

PREFAZIONE

Il *Contra Eutychetem* di Vigilio di Tapso è un testimone della cristologia occidentale del V sec., quale fedele interprete del *Tomus Leonis* e del prevalente orientamento calcedonese della teologia cristiana latina. In tal senso, la lettura di quest'opera costituisce un faro sul prosieguo della riflessione cristologica in ambito latino, che tra la metà del V e gli inizi del VI sec. si trovò a dover fronteggiare le derive nestoriane e monofisite provenienti dall'Oriente e favorite dalla corte imperiale. Vigilio di Tapso, dunque, insieme con Arnobio il giovane e Avito di Vienne è uno dei rappresentanti più significativi di questo orientamento del pensiero cristologico occidentale assestato sulla difesa dell'*oros* di Calcedonia.

Con Vigilio siamo condotti nell'*Africa proconsularis* e alle vicende che legarono questa regione ai Vandali nel corso del V sec., che portarono al confronto tra la *romanitas* cattolica e la *barbaritas* ariana in quella regione. I Vandali, come è noto, condividevano lo stesso credo ariano dei Goti ed ebbero a mostrare grande insofferenza verso i cristiani niceni; pressati dall'impero che cercava di eliminarli e spinti dalla ricerca di una terra sicura, si indirizzarono verso l'Africa, che da sempre era considerata la miglior terra dell'impero, fertilissima sulle coste, dotata di importanti città e con una popolazione ricca e numerosa. Così, nel maggio dell'anno 429, sotto la guida di Genserico, un intero popolo, con guerrieri, donne, bambini, anziani, schiavi e tutti i loro beni, attraversò lo stretto di Gibilterra e sbarcò sulle coste africane, dando luogo ad una migrazione con saccheggi e depredazioni, in modo particolare contro la Chiesa cattolica. In verità, i Vandali intrapresero una vera e propria persecuzione contro la Chiesa cattolica africana, che ebbe una prima fase, dal 429 alla fine del 484, anno della morte del re Unerico, caratterizzata da un progressivo incremento della repressione, che culminò negli anni del terrore,

dal 483 al 484, e una seconda fase, di relativa pace, sotto i re Gondamondo e Trasamondo. Sotto il figlio di Genserico, Unerico, il 1° febbraio 484, tutti i vescovi cattolici e ariani vennero convocati a Cartagine per intavolare un dibattito sui principi della fede; tra i vescovi che presero parte alla conferenza compare il vescovo di Tapso, Vigilio. Tale conferenza, tuttavia, si rivelò una trappola, perché dopo alcuni giorni il re decise arbitrariamente la conclusione dell'assise e il 24 febbraio 484 promulgò un editto in cui decideva la chiusura delle chiese omousiane in tutta l'Africa e la consegna dei loro beni al clero ariano. Soltanto la morte di Unerico alla fine del 484 pose fine alla persecuzione e il suo successore Gondamondo, che regnò dal 484 al 496, decise di fermare questa operazione così brutale, tant'è vero che le chiese cattoliche furono riaperte e gli esiliati poterono ritornare nelle proprie sedi.

A questo contesto appartiene Vigilio di Tapso, che, benché sia stato uno dei maggiori teologi dell'Africa vandolica, è rimasto per molto tempo sconosciuto o dimenticato finché il gesuita francese Pierre-François Chifflet non pubblicò nel 1664 un'edizione di più opere che raggruppò sotto il nome di *Vigilius Tapsensis episcopus*, guadagnandosi il merito di aver inaugurato gli studi su Vigilio. Successivamente, alla fine del XIX sec., lo studioso tedesco Gerhard Ficker pubblicò una monografia dal titolo *Studien zu Vigilius von Thapsus*, fino ad oggi l'unica opera monografica interamente dedicata a Vigilio, sebbene molto breve. In ambito italiano Manlio Simonetti dedicò allo scrittore africano alcuni studi, a partire dall'articolo *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, pubblicato nel 1978 nella rivista *Augustinianum* dell'Istituto Patristico di Roma e, poi, nel 2003 Sara Petri ha proposto una rielaborazione del testo latino e una traduzione italiana del *Contra Eutychetem*. In questo filone di ricerca si inserisce lo studio di Giammarco Falcone, che è stato condotto in concomitanza con l'edizione critica del *Contra Eutychetem*, per cui la presentazione della riflessione cristologica di Vigilio è stata preceduta e accompagnata da un'attenta revisione del testo. Infatti, l'autore in questo lavoro sa coniugare bene in sé l'esperienza del filologo con quella del teologo.

