

---

## Il *Comma Johanneum* in Africa vandolica. Polemica antiariana e identitaria

Il *Comma Johanneum* (CJ: 1Gv 5,7)<sup>1</sup> attesta inequivocabilmente una fede trinitaria. Assente nei testi biblici dei Padri greci,<sup>2</sup> in occidente lo troviamo recepito come parte integrante dell'epistola giovannea nell'Africa vandolica, quando ferveva la polemica tra cattolici e ariani. Comparso di già nel IV secolo in Spagna, lo si ritrova senza un'apparente connessione ecclesiale e per la prima volta per esteso sotto la penna dell'anonimo polemista africano antiariano del *Contra Varimadum* e pertanto in un periodo che oscilla tra il 445 e il 450.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt» (*Vulgata Clementina*). Sul CJ rimane ancora classico lo studio di T. AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio sobre el “Comma Joanneum” acompañado de la edición crítica del Cap. V de la primera Epístola de San Juan», in *Bib* 28(1947), 83-112.216-235 (e 108 per il testo sopra citato, corredato da un esaustivo apparato critico testuale); 29(1948), 52-76.

<sup>2</sup> AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 92-94.

<sup>3</sup> Cf. B. SCHWANK, *Contra Varimadum*, Praefatio, in *CCL*, VII-VIII. Per una sintetica presentazione del *Contra Varimadum*, cf. V. LOMBINO, *Varimadum, Contra*, in *NDPAC* III (2008), 5547-5549. Nel suo studio Teofilo Ayuso Marazuela ritiene che il CJ sia anteriore a Prisciliano († 383), il quale, pur citandolo, lo avrebbe adulterato. D'altra parte, ritiene che si presenti per la prima volta in Spagna nel prologo alle Epistole Cattoliche della *Vulgata*, prologo attribuito falsamente a san Girolamo, ma in realtà dello *Pseudo-Girolamo*. Lo studioso inoltre identifica quest'ultimo con Peregrino, collocato dallo stesso Marazuela al V secolo (cf. AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 56-67). Gli studi attuali datano però lo *Pseudo-Girolamo* al VII secolo. Cf. *CPL* 631; A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia. IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Genova 1996, 468. In uno studio più recente Réginald Grégoire, pur riferendosi agli studi di Marazuela, ritiene che il CJ fosse presente per la prima volta in Spagna alla fine del IV secolo nel *Liber apologeticus* di Prisciliano. Cf. R. GRÉGOIRE, «Il “Comma Ioanneum” interpretato da alcuni Padri latini», in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana II*, Roma 1983, 851.

Gli studi recenti sul *CJ* si concentrano soprattutto sulla sua ricezione in epoca moderna<sup>4</sup> e sulla critica testuale.<sup>5</sup> Se però diamo uno sguardo agli studi di ambito patristico, i contributi sul *CJ* non sono numerosi. Finora i patrologi si sono interessati soprattutto allo sviluppo strutturale, all'esegesi del testo e alla tradizione manoscritta.<sup>6</sup> Non sembra che ci siano studi nuovi che valutino il *CJ* in relazione all'accesa polemica antiariana d'Africa. Solo agli inizi del XX secolo, Augustinus Bludau si poneva il problema dell'approccio dei cattolici africani al *CJ*, ovvero se la sua comparsa nel *Liber Fidei Catholicae*, presentato nel febbraio del 484 alla Conferenza di Cartagine, derivasse da una sua riconosciuta autenticità nella Chiesa africana.<sup>7</sup> La domanda di senso che ancora andrebbe posta e alla quale, con il presente contributo, intendo fornire una risposta è la seguente: perché il *CJ* comparve in Africa al tempo della polemica dei cattolici con i vandali ariani e in documenti più o meno ufficiali della Chiesa cattolica?

