia* come sinonimo di *persona*, invece che di *natura*: *Unus est Christus, idem Deus, idemque homo, habens in verbis et gestis, unum quod humanitatis, aliud quod propriae divinitatis ejus naturae conveniat: licet utrumque simul ad unam ejus personam vel substantiam pertineat quod dictum est: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum* (Gv 1, 1). M. Simonetti ha evidenziato questo errore e, riportando il testo dal codice P, ha affermato che la lezione giusta deve essere non *substantia*, bensì *subsistentia*, perché essa è un sinonimo di *persona*. Perciò, il testo dovrebbe suonare: "licet utrumque simul ad unam ejus personam vel subsistentiam pertineat quod dictum est: *In principio erat Verbum...*" Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 120.

⁴⁷ Cf. S. Petri (ed.), *op. cit.*, p. 120.

⁴⁸ Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychem*, II, VII, 5: *Ergo secundum proprietatem naturae solum Verbum descendit de coelo et secundum unionem personae simul et caro descendit, quoniam persona carnis in Verbo est quod descendit. Item secundum*

perché si usa nello stesso tempo l'espressione corretta *unio personae* con le altre due: *persona carnis* e *persona Verbi*. In tali termini, potrebbe sembrare trattarsi di due persone che formano una terza persona. Però, se si considera il contenuto dell'opera intera, si vedrà che questo è solamente un modo di dire, non un termine tecnico, e che *persona carnis* e *persona Verbi* significano semplicemente *Verbum* e *caro*; altrimenti Vigilio avrebbe potuto essere accusato come continuatore delle tesi dei nestoriani⁴⁹

4. 2. 2. La distinzione delle nature e l'unità della persona

Il contenuto teologico di Vigilio, a proposito della eresia monofisita, non viene considerato come un'eccezione, perciò, come sottolinea S. Petri, la conoscenza della suddetta controversia da parte di Vigilio era piuttosto superficiale. Un esempio notevole è l'uso della formula "da due nature" che giustamente viene proclamata, da parte di Vigilio, in senso ortodosso⁵⁰, mostrando anche tutta la sua distanza dal pensiero *eutichiano*; tuttavia, ai suoi occhi, l'impiego di questa formula da parte dei monofisiti non ne compromette la validità, perché la ritiene chiara per sé, senza bisogno di precisazioni⁵¹

proprietatem naturae, sola caro mortem sensit, sola caro sepulturae officium habuit: secundum unionem autem personae Deus mortuus est et sepultus; quia persona Verbi in carne est; quae mortis dispendium sensit.

⁴⁹ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 123. Per paragonare il pensiero agostiniano e il suo modo di esprimere idee simili, cf. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra manichaeos*, II, 37, PL 34, 215.

⁵⁰ Sicuramente, Vigilio si basava sulle formule di Ilario e Agostino. Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 9, 3, in *Sources Chrétiennes* (d'ora in poi sarà abbreviato "SCH") 462, p. 18: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est. Cf. Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 10, 35, in *Corpus Christianorum. Series Latina* (d'ora in poi sarà abbreviato "CCL") 46, 49-114: cum enim esset unicus dei filius non gratia sed natura, ut esset etiam plenus gratia, factus est et hominis filius: idem ipse utrumque, ex utroque unus Christus.

⁵¹ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 124. Cf. Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychem*, V, VII, 2: Regula est fidei catholicae unum eumdemque Dominum Jesum Christum, sicut verum Deum, ita verum hominem confiteri, unum esse ex utroque, non duos in utrumque. S. Petri sottolinea, infatti, che il senso ortodosso della formula "da due nature" è garantito da Ilario e Agostino, i quali se ne servono nelle loro opere. Inoltre menziona tutti i luoghi nel *Contra Eutychem* dove sono presenti varie formule per dire la stessa realtà delle due nature: "**da due** (da entrambe le) **nature**" si trova 10 volte, in I, IV, 3; I, V, 4 (due volte); I, XII, 3; II, IV, 6; II, VI, 4; II, VII, 3; IV, XVI, 1, V, VII, 2 (due volte). "**Di due** (di entrambe le) **nature**" 8 volte, in I, IV, 3; I, V, 4; I, XII, 2; I, XIV, 3; IV, IV, 3; IV, XIV, 2; IV, XVII, 3; IV, XIX, 5. "**In due** (in entrambe le)