Non stiamo qui a ripetere quanto il lettore potrà apprendere dalla lettura del lavoro, ma ci sembra importante in questa sede introduttiva sottolineare l'apporto della riflessione di Agostino che affiora in diversi punti del trattato di Vigilio e sicuramente va al di là di quanto era già confluito nel *Tomus ad Flavianum* di papa Leone. Falcone giustamente si sofferma sulle espressioni *homo Deus* e *Deus homo* utilizzate da Agostino per rendere retoricamente il paradosso del mistero di Cristo ed annota come le stesse formule ritornino nel testo vigiliano, con lo scopo di indicare la compresenza permanente della natura umana e della natura divina nell'unico soggetto teandrico. Falcone fa vedere come anche altre formule cristologiche presenti in Agostino, come *gerere personam* e *habere personam*, si ritrovino in alcuni passaggi del *Contra*

Eutychetem. Se, poi, si prende in esame l'*ep.* 137 a Volusiano di Agostino, dove si legge *in unitate personae copulans utramque naturam*, in cui ormai l'Ipponate assume la formula dell'*una persona/unitas personae*, sviluppandola, approfondendola e applicandola a tutti i problemi cristologici, si potrà constatare che in Vigilio tale formula costituisce uno dei fondamenti del suo intero impianto cristologico. Inoltre, Falcone ha ben evidenziato che nel *Contra Eutychetem* Vigilio, sull'esempio di Agostino e con le dovute distinzioni, ha utilizzato in ambito cristologico la cosiddetta "esegesi prosopografica" e ha mostrato, con un nutrito elenco di testimonianze scritturistiche, come in determinati passi biblici l'unico Cristo parli e agisca nella sua natura divina, in altri nella sua natura umana, mostrando dunque la compresenza di entrambe le nature. Il confronto tra la cristologia di Agostino e quella di Vigilio porta Falcone ad affermare che esistesse una reale conoscenza di Agostino da parte di Vigilio che, a suo dire, avrebbe raccolto e portato ad ulteriore maturazione l'eredità cristologica del dottore di Ippona. Tant'è vero che Falcone afferma:

Il *Contra Eutychetem*, infatti, pur fondandosi sulla cristologia di Leone Magno e di Agostino, non risulta staticamente ancorato alla ripresentazione del dogma calcedonese, ma si mostra portatore di una teologia dinamica, capace di progredire nell'intelligenza delle verità conciliari e di superarle, inserendosi nel dibattito postconciliare e facendo propri gli ulteriori sviluppi della cristologia (p. 142).

Nel presentare il pensiero cristologico del vescovo di Tapso, Falcone pone al centro dell'intera trattazione la formula difisita e il riconoscimento dell'*una persona*, unite tra loro nella professione dell'unione ipostatica. Inoltre lo studioso fa notare come Vigilio ponesse una grande attenzione alla difesa e alla dimostrazione della verità della carne, in chiave antimonofisita, insieme con l'altrettanto importante attestazione della realtà divina di Cristo. In modo particolare, il discorso intorno alla realtà della natura umana in Vigilio costituisce il fondamento della dimensione soteriologica, che è costantemente presente lungo il corso dell'opera, presentandosi come ragione ultima degli stessi principi teologici. Si assiste così, secondo Falcone, ad una teologia ancora fortemente imperniata sulle categorie economiche e con un largo uso della sacra Scrittura in modo tale che il mistero dell'incarnazione, a metà strada tra economia, ontologia e soteriologia, rende ragione della dimensione umana del Verbo e consegna una visione sintetica del dogma di Calcedonia e della stessa unione ipostatica. Inoltre, secondo Falcone, da un altro punto di vista i medesimi principi sono tra loro armonizzati e riassunti anche nel consolidato uso della *communicatio idiomatum*, che il vescovo di Tapso ha mutuato dalla tradizione latina e da Leone Magno.