Appare scontato che il *CJ* sia stato utilizzato nella polemica antiariana, tuttavia un tale impiego non è esaustivo delle problematiche che giravano attorno al testo. I vandali, in Africa, perseguirono crudelmente i cattolici, come ci informa Vittore di Vita con la sua *Historia*;<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Il *CJ* entrò nella *Vulgata* a partire dal secolo XII. In seguito, la sua ricezione non eluse la questione circa l'autenticità. In tempi moderni, Erasmo da Rotterdam non lo incluse nelle prime edizioni a stampa del Nuovo Testamento. Erasmo omise di inserire il *CJ* nella prima e nella seconda edizione del Nuovo Testamento, mentre lo inserì nella terza edizione del 1522. Cf. H.J. DE JONGE, «Erasmus and the Comma Johanneum», in *ETHL* 50(1980), 381-389.

<sup>5</sup> Nel 1897, l'autenticità dogmatica del *Comma* fu comunque accolta dal Sant'Uffizio (*ASS* 29[1897], 637). Infine, nel secolo XX, non pochi studiosi del testo giovanneo si sono dati ancora battaglia circa l'autenticità e la canonicità o meno del testo.

<sup>6</sup> Cf. GRÉGOIRE, «Il "Comma Ioanneum"», 847-859; ma anche AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 52-76; D. WHITFORD, «Yielding to the Prejudices of His Times. Erasmus and the Comma Johanneum», in *Church History and Religious Culture* 95(2015), 1-22.

<sup>7</sup> Cf. A. BLUDAU, «Das Comma Ioanneum (1 Joh 5,7) in den Glaubensbekenntnis von Karthago vom Jahre 484», in *Theologie und Glaube* 11(1919), 9-15. Augustinus Bludau vi discute in sostanza se alla Conferenza di Cartagine del primo febbraio 484 il *CJ* fosse considerato autentico dai cattolici e dagli ariani. In seguito a un dettagliato studio, Bludau conclude che il *CJ* fu inserito per l'occasione del dibattito nel *Liber* e dubita che fosse già presente nei testi biblici ufficiali della Chiesa d'Africa.

<sup>8</sup> Titolo completo: *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunnerici regis Vandalorum*. Per il testo: VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. Suivie de La Passion des Sept Martyrs*, éd. S. LANCEL, Paris 2002; per una traduzione italiana della *Historia*: VITTORE DI VITA, *Storia della persecuzione vandolica in Africa*, a cura di S. COSTANZA, Roma 1981. Vittore di Vita si presenta nel prologo come «documentarista» (*Prol.* 4), ma al momento di scrivere l'opera suddetta, era prete

tuttavia non si trattò soltanto di repressione subita, ma anche di uno scontro di identità. Nel suo monumentale studio sui vandali, Christian Courtois<sup>9</sup> ha ipotizzato la persecuzione vandalica come conseguenza di un'ottusa resistenza dei cattolici, identificatisi come «romani». Tuttavia Yves Modéran ha chiarito che non si trattò soltanto di conflitto etnico, bensì di una «guerra di religione»,<sup>10</sup> per la cui vittoria, come vedremo, la sacra Scrittura ha un peso determinante. Nell'indagine sull'utilizzo del *CJ* nell'Africa vandalica si devono insomma tenere in gioco non solo le concezioni teologiche delle parti in conflitto, ma anche le tematiche più generali e onnicomprensive circa lo scontro delle identità etniche e religiose.<sup>11</sup>

Nel suddividere il lavoro abbiamo pensato a tre stadi successivi di sviluppo del tema. Nel primo prenderemo in esame la modalità di

---

di Cartagine e a quanto pare divenne vescovo di Vita dopo la morte di Hunnerico. Incerta rimane la data della morte, avvenuta in Sardegna, dove era stato esiliato da Trasamundo, forse nel 510 o 512. Cf. S. COSTANZA, «Vittore di Vita», in *NDPAC* 11(2008), 5679-5682; A. SOLIGNAC, «Victor de Vita», in *DSp* 16(1992), 547-552. Anche Christian Courtois si è occupato di Vittore come storico della persecuzione vandalica ai danni dei cattolici in: C. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954. A prescindere dall'abilità stilistica di Courtois scrittore, lo studio ha ricevuto puntuali critiche: cf. P. COURCELLE, «Recensione a C. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954», in *Revue des études latines* 34(1956), 362-365. La questione è ripresa anche da Serge Lancel, editore dell'opera di Vittore di Vita: LANCEL, *Victor de Vita*, 29-39.