Senza dubbio, Vigilio preferiva questa formula rispetto a quella calcedonese. Motivo di ciò si può cogliere nel fatto che la formula "da due nature" nel *Contra Eutychetem* è stata legata in modo stretto al concetto della duplice origine, umana e divina, di Cristo che assicurava nella diatriba contro l'eresia ariana la consustanzialità tra il Padre e il Figlio⁵² Come il fatto della origine divina confutava l'atteggiamento degli ariani, così l'affermazione di quella umana respingeva la dottrina di Eutiche. Concludendo, si potrebbe dire in altre parole: se Cristo è "da due nature", non può non essere anche "in due nature"⁵³ D'altra parte, occorre aggiungere che l'uso della formula "da due nature" ha la sua connotazione nell'influsso della dottrina antiariana, la quale pre-supponeva, infatti, l'uso della preposizione *ex* per esprimere l'identità di natura fra il Padre e il Figlio⁵⁴

Per essere precisi, è necessario anche mostrare che Vigilio si serviva di una formula che affermava che Cristo "ha" due nature⁵⁵ Però, egli poteva rischiare di generare dottrine che avrebbero potuto considerare una relazione accidentale tra la persona di Cristo e le sue nature, ma usando il verbo *essere* indicava in modo corretto un'unità sostanziale. Tuttavia, non avrebbe alcun senso vedere in questa espressione un'opposizione verso le altre affermazioni cristologiche di Vigilio, in modo particolare verso quelle sull'unità di Cristo, perché esse dimostrano sufficientemente la correttezza del pensiero del vescovo della Bizacena⁵⁶

nature" 7 volte, in II, IV, 6; IV, III, 3; IV, XVI, 1; IV, XVI, 3, IV, XIX, 5; V, XV, 3; V, XVI, 3. "**Due nature** (entrambe le) **in Cristo**" 5 volte, in III, IV, 4; IV, III, 1; IV, VII, 3; IV, XXI, 4; V, VI, 2.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 125.

⁵³ Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychetem*, III, II, 1: Ergo quia isti secundum rectiorem catholicae fidei tramitem, et Nicaeni auctoritatem concilii, fatentur Filium Dei, non extrinsecus, non ex nihilo, sed ex Patre genitum, ejusdem, cujus Pater est, esse naturae; ut veritas generationis in eo praecipue cognoscatur, si in Filio paternae naturae proprietates non negetur, admonendi sunt secundum hanc confessionis regulam, hunc eundem Filium de Virgine natum, ejusdem profecto Virginis carnis habuit e naturam; IV, XVI, 3: sic diversa sunt opera Verbi et carnis in Christo: nec tamen alius est in Verbo, alius in carne, sed ex utroque, et in utroque unus atque idem est Christus.

⁵⁴ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 126. Cf. anche P. Guidi (ed.), *Contro gli ariani*, CTP 184, Roma 2005, pp. 72, 97, 178.

⁵⁵ Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychetem*, IV, XIX, 5: habens in seipso utrumque, et naturam Verbi qua Deus est, et naturam carnis, qua idem Deus homo est. Cf. anche Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 19, 5, CCL 36, 112: quid est Christus? uerbum dei habens hominem.

⁵⁶ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 128.

Per quanto concerne, invece, l'unità della persona, nel pensiero vigiliano dobbiamo sottolineare la sua preoccupazione in difesa di essa, altrimenti egli avrebbe potuto essere accusato di nestorianesimo, se la sua attenzione si fosse soffermata solamente sulla difesa della distinzione delle nature in Cristo. Anche qui l'Africano usa la terminologia già presente nella tradizione latina. I termini utilizzati spesso da lui sono: *una persona, una eademque persona, Christus unus*⁵⁷

Affinché il concetto di unità della persona di Cristo e la forma della sua realizzazione rimanessero spiegati in modo sufficiente, per parlarne Vigilio impiegò diverse formule, senza dubbio tradizionali, ma spesso con l'idea dell'assunzione della natura umana da parte del Verbo: *passibilis naturae corpus suscipere* (I, IX, 2), *carnem (naturam carnis) assumere o accipere* (I, VII, 4; III, IV, 1; V, VII, 5), *naturam nostram (humanam) assumere o suscipere* (I, IV, 6; V, XVI, 5), *quod nostrum est (quod sumus) o quod non erat suscipere o assumere o accipere* (I, XIII, 2; V, XV, 3), *humane naturae assumptio* (IV, VII, 2)⁵⁸