Per Falcone, Vigilio è un teologo ben ancorato al calcedonismo tradizionale, per cui non lo si può definire in senso pieno un neocalcedonese, mancando nel *Contra Eutychetem* una riflessione esplicita e sistematica sui temi propri del nuovo orientamento del calcedonismo. Ciò nonostante, ad un'analisi attenta del trattato si possono incontrare convinzioni e intuizioni che conducono verso una certa evoluzione del calcedonismo tradizionale, mostrando – a detta dello studioso – la realtà di un mondo occidentale molto più aperto e intellettualmente produttivo di quanto spesso non sia stato considerato. In tal senso Falcone presenta l'attenzione che Vigilio rivolge all'ipostasi del Verbo e al suo ruolo nell'unione, quindi passa a considerare sotto quale prospettiva Vigilio abbia tentato il recupero della teologia di Cirillo, in particolare, con l'uso simultaneo delle formule *ex duabus* e *in duabus naturis*. Successivamente lo studioso offre una riflessione sull'incipiente dottrina dell'ἁνυποστασία e dell'ἐνυποστασία, per poi, passare alla formula *Unus de Trinitate passus est carne* e vedere come essa possa considerarsi già presente nelle parole del vescovo di Tapso.

Va notato che un altro cardine del lavoro di Falcone è il dialogo tra Oriente e Occidente, poiché la presenza delle tesi monofisite nell'Africa di fine V sec. e le intuizioni neocalcedonesi della teologia latina in Vigilio sono la testimonianza di uno scambio culturale e teologico tra greci e latini senz'altro ancora presente alla fine del V e nel corso del VI sec. Falcone propone al termine del suo lavoro un'affermazione ancora più audace sostenendo che la successiva teologia neocalcedonese, sebbene manifestatasi compiutamente a Costantinopoli nel VI sec., sia l'esito di un lavoro di sintesi tra istanze occidentali e orientali. In tal senso, da una parte gli Orientali, attraverso i mercanti e i soldati, avevano esportato l'eresia monofisita in terra d'Africa, dall'altra la cristologia africana, erede del pensiero di Agostino, era giunta fino in Oriente. Dunque, il lavoro di Falcone sul *Contra Eutychetem* vuol fare emergere come questi due "mondi", pur divisi e spesso contrapposti, fossero all'indomani di Calcedonia, e ancora per il VI sec., più uniti di quanto si potesse immaginare. A tal proposito, il lavoro di Falcone evidenzia la necessità di disegnare una mappa quanto più puntuale possibile che possa portare alla luce anche il pensiero degli altri autori latini di fine V e VI sec. Solo dopo aver fatto ciò, si potrà tentare uno sguardo d'insieme e raggiungere una maggiore consapevolezza sui processi teologici che hanno attraversato l'Occidente cristiano successivamente al concilio di Calcedonia.

Nel licenziare questa presentazione non possiamo non complimentarci con l'autore per lo sforzo che ha mostrato nel portare avanti il suo progetto di ricognizione dell'opera *Contra Eutychetem* del vescovo di Tapso da un punto di vista sia filologico che teologico. Falcone insieme con altri giovani studio-

si si inserisce a pieno titolo in quella schiera di dottori formati alla scuola dell'Augustinianum di Roma che, a nostro avviso, potranno contribuire efficacemente alla ricostruzione del panorama teologico orientale ed occidentale di epoca tardoantica senza temere confronti con altre blasonate scuole di patrologia o letteratura cristiana antica.