<sup>9</sup> C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955 (ristampa Scientia Verlag Aagen 1965). La pubblicazione di Courtois è senz'altro una pietra miliare nel percorso della ricerca sui vandali d'Africa. Tuttavia ha ricevuto non poche critiche per il suo approccio a Vittore di Vita, fonte imprescindibile e fondamentale del «secolo» vandalico. Nella recensione a tale studio, J. Le Gall afferma che C. Courtois possiede la «tendenza a minimizzare i misfatti» che le fonti antiche, africane e no, addebitano ai Vandali. Cf. J. LE GALL, «Recensione a C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*», in *Revue Belge de philologie et histoire* 35(1957), 444. Soprattutto si veda la dettagliata critica della metodologia impiegata da Courtois in A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990, 37-48.

<sup>10</sup> Y. MODÉRAN, «L'établissement territorial des Vandales en Afrique», in *Antiquité Tardive* 10(2002), 87-122; ID., «Une guerre de religion. Les deux églises d'Afrique à l'époque vandale», in *Antiquité Tardive* 11(2003), 21-44; ID., *Les Vandales et l'Empire romain*, Arles 2014; R.G. SALINERO, *Potere e conflitto religioso nel nord dell'Africa. Quodvultdeus di Cartagine e i vandali*, Perugia 2020.

<sup>11</sup> In merito troviamo pertinente la teoria di «identità convenzionale» di F. Weismann, ripresa da Elena Zocca in uno studio sullo scontro tra le identità dei cattolici e dei donatisti. Secondo Weismann, le identità non possono essere predeterminate secondo parametri validi perennemente, ma, di volta in volta, mutando la società, vanno individuati quei fattori che definiranno una determinata identità. Cf. F. WEISMANN, «Über den Begriff der Identität», in *Erkenntnis* 6(1936), 56ss; N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino 1960, 445; E. ZOCCA, «L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti», in *ASE* 21(2004), 109, e *passim* 109-130.

strutturazione dell'identità vandala; in un certo senso questo stadio corrisponde a una presa di posizione dei vandali in un'area geografica aliena. Nel secondo, considereremo la reazione della *pars* aliena, ovvero dei cattolici africani, e specificamente studieremo il *CJ* nel contesto della polemica antiariana. Nel terzo stadio coglieremo le conseguenze socio-ecclesiologiche di una concezione teologica, in cui il *CJ* riveste un ruolo chiave, e in sostanza vedremo come la teologia funge da supporto a una nuova «autorappresentazione» semantica dei cattolici africani in un contesto sociale, il regno vandalico, che si dimostra loro alieno. Seguirà una breve conclusione.

## Identità religiosa dei vandali in Africa

### *Costruzione dell'identità nei popoli barbarici*

Da tempo gli storici hanno notato che, in età romano-imperiale, la definizione delle identità, sociali e personali, comporta una certa complessità di analisi, perché esse non risultano più legate alla sola etnia, ma sono condizionate anche dalla religione.<sup>12</sup> Per quanto possa apparire un tema di ricerca per soli sociologi, lo studio della costruzione delle identità non appare oggi come un campo d'indagine obsoleto, poiché, nella storia, le problematiche identitarie si sollevano ciclicamente in periodi di crisi, ovvero quando le identità sono in procinto di dissolversi.<sup>13</sup> Ciò vale in special modo per la società romana tardo imperiale, per la quale l'arrivo dei popoli barbarici e dei vandali comportò la frantumazione di un fragile equilibrio sociale e del progresso para-

---

<sup>12</sup> Per una introduzione al tema dell'identità nella Tarda Antichità, con rimandi bibliografici, cf. P. BAUDUIN, «Introduction», in V. GAZEAU – P. BOUDUIN – Y. MODÉLAN (edd.), *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Caen 2008, 7-21; cf. nello stesso volume anche W. POHL, «Nouvelles identités ethniques entre Antiquité Tardive et Haute Moyen Âge», 23-33. Sempre utile lo studio di J. NORTH, «Lo sviluppo del pluralismo religioso», in A. DRIJVERS – H. GOODMAN – M. HENGEL – M. LIEU – J. MILLAR (edd.), *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano*, Genova 1993, 223-245. Uno studio più esteso per l'identità romana in Africa in età tardo antica e alto medievale è quello di J. CONANT, *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge-New York 2012.