Vigilio, usando l'espressione *unam personam habere*⁵⁹ sembrava presentare una relazione accidentale fra il Verbo e la carne, però grazie alla dottrina agostiniana che approfondiva, in questo caso, l'uso del verbo *habere*, attribuendogli l'avverbio *naturaliter* e precisando, quindi, il modo in cui Dio e uomo sono uniti in Cristo, senza alcuna contraddizione fra le due nozioni, la terminologia di Vigilio viene, in un certo senso, giustificata⁶⁰. A volte l'Africano, accanto al termine di persona, per esprimere l'unità in Cristo, si serve di concetti (*permixtio, commixtio*) che potrebbero significare la mescolanza delle nature⁶¹, ma M. Simonetti⁶² li vede in un'ottica complessiva del suo pensiero, evitando così gli eventuali errori che possono nascere da un'interpretazione ingenua e parziale.

Comunque Vigilio, spiegando l'unità delle due nature in una persona di Cristo, usa l'analogia tra questa unità e quella che si trova nella persona umana fra le nature del corpo e dell'anima. Nel libro quinto

⁵⁷ *Unam personam*: I, IV, 4; I, V, 3; I, XII, 3; II, 4, 5; II, V, 5; II, VI, 1; II, VII, 3; IV, IV, 3; IV, V, 3; V, VI, 1; V, VII, 2; V, XX, 1. *Una eademque persona*: II, VII, 3; II, IX, 6; V, XV, 3. *Christus unus*: I, IV, 4; I, X, 3; I, XII, 2 E 3; II, VII, 3; II, IX, 3; II, X, 4; IV, V, 1; IV, XVI, 1; IV, XVII, 2; V, VI, 3; V, VII, 2; V, XV, 3. Cf. S. Petri (ed.), *op. cit.*, p. 128.

⁵⁸ Cf. S. Petri (ed.), *op. cit.*, p. 130.

⁵⁹ Cf. Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychem*, II, IV, 6; II, VI, 4.

⁶⁰ Cf. S. Petri (ed.), *op. cit.*, p. 131.

⁶¹ Cf. Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychem*, I, IV, 4-5.

⁶² Cf. M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, "Augustinianum" 18 (1978) pp. 516-517.

troviamo proprio una chiara esplicazione di tale analogia: *Che cosa c'è inaudito, che cosa di insolito, di estraneo e ignoto alle Scritture canoniche nel fatto che noi, come crediamo e abbiamo esperienza del fatto che l'uomo uno è anima razionale e carne, allo stesso modo crediamo che Cristo uno è Dio e uomo*⁶³ La fonte di questa espressione probabilmente si trova nel testo di sant'Agostino e anche nel suo commento al Vangelo secondo Giovanni⁶⁴

Portando a termine queste considerazioni, dobbiamo dire che Vigilio non si ferma solamente alla formula del Concilio di Calcedonia. Volendo chiarire le sue affermazioni, usa spesso varie espressioni ritenendole equivalenti e appiattisce, così, molte sfumature di significato, basandosi indubbiamente, però, sempre su argomentazioni tradizionali della Chiesa⁶⁵

Conclusione

Il *Contra Eutychetem* presenta il ragionamento teologico di Vigilio di Tapso, caratterizzandolo per la fedeltà verso l'insegnamento della Chiesa, che è e rimane per sempre uno dei più importanti criteri nella ricerca teologica. Tranne alcuni molto interessanti modi di argomentare e di esprimere la correttezza del dogma calcedonese, la dottrina di Vigilio non presenta affermazioni che sarebbero state rivoluzionarie o cruciali per l'insegnamento cristologico già espresso durante del Concilio nell'anno 451.

Penso che la novità di Vigilio stia nel fatto che egli sposti il centro di gravità dal piano delle speculazioni teologiche a quello linguistico,

⁶³ Vigilius Tapsensis, *Contra Eutychetem*, V, VI, 3: Quid ergo inauditum, quid inuetum, quid a Scripturis canonicis alienum et peregrinum; ut sicut credimus et experimur unum esse hominem animam rationabilem et carnem, ita credamus unum esse Christum Deum et hominem.