CARLO DELL'OSSO

INTRODUZIONE

Gli anni successivi al concilio di Calcedonia furono all'interno del panorama storico e teologico un periodo complesso, teatro di scontri dottrinali e politici e, al tempo stesso, fucina di elaborazioni teologiche e progressi nell'intelletto della fede cristiana. Sebbene i padri conciliari avessero voluto trovare una via media in grado di riunire le opposte fazioni degli eutichiani e dei nestoriani, nessuno dei due partiti ebbe a riconoscersi nell'ὁπός di Calcedonia, il quale aveva salvaguardato l'integrità di entrambe le nature e affermato l'unità della persona di Cristo. La fondamentale formula cristologica *una persona in duabus naturis* divenne fomite di nuove controversie, insieme con lotte e divisioni che continuarono a moltiplicarsi e acuirsi all'interno della cristianità. Al tempo stesso, fu proprio grazie a questa formula che la riflessione teologica non diminuì nel suo fervore, ma venne a rinnovarsi e rinvigorirsi, conducendo l'intelletto credente ad una sempre più piena consapevolezza del mistero di Cristo. Si tratta di un periodo della teologia che fino a poco più di cento anni fa era ancora del tutto inesplorato, ma all'interno del quale gli studi moderni hanno evidenziato una forte vitalità del dibattito teologico, impegnato a confermare la validità di Calcedonia con la solidità del ragionamento teoretico e a completare la cristologia calcedonese con mature riflessioni teologiche.

Una delle idee di fondo che ha sempre caratterizzato questo periodo della tarda antichità consiste nel marcato divario tra Oriente e Occidente. Mentre in area bizantina l'accoglienza del IV concilio ecumenico si rivelò assai travagliata, in un crescendo di opposizioni e lotte, che videro soprattutto il fronte dei monofisiti opporsi ai calcedonesi, si è sempre ritenuto che l'Occidente abbia accolto all'unanimità la professione di fede di Calcedonia e abbia così cessato ogni ulteriore speculazione cristologica. Di fatto, anche gli studi degli ultimi cento anni in proposito si sono quasi sempre concentrati sull'area bizantina dell'impero, sottolineando come il problema cristologico sia stato

essenzialmente un problema dell'Oriente e come solo in maniera limitata abbia interessato l'Occidente.¹

Gli studi cristologici sul periodo successivo a Calcedonia furono inaugurati all'inizio del secolo scorso dallo studioso Joseph Lebon, il quale pubblicò a Lovanio una monografia dal titolo *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*.² In questo studio egli illustrò l'opposizione a Calcedonia dei monofisiti severiani e, insieme con essi, presentò anche i sostenitori del Concilio, tra i quali, per la prima volta, distinse un gruppo di teologi che qualificò come *néo-chalcédoniens*.³

Gli studi sul calcedonismo e sul neocalcedonismo nel VI sec. proseguirono fruttuosamente nel corso del Novecento e videro la luce importanti pubblicazioni,⁴ fino a giungere – cento anni dopo l'opera di Lebon – alla significativa monografia dello studioso italiano Carlo dell'Osso, dal titolo *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*.⁵ Dell'Osso ha ripreso le

¹ Assai eloquente l'incipit dello studio di G. Bardy, *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518)*, in *Chalkedon* 2, 771: «Tandis que, dans tout l'Orient, les controverses christologiques provoquées par l'enseignement d'Eutychès et les définitions du concile de Chalcédoine développent pendant des siècles leurs redoutables conséquences, elles effleurent à peine les Églises d'Occident, qui les ignorent presque entièrement et ne d'y intéressent que de loin en loin».

² Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*, Lovanii 1909.

³ Cf. *Ibid.*, 411; 521-522. Per Lebon i neocalcedonesi erano un gruppo di teologi a metà strada tra l'ortodossia calcedonese e il monofisismo; in sostanza, la loro identità era data dall'accoglienza di alcuni scritti contestati di Cirillo e della formula della *μία φύσις*.