<sup>13</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 24. Un tale principio sociologico lo troviamo calato nella realtà storica del IV secolo, con il passaggio da una società in cui i cristiani erano perseguitati a una in cui erano favoriti. È esattamente in tal periodo che affiorano nei testi degli autori cristiani domande specifiche circa il *quid proprium* dell'essere cristiani, nei vari contesti della vita sociale ed ecclesiale. Cf. R.A. MARKUS, *La fine della cristianità antica*, Roma 1996 (ed. inglese Cambridge 1990).

digma interpretativo delle identità.<sup>14</sup> In Africa, la crisi sociale fu ancora più acuta che altrove per la dissoluzione forzata dell'antico legame politico con Roma e per la creazione di un *regnum vandalorum*. Tuttavia nel crinale di tale trapasso e nella nuova situazione politica anche i vandali furono costretti a costruirsi una loro identità.

Circa le strategie di costruzione delle identità che le *gentes* svilupparono, Walter Pohl indica due modalità: una di tipo politico e l'altra di tipo testuale.<sup>15</sup> Seguendo la prima, lo sforzo politico mirava all'imposizione a tutti di un'identità precostituita. La seconda alternativa, elaborata con una strategia più sottile e intelligente, consisteva nel tentativo culturale di costruire tramite documenti scritti un mito dell'*origo gentium*.<sup>16</sup> Ovviamente, sia che si optasse per il primo sia per il secondo metodo, la strategia intrapresa si scontrava con l'alterità sociale degli stanziati che erano costretti a prendere posizione e pertanto a identificarsi a loro volta.<sup>17</sup>

Questa duplice modalità è perfettamente adeguata alla comprensione delle identità africane durante il regno vandalico. I vandali adottarono la strategia politica per la costruzione della propria identità, creando una corrispondenza tra identità etnica e identità religiosa. Si consideri però che l'identità dei vandali, nei tempi della loro conquista, non era affatto consolidata, né del resto, da un punto di vista etnico, lo fu mai, poiché restò sempre aperta all'accoglienza di altri gruppi etnici (daci, carpi, sarmati, alani, svevi, goti fuoriusciti e provinciali).<sup>18</sup> Ciò non di meno, dopo l'insediamento violento, il re Geiserico,

---

<sup>14</sup> Cf. C. LEPALLEY, «Deux ruptures dans l'histoire de l'Afrique romaine: les Flaviens et les Vandales», in *Pallas* 68(2005), 49-62; J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Gens into Regnum: the Vandals*, in «*Regna and Gentes*»: *the Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden 2003, 55-83.

<sup>15</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 23-33.

<sup>16</sup> Cf. ad esempio B. LUISELLI, «Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi», in *Romanobarbarica* 3(1978), 89-121. In merito all'etnogenesi anche W. POHL, *Le origini etniche dell'Europa*, Roma 2000.

<sup>17</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 26: «L'identité est donc une façon de rendre compréhensible une réalité complexe et souvent contradictoire. Elle est constituée par des efforts permanents d'identification, conscients et inconscients, pas seulement par les membres d'un groupe ethnique lui-même, mais aussi par les autres». Di identità mobile e in relazione parla G. FILORAMO, «Aspetti dell'identità religiosa», in *ASE* 20(2003), 9-23.

<sup>18</sup> Y. Modéran sfa l'opinione che i vandali non abbiano avuto un mito equivalente a goti, longobardi o franchi, che narrasse la loro *origo*. Secondo lo studioso, intorno al I secolo, il nome di vandali designava una vasta unione di popoli germano-celtici, che si richiamavano a un mitico antenato. Con il tempo si distinsero due clan, i silingi e gli

considerandosi il solo padrone dei territori africani conquistati, volle marcare meglio l'identità del suo popolo con la creazione in Africa di un «pays vandale»,<sup>19</sup> praticata con la confisca di tutti i beni degli antichi proprietari africani e l'occupazione vandalica delle parti più fertili dell'Africa Proconsolare (*sortes vandalarum*).<sup>20</sup>