⁶⁴ Cf. Augustinus Hipponensis, *Epistula 137 [ad Volusianum]*, 11, CCL 44, 109 (tr. it.: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo...*, vol. I, t. II, p. 774): nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit, ita in unitate personae deus utitur homine, ut Christus sit; *In Iohannis evangelium tractatus* 19, 15, CCL 36, 112: filius dei, quod est uerbum dei, habet hominem, tamquam anima corpus. sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem; sic uerbum habens hominem, non facit duas personas, sed unum Christum. quid est homo? anima rationalis habens corpus. quid est Christus? uerbum dei habens hominem.

⁶⁵ Cf. S. Petri (ed.), *Contro Eutiche*, p. 133.

pure importante nella corretta presentazione delle verità della fede. Anche il modo di colpire l'eresia eutichiana è interessante, perché accusando i seguaci di Eutiche di ricadere negli errori di Ario, la respinge non direttamente, ma riducendola ad un'eresia già condannata (Eutiche parlando di una natura in Cristo, nello stesso tempo, impedì di assegnare alla Sua persona le sofferenze e la debolezza che le vengono attribuite dai testi biblici)⁶⁶

Comunque, l'approfondimento del dogma calcedonese fatto da Wigilio, almeno nel suo linguaggio, dimostra ancora una volta la ricchezza della definizione conciliare e la sua perenne valenza per tutta la teologia, grazie a categorie inequivocabili che bene espressero infine un'incredibile quanto inconfutabile verità: quella di Dio fatto Uomo in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, "per noi uomini e per la nostra salvezza"

WIGILIUSZ Z TAPSO I JEGO KONCEPCJA TEOLOGICZNA W DZIELE PRZECIWKO EUTYCHESOWI

Streszczenie

Artykuł przedstawiający sylwetkę i poglądy teologiczne Wirgiliusza z Tapso, jednego z biskupów północnoafrykańskich, żyjącego na przełomie V i VI wieku, przywołuje atmosferę debat teologicznych dotyczących dogmatu chalcedońskiego, niegasnących przez kolejne dziesięciolecia po jego uroczystym ogłoszeniu w roku 451. Kontekst historyczny, w którym żył i pracował Wigiliusz, naznaczony był panowaniem Wandali, którzy najechali północną część Imperium Rzymskiego w roku 429. Ciągła destabilizacja, a przede wszystkim okrutne prześladowanie chrześcijan i wpływ herezji Ariusza - oto splot uwarunkowań, w których przyszło pełnić posługę biskupią Wigiliuszowi.

Jednym z dzieł, które przypisuje się omawianemu autorowi, jest *Contra Eutychetem (Przeciwko Eutychesowi)*, gdzie w pięciu księgach wykazuje bezzasadność przemyśleń Eutychesa - archimandryty z Konstantynopola, głoszącego, iż po fakcie wcielenia *Logosu* mamy do czynienia wyłącznie z jedną naturą w osobie Jezusa Chrystusa. Wigiliusz, obalając herezję Eutychesa (monofizytyzm), bazował nie tyle na swoim oryginalnym sposobie argumentacji, który

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 106.

charakteryzowało przeniesienie punktu ciężkości z poziomu spekulacji teologicznych na poziom dywagacji lingwistycznych. lecz przede wszystkim ukazał daleko idącą niezgodność owej herezji z Tradycją i całą ortodoksyjną nauką Kościoła. Przejawiała się ona chociażby już w tym, że zwolennicy Eutychesa i on sam akceptowali potępione o wiele wcześniej poglądy Ariusza (arianizm).

Punktem odniesienia dla Wigiliusza jako teologa w obronie *Horosu Chalcedońskiego* były z całą pewnością oficjalne wypowiedzi soborów oraz pogłębione studium teologii św. Augustyna i papieża św. Leona Wielkiego, a zwłaszcza jego *Tomus ad Flavianum*. Argumentem, który niewątpliwie przemawia na korzyść biskupa Tapso, jest wierność Kościołowi, dzięki której swobodnie i pewnie mógł się poruszać na polu teologii, która pozostała dla niego tym, czym być powinna, a więc – interpretacją wiary przeżywaną we wspólnocie (jedności) Kościoła.