⁴ Ricordiamo in modo particolare gli studi di C. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in *Chalkedon* 1, 637-720; M. Richard, *Le Néo-chalcédonisme*, in *MSR* 3 (1946), 156-161; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington D.C. 1969 (trad. it. a cura di G. Guala, *Cristologia ortodossa*, Roma 1974); P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, in modo particolare il vol. 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von T. Hainthaler, Freiburg 1989 (trad. it. a cura di A. Zani, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2/2: *La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, Brescia 1999); K.H. Uthemann, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, in *SP* 29, 373-413; Id., *Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff «strenger Chalkedonismus»*, in *SP* 34, 572-604.

⁵ Cf. C. dell'Osso, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Roma 2010 (Roma-Firenze 2024) (SEA 118).

fila di un intero secolo di studi sulla cristologia postcalcedonese e per la prima volta ha offerto alla comunità scientifica una dettagliata rassegna degli autori orientali del VI sec. Il pregio della sua ricerca consiste nell'accesso diretto alle singole opere e alla loro teologia, attraverso il quale egli ha inserito ciascun autore nelle precise coordinate storico-letterarie e ha fatto emergere per ognuno di essi la rispettiva posizione nei confronti del calcedonismo. Il quadro generale che dell'Osso ha ottenuto dal suo studio ha permesso di cogliere la grande vitalità teologica del VI sec. e, soprattutto, di individuare la maturazione e la trasformazione del calcedonismo nel neocalcedonismo all'interno dell'area bizantina dell'impero.

Sebbene questi studi abbiano contribuito in modo significativo al progresso delle conoscenze teologiche e abbiano aperto un nuovo fronte di ricerca, come già detto l'Occidente latino è rimasto sempre escluso da ogni significativa indagine scientifica. La presunta assenza di riflessioni teologiche rilevanti in questa parte dell'impero è stata solitamente ricondotta, da un lato, alla piena accoglienza di Calcedonia, per cui non c'era bisogno di alcun altro approfondimento al riguardo, dall'altro, alla condizione di generale involuzione culturale dovuta alle invasioni delle genti barbariche; a tutto questo, si è aggiunta l'idea comune della fine di ogni scambio culturale tra Oriente e Occidente.

Nel secolo scorso, tuttavia, accanto alla significativa ricerca intorno al calcedonismo orientale del VI sec., sono stati realizzati anche alcuni brevi studi dedicati alla ricezione della cristologia di Calcedonia nell'Occidente latino. Il primo di questi risale agli inizi degli anni Cinquanta e fu pubblicato da Gustave Bardy con il titolo *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518)* all'interno dell'importante miscellanea edita per i 1500 anni della celebrazione del concilio di Calcedonia ad opera di A. Grillmeier e H. Bacht.⁶ Si tratta di un rapido colpo d'occhio sulla situazione dell'Occidente cristiano tra il 451 e il 518; questo lavoro risulta ancora fortemente segnato dall'idea di un ruolo del tutto marginale del mondo latino nell'ambito della cristologia postcalcedonese. Circa vent'anni più tardi, nel 1975, lo stesso Alois Grillmeier ha dedicato all'argomento un intero capitolo della sua monografia *Mit ihm und in ihm*, sotto il titolo *Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche*.⁷ Pur restando uno studio molto sintetico, con

⁶ Cf. G. Bardy, *La répercussion des controverses christologiques*, 771-789.

⁷ Cf. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 335-370. Un precedente studio del Grillmeier, contemporaneo a quello di Bardy, aveva affrontato nello specifico il tema del neocalcedonismo in Occidente. Si tratta di A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von*