L'occupazione del suolo non poteva essere sufficiente al progetto del re. Si consideri che il rapporto tra vandali e africani era assolutamente sproporzionato a favore dei secondi. Nel momento dell'insediamento le famiglie vandale potevano ammontare alla cifra di 15.000 (a fronte di circa 3 milioni di africani) e la confisca delle terre riguardò soprattutto l'Africa proconsolare.<sup>21</sup> Geiserico giocò allora la carta religiosa e adottò come culto di stato l'arianesimo e con la violenza cercò di estirpare dai territori vandali il cattolicesimo, impedendovi ogni attività culturale e pastorale, come narra Vittore di Vita nel primo libro della sua *Historia*. Una mano generosa per attuare la pulizia etnico-religiosa della Proconsolare fu data dal clero ariano, che oltre a usare la violenza verso i cattolici si fece anche promotore di un'intensa e subdola attività di proselitismo, ai fini di escludere dalle *sortibus vandalarum* ogni alterità religiosa, sia cristiana, di cattolici e donatisti, sia non, come ad esempio quella dei manichei.<sup>22</sup> Dinanzi a tale progetto di Gei-

---

asdingi, i quali a loro volta assorbirono altre popolazioni. Cf. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 33-39. Nel suo recente studio Umberto Roberto valuta in particolare l'apertura dei vandali ai costumi e alla cultura dei provinciali romani e al contempo nota che forse per tale ragione l'identità vandala rimase, sotto tale aspetto, fragile ed evanescente. Cf. U. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali. Storia di un'integrazione fallita*, Palermo 2020, 163-167 e 261-263. Tuttavia conclude asserendo che «la mancanza di un'identità consolidata dei Vandali è tra le cause principali della loro debolezza» (265 e 265-267) e della loro scomparsa come popolo dalla storia.

<sup>19</sup> Le fonti della vandalizzazione tramite espropriazione forzata sono Vittore di Vita e Procopio, ma le loro affermazioni hanno creato non pochi dibattiti. Cf. per un'analisi dettagliata delle fonti e delle ipotesi avanzate dagli studiosi circa il prelievo, secondo le leggi romane, delle terre o la confisca forzata: MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 155-179.

<sup>20</sup> Come anticipato nella nota precedente, Y. Modéran ridiscute le tesi cosiddette fiscaliste che spiegavano la modalità con cui Geiserico distribuì le terre ai vandali. Sulla base di un'analisi delle fonti (Vittore di Vita e Procopio), Modéran conclude asserendo che esse non danno adito a equivoci. L'Africa, dopo il 439, conobbe un fenomeno di confische massicce ai precedenti proprietari e di redistribuzione ai vandali delle terre. Cf. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 170-179; 179; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 92-98.

<sup>21</sup> Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 28.

<sup>22</sup> Vittore di Vita registra le attività di alcuni membri del clero ariano che perseguitarono i cattolici, tra cui un vescovo di nome Antonio, fervente persecutore al tempo di Hunnerico (*Hist.* III, 42-46). Nel 496 o forse l'anno successivo, Fulgenzio di Ruspe,

serico, le analogie storiche sorgono facilmente e Yves Modéran afferma che in Africa: «[...] a differenza degli altri barbari, presso in quali non si trovano che forme attenuate o sparse di questa politica [di favore degli ariani, ndr], i vandali hanno avuto un vero progetto missionario, che si imparentava chiaramente al famoso adagio *cujus regio ejus religio*».<sup>23</sup>

### *L'arianesimo dei vandali*

Non è chiaro quando i vandali si convertirono al cristianesimo e a opera di chi. Ultimamente Umberto Roberto ha ipotizzato fondatamente che la conversione sia avvenuta tra il 406 e il 426, ovvero quando essi erano già entrati nei confini dell'impero.<sup>24</sup> Ma la conversione non sembra essere stata un fenomeno di massa. C'erano certamente seguaci di altri culti e fa riflettere la notizia data dallo storico Idazio secondo cui Geiserico, prima di ricevere il potere regale succedendo al fratello Gunderico, fosse stato un cattolico. Geiserico, per assumere il comando regale, ha dovuto però apostatare dall'ortodossia nicena per passare alla fede ariana, ingraziandosi in tal modo i ranghi aristocratici dell'esercito vandalico, tutti arroccati sulla fede ariana. La vicenda raccontata incisivamente da Idazio<sup>25</sup> indicherebbe una certa originaria apertura

---

che, a motivo di un'incursione dei mauri nella regione del suo monastero, dalla Bizacena aveva sconfinato in *sortibus Wandalorum*, fu severamente bastonato e poi lasciato andare nudo da un prete ariano predicatore (*Vita di Fulgenzio* 6: cf. MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 28-29). Dai re non furono tollerati neanche i donatisti, mentre il trattamento peggiore lo ebbero i manichei che per ordine di Hunnerico furono bruciati vivi o venduti come schiavi (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 1).

<sup>23</sup> MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 29. Nell'opera di Vittore di Vita, Salvatore Costanza ravvisa la polarizzazione che in Africa si era creata tra ariani/vandali e cattolici/romani. Cf. S. COSTANZA, «*Unandali-Arriani e Romani-Catholici nella Historia persecutionis africanae provinciae* di Vittore di Vita», in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, 223-241.

<sup>24</sup> Lo storico ricava la data dalla notizia di Salviano da Marsiglia (*De Gubernatione dei* 7,11,46; G. LAGARRIGUE, *Salvien de Marseille. Œuvre. II. Du gouvernement de Dieu* [SC 220], Paris 1975, 462), il quale relaziona che, nella battaglia contro l'esercito romano guidato dal *magister militum* Flavio Castino del 422, i vandali prima della battaglia si confortarono con la lettura delle Sacre Scritture. Cf. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 54 e 277 nota 2.

<sup>25</sup> IDAZIO, *chron.* s.a. 428, 89: «cui [scil. Gunderico] Gaisericus frater succedit in regno. Qui, ut aliquorum relatio habuit, effectus apostata de fide catholica in Arrianorum dictus est transisse perfidiam» (cf. A. TRANOY (éd.), *Hydace. Chronique* (SC 218), Paris 1974, 128). Commentando questa notizia, Umberto Roberto mette in guardia da una accettazione cieca di essa. In ogni caso, qualora l'apostasia di Geiserico fosse vera, è interessante perché rinforza l'ipotesi secondo cui i re dei popoli barbarici coniugavano ne-

al pluralismo religioso del popolo vandalo, pluralità che diventava insostenibile ai livelli più alti della gerarchia politica, dove l'arianesimo sarebbe stato ritenuto una fede identitaria del popolo. Tale pluralità, in ogni caso, non fu più tollerata alla fondazione del regno vandalico e Geiserico divenne un ariano integralista.<sup>26</sup>

Ma è giusto chiedersi ancora quale posizione teologica i vandali occupassero all'interno del variegato arianesimo tardo antico. La fede del popolo di Geiserico è stata qualificata come un «arianesimo ulfiano», attaccandone l'origine a Ulfila, oppure anche come un «arianesimo teutonico»,<sup>27</sup> per contraddistinguendolo dall'arianesimo greco, modulato filosoficamente. In realtà quello teutonico conseguiva gli esiti del primo arianesimo, che considerava il Figlio come una creatura del Padre, in quanto asseriva che «è chiamato Figlio o Potenza per grazia», e in ogni caso rendeva culto come vero Dio solo al Padre; di conseguenza le tre ipostasi erano contemplate come assolutamente distinte l'una dall'altra.<sup>28</sup> L'arianesimo teutonico degradava il Cristo a livelli ancora inferiori, per collocarlo forse alla stessa stregua di un eroe o di un grande re o condottiero teutonico.<sup>29</sup> Questa concezione, però, non ap-

---

cessariamente l'arianesimo alla loro identità etnica. Cf. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 53-56. 478.