Grillmeier il quadro cronologico si è esteso fino all'anno 565 e il giudizio teologico è divenuto maggiormente positivo: lo studioso tedesco ha individuato tre fasi storiche dell'accoglienza di Calcedonia in Occidente⁸ e ha riconosciuto attraverso di esse una crescita progressiva dell'interesse cristologico e della qualità teologica.⁹ Pochi anni più tardi, nel 1978, è apparso un articolo dell'italiano Manlio Simonetti dal titolo *Letteratura antimonofisita d'Occidente*,¹⁰ nel quale lo studioso ha presentato tre autori latini che nell'arco di un cinquantennio – tra la seconda metà del V e l'inizio del VI sec. – si interessarono alle controversie cristologiche e difesero la fede dalle derive nestoriane e monofisite in diverse aree geografiche dell'impero d'Occidente: si tratta del romano Arnobio il Giovane, dell'africano Vigilio di Tapso e del gallico Avito di Vienne. Da tale contributo, ben fondato sui testi degli autori presentati, è emerso come anche l'Occidente, sebbene in misura ridotta rispetto all'Oriente, sia stato interessato dal diffondersi della dottrina monofisita, producendo alcune significative opere di risposta a tale eresia. Successivamente, nel 1997, lo studioso Dietmar Wyrwa ha pubblicato un nuovo contributo dal titolo *Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalkedon im Westen* all'interno della miscellanea *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*.¹¹ La trattazione si estende cronologicamente dal tempo di Leone Magno al concilio di Costantinopoli dell'anno 553 e offre una sintesi della produzione calcedonese latina articolata in tre fasi storiche.¹² Sebbene il contributo di Wyrwa si annoveri tra gli studi più recenti al riguardo, esso risulta nuovamente contraddistinto dalla radicale

Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen, in *Chalkedon* 2, 791-839.

⁸ La prima fase è compresa nell'arco temporale 451-482, la seconda tra il 482 e il 518, la terza tra il 518 e il 565. Quest'ultima, considerata la più feconda, vede una distinzione geografica della trattazione tra Italia, Nord Africa e Spagna.

⁹ Purtroppo l'Occidente cristiano risulta assente dalla monumentale *summa christologica* del Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, la cui edizione originale in tedesco è stata pubblicata a Freiburg tra il 1979 e il 1990. Attualmente, tuttavia, sotto la direzione della professoressa T. Hainthaler, risulta in fase di preparazione il vol. 2/5, dal titolo *Die Kirchen des lateinischen Westens nach 451*, il quale dovrebbe andare a colmare il vuoto che abbiamo descritto.

¹⁰ Cf. M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, in *Augustinianum* 18 (1978), 487-532.

¹¹ Cf. D. Wyrwa, *Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalkedon im Westen*, in *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, edd. J. Van Oort - J. Roldanus, Leuven 1997, 147-189.

¹² Le tre fasi storiche indicate da Wyrwa sono: il tempo di Leone, il tempo dello scisma acaciano e il tempo delle controversie teopaschite fino al V concilio ecumenico del 553.

convinzione dell'arretratezza e dell'inadeguatezza del pensiero latino rispetto allo sviluppo teologico orientale.¹³

All'inizio del nostro secolo, proprio la monografia di Carlo dell'Osso, sebbene dedicata in modo esclusivo ai teologi orientali, ha aperto una breccia a favore dei latini. Il nucleo del suo pensiero, infatti, consiste nel riconoscere alla formula *Unus de Trinitate passus est carne*, intuizione dei monaci sciti, il merito di aver permesso l'effettivo passaggio dal calcedonismo al neocalcedonismo. Tale intuizione, afferma ripetutamente dell'Osso, deriva dalla teologia trinitaria di Agostino, poiché fu la sua riflessione sulle missioni trinitarie, in modo particolare sulla missione del Figlio nell'incarnazione, che permise ai monaci sciti di comprendere la prerogativa del Logos di assumere nella propria ipostasi divina una natura umana perfetta, senza alcuna confusione o alterazione.¹⁴

Un ulteriore contributo sul calcedonismo latino lo si deve alla studiosa tedesca Theresia Hainthaler, discepola del Grillmeier, la quale nel 2019 ha pubblicato un piccolo saggio dal titolo *Lateinische Christologie nach Chalcedon. Eine Skizze*.¹⁵ Si tratta di uno sguardo panoramico sulla cristologia latina a partire da Leone Magno e articolato nelle diverse aree geografiche del mondo occidentale,¹⁶ dove, se da una parte si riconoscono agli autori trattati alcune riflessioni significative, soprattutto in ambito africano, dall'altra si conferma l'idea che le controversie orientali trovarono solo un'eco limitata in Occidente.¹⁷

¹³ Inoltre, in riferimento all'oggetto del nostro studio, non solo la trattazione su Vigilio di Tapso viene licenziata in poche righe, ma le informazioni offerte risultano "datate" e non in linea con l'evoluzione della ricerca. In modo particolare, Wyrwa afferma che Vigilio scappò a Costantinopoli nel 484 per sfuggire ai Vandali e che nella città imperiale scrisse il *Contra Eutychetem* per gli Orientali, concludendo che la sua opera non fu per nulla considerata in Occidente. Cf. D. Wyrwa, *Drei Etappen*, 176. Queste tesi risultano confutate dagli studi moderni, alcuni, peraltro, già presenti al tempo in cui Wyrwa scriveva il suo contributo. Tra di essi ricordiamo il citato articolo di M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita*, il quale è del tutto ignorato da Wyrwa. Di tutto ciò tratteremo approfonditamente nel primo capitolo del nostro lavoro.

¹⁴ Cf. C. dell'Osso, *Cristo e Logos*, 194-197.

¹⁵ Cf. T. Hainthaler, *Lateinische Christologie nach Chalcedon. Eine Skizze*, in *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie - Kirchen des Ostens - Ökumenische Dialoge*, edd. T. Hainthaler - D. Ansorge - A. Wucherpennig, Freiburg-Basel-Wien 2019, 271-301.

¹⁶ La Hainthaler, dopo la trattazione del Primo e Secondo Tomo di Leone e della *definitio fidei* di Calcedonia, articola l'analisi degli autori latini posteriori a Calcedonia secondo le seguenti aree geografiche: Nord Africa, penisola iberica, Gallia, Irlanda, Italia e Paesi del Danubio; in ultimo, offre un approfondimento su Vigilio di Tapso e Fulgenzio di Ruspe.

¹⁷ Cf. T. Hainthaler, *Lateinische Christologie*, 272.

Davanti al quadro degli studi fin qui descritto, ha preso forma il nostro desiderio di approfondire la ricerca sul versante latino del calcedonismo e di iniziare ad intraprendere un'indagine più dettagliata dell'*orbis christologicus occidentalis* posteriore a Calcedonia. Di fronte alla vastità della materia, la nostra attenzione si è concentrata sull'africano Vigilio di Tapso, un autore per lo più poco conosciuto, ma che offre una solida presentazione della teologia calcedonese. Già Simonetti, nel suo articolo *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, aveva concluso:

Vigilio ci è apparso non soltanto il più documentato e capace di condurre un discorso teologico ad elevato livello, ma anche il più fedele interprete della dottrina del *Tomus* in aderenza ai termini più specifici della controversia monofisita.¹⁸

Nella sua opera antimonofisita, il *Contra Eutychetem*, è inoltre chiara l'impronta del pensiero di Agostino,¹⁹ cioè di quella stessa teologia che – secondo dell'Osso – ha segnato nei monaci sciti il passaggio dal calcedonismo al neo-calcedonismo. Seguendo questa direzione, abbiamo riscontrato che non esisteva un'edizione critica del *Contra Eutychetem* di Vigilio di Tapso e che il testo di riferimento restava ancora quello riportato dalla *Patrologia Latina* del Migne,²⁰ il quale ha riprodotto il testo edito nel 1664 da Pierre-François Chifflet.²¹ Un testo latino "aggiornato" è stato pubblicato alcuni anni fa, nel 2003, da Sara Petri,²² realizzato sulla base di tre manoscritti, ma – come ha affermato la stessa Petri²³ – esso non rappresenta in alcun modo un'edizione critica del *Contra Eutychetem*.