<sup>26</sup> Già a partire dal 429, Geiserico cominciò a perseguire i cattolici. Si susseguirono atti di crudeltà inaudita verso i fedeli e i vescovi. Egli volle anche che i cattolici non portassero gli abiti dei vandali, anche se servivano a corte e impose che tutti i suoi collaboratori fossero ariani, mandando molti che si rifiutarono a morte (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 1-14; cf. MODÉRAN, *Les Vandales et le Empire*, 115-130 e 253). E ancora: Quodvultdeus, vescovo di Cartagine, fu scacciato dalla città. Furono confiscate le chiese, gli edifici e tutti i beni ecclesiastici dati ai maggiorenti vandali. Le fonti della persecuzione di Geiserico nei confronti dei cattolici sono molteplici: Possidio (*Vita di Agostino* 28), Capriolo di Cartagine (*Ep.* I,1 in *PL* 53,845) Quodvultdeus (tra le varie omelie: *Il temp. barb.* 5,69), Vittore di Vita (*Hist.* I,14;17-18; 23; 29; 39-42; II,1.39). Cf. GONZÁLEZ SALINERO, *Potere e conflitto religioso*, 43-67; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 82-84 (con abbondante bibliografia nelle note).

<sup>27</sup> Cf. C.J. SPEEL, «The disappearance of the Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam», in *Church History* 29(1960), 379-397.

<sup>28</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 458-478, spec. 464, dove si indica come fonte linguistica delle affermazioni di Ario la dottrina del *Timeo* di Platone.

<sup>29</sup> Cf. SPEEL, «The disappearance of the Christianity», 394-395. Una tale concezione si rispecchia perfettamente nell'ideologia della regalità vandala, altrettanto verticale e fondata su una concezione carismatica del potere come dono di Dio, ma permissiva di un culto elevato al re, culto animato da *sacerdotes*, ovvero da *flaminati*, e dunque in continuità con il primo culto all'imperatore. La sopravvivenza di *flaminati* (*flamines perpetui*) in Africa vandalica è attestata anche da alcune iscrizioni rinvenute ad Ammaedara (Haidra) e nelle *Tavolette Albertini*. Sulla base di tali documenti, il culto al re, dopo es-

pare immediatamente evidente a una prima lettura delle fonti, che vanno meglio interrogate.

A quanto pare, spremendo le poche fonti oggi a disposizione, l'arianesimo vandalico ha subito – anche in questo caso – una evoluzione nel tempo, passando da una professione ariana *omea* a una *anomea* radicale.<sup>30</sup> Il re Hunnerico, nell'editto emanato in occasione della conferenza di Cartagine del 484,<sup>31</sup> professava la fede del concilio di Rimini e Seleucia, dove si era imposta per volere dell'imperatore Costanzo II la formula del cosiddetto *Credo datato*, che considerava semplicemente il Figlio *simile* al Padre. Ma è molto probabile che quanto lamentò Ambrogio in merito agli ariani occidentali, i quali da una parte respingevano con determinazione il nome dell'ariano radicale Eunomio, ma poi ne seguivano la dottrina,<sup>32</sup> si sia verificato anche per gli ariani d'Africa. La formula di Rimini era espressione di un arianesimo moderato e non rappresentava per niente la concezione «teutonica» dell'arianesimo, come mostrano le fonti. Invece sia l'omelia dell'ariano africano Fastidioso,<sup>33</sup> che rifiuta l'*homoousios*, sia i testi cattolici della polemica indicano che la concezione teologica dei vandali ariani d'Africa era in effetti strutturata su uno schema triadico gerarchico degradante verso il basso, con una netta cesura tra il Padre e il Figlio e con una distanza ancor più marcata dello Spirito Santo dal Padre.<sup>34</sup>

A motivo di tale concezione, i vandali non accettarono nel modo più assoluto l'*homoousios*, che, come è noto, nel dibattito del concilio di Nicea aveva posto irrimediabilmente nell'eterodossia la dottrina di

---

sere stato messo in dubbio da qualche studioso, è stato ribadito come autentico da A. CHASTAGNOL – N. DUVAL, «La survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale», in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, 87-118; LANCEL, *Victor de Vita*, 33-34; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 155; 306 (con ulteriore bibliografia).

<sup>30</sup> Cf. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, 324. Per la professione *omea* e *anomea* di Eunomio, cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 251-312.

<sup>31</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 5 e la nota di LANCEL, *Victor de Vita*, 314.

<sup>32</sup> Cf. AMBROGIO, *De fide* 6,44.45. In merito: M. SIMONETTI, *Arianesimo Latino*. Estratto da *Studi Medievali* 3ª serie, Spoleto 1967, 695ss; ID., *La crisi ariana nel IV secolo*, 460 nota 5; per i concili di Rimini (359) e Seleucia (359) e la conferma imperiale definitiva a Costantinopoli (360): 313-349.