Dall'incontro di questa duplice esigenza, la volontà di approfondire la riflessione cristologica nell'Occidente postcalcedonese, da una parte, e il bisogno di fornire alla comunità scientifica un'edizione critica del *Contra Eutychetem*, dall'altra, è nato il nostro progetto di ricerca dottorale. *In primis*, abbiamo realizzato un'edizione critica del *Contra Eutychetem* di Vigilio di Tapso²⁴ secondo i principi scientifici dell'ectodica moderna, quindi l'abbiamo

¹⁸ M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita*, 531.

¹⁹ Cf. anche *Ibid.*, 532.

²⁰ Cf. PL 62, 95-154.

²¹ Cf. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, ed. P.-F. Chifflet, in *Victoris Vitensis, et Vigili Thapsensis, Provinciae Bizacena Episcoporum opera*, Divione 1664, 1-83.

²² Cf. Vigilio di Tapso, *Contro Eutiche*, ed. S. Petri, Brescia 2003 (*Letteratura cristiana antica*. Testi).

²³ Cf. S. Petri, *Introduzione critica*, in *Vigilio di Tapso, Contro Eutiche*, 137.

²⁴ L'edizione critica è stata pubblicata nella collana *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 109. Essa, per la prima volta, offre un testo che tiene conto dell'in-

completata con uno studio cristologico specifico, capace di mettere in luce, nel prezioso tessuto della riflessione postcalcedonese, i fili caratteristici della cristologia occidentale nella seconda metà del V sec. Tale studio offriamo alla comunità scientifica nella presente monografia.

Lo studio cristologico prende il via dall'analisi delle coordinate storiche, teologiche e letterarie, a cui abbiamo dedicato un intero capitolo. L'esatta collocazione dell'opera nel suo contesto risulta molto importante e ci consegna la chiave giusta per comprendere la teologia di Vigilio e collocarla nel più ampio quadro del pensiero calcedonese. Con il secondo capitolo l'attenzione si concentra sul testo del *Contra Eutychetem*: in questo capitolo offriamo una presentazione delle categorie di base della teologia di Vigilio, in modo particolare del suo lessico cristologico e delle fonti del suo trattato. I due capitoli successivi, il terzo e il quarto, costituiscono il centro del presente studio e si rivolgono, in modo specifico, all'analisi cristologica del trattato: il terzo capitolo affronta i temi propri del calcedonismo di Vigilio, mentre il quarto presenta alcune intuizioni neocalcedonesi che emergono dall'attenta lettura del *Contra Eutychetem*.

L'indagine teologica che proponiamo nel presente lavoro si fonda esclusivamente sui testi di Vigilio, poiché solo attraverso di essi si può conoscere l'effettiva portata della cristologia vigiliana. L'intero patrimonio teologico del *Contra Eutychetem*, tuttavia, è riorganizzato secondo i criteri sistematici della materia e i diversi testi sono raggruppati in base agli argomenti propri del calcedonismo e del neocalcedonismo. Tale opera di sistematizzazione vuole offrire al lettore la possibilità di conoscere in modo corretto e completo la cristologia di Vigilio; l'intrecciarsi e il ripetersi degli argomenti lungo l'intero corso dell'opera, infatti, rende più complicato cogliere la completezza speculativa dell'autore e contribuisce a far diminuire l'incisività della sua teologia. Nonostante tutto, anche la nostra sistematizzazione presenta – a volte – delle ripetizioni, che abbiamo cercato di limitare il più possibile, ma che dipendono o dalla necessaria fedeltà al processo argomentativo di Vigilio oppure dalla poliedricità degli argomenti teologici, che sono stati scomposti nelle diverse prospettive di indagine.

Prima di lasciare spazio al corpo del nostro lavoro, ricordiamo che il presente studio, lungi dal pensare di poter analizzare in maniera esaustiva l'intero mondo occidentale postcalcedonese, si pone come una prima esplorazione di un ben più vasto territorio, verso il quale le pagine che seguono desiderano solamente accendere alcune luci e suscitare il desiderio di continuarne l'esplorazione.

tera tradizione manoscritta, la quale risulta costituita da otto testimoni, tutti consultati e studiati in forma diretta.