<sup>33</sup> FASTIDIOSO, *Sermone 2*: «Bipartitus namque pridem error irrepsit, qui hactenus perditorum animas vinciens, ad quaerendum veritatem spirare non sinit, homousianis asserentibus inseparabilem atque individuum Trinitatem, nec Patris Filium fuisse minorem, aut Patrem ingentium Filii sui esse factorem» [Fulgenzio, *Ep.* IX, in J. FRAIPONT (ed.), in *CCL* 91, 281].

<sup>34</sup> Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 31-37.

Ario.<sup>35</sup> Nell'editto di Hunnerico del 25 febbraio del 384, in cui il re attribuisce ai cattolici il fallimento della conferenza di Cartagine, si dice appunto che la prima questione che i vescovi ariani posero ai cattolici fu la spiegazione dell'*homoousios* a partire dalle Sacre Scritture: «[...] primo die a uenerabilibus episcopis nostris eis uidetur esse propositum ut omoousion, sicut ammoniti fuerant, ex diuinis scripturis proprie adprobarent».<sup>36</sup>

Questo testo è utile anche per farci comprendere la polemica antiariana in Africa e i metodi del dibattito. Gli ariani che rigettavano l'*homoousios*, ma che in Africa affrontavano gli avversari da una posizione di forza politica, pretendevano infatti che la fede trinitaria dei cattolici fosse provata solo per le prove bibliche (*ex diuinis scripturis*)<sup>37</sup> e non per dibattito filosofico. In tale clima polemico, fatto sulla base delle prove bibliche, entra il gioco il *CJ*.

## Il *Comma Johanneum* nei testi della polemica

### *La polemica antiariana dei cattolici d'Africa*

La suddetta premessa socio-religiosa ci orienta adesso meglio nella comprensione dell'impiego cattolico del *CJ*. Nell'abbondante produzione polemica antiariana dei cattolici africani il *CJ* non appare però ubiquitario e non lo troviamo nei testi omiletici. Cionondimeno è citato con una certa frequenza nella letteratura di pertinenza dogmatica e in alcuni florilegi biblico-polemici: in una *Expositio fidei catholicae*,<sup>38</sup> nel *Contra Varimadum*,<sup>39</sup> nel *De Trinitate ad Felicem notarium* attri-

<sup>35</sup> Cf. sull'accordo delle parti teologiche per accordarsi sull'*homoousios* come termine di compromesso antiariano: SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 88-95.

<sup>36</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 5.

<sup>37</sup> L'adozione di tale metodo fu sollecitata dagli ariani, perché ebbero la percezione di ritrovarsi in una posizione debole in fatto di speculazione teologica, come risulta dal dibattito tra le parti alla Conferenza del 484. Vittore di Vita descrive dettagliatamente l'avvio turbolento della Conferenza a motivo degli schiamazzi degli ariani, l'assenza di una commissione giudicante *super partes* e l'ordine dato dal patriarca ariano Cirila di bastonare i vescovi cattolici. E narra che quando Eugenio di Cartagine chiese a Cirila di esporre la sua posizione, questi si negò di parlare, adducendo che non conosceva il latino. Ma Vittore aggiunge: «I nostri vescovi dissero: "Sappiamo benissimo che tu hai sempre parlato latino [...]"». Vedendo poi che i vescovi cattolici erano meglio preparati al confronto, si rifiutò di parlare [...]» (*Hist.* II, 55).

<sup>38</sup> *PLS* I, 671.

<sup>39</sup> *C. Varimadum* I,5,14, *CCL* XC, 20-21.

buito a Fulgenzio di Ruspe,<sup>40</sup> nel *Liber fidei catholicae*,<sup>41</sup> presentato dai vescovi cattolici alla conferenza interconfessionale di Cartagine del 484, nel *Contra Fabianum*,<sup>42</sup> attribuito a Fulgenzio di Ruspe, nell'anonimo *De Trinitate* del V-VI secolo, anch'esso attribuito falsamente a Fulgenzio con il titolo di *Liber pro fide catholica adversus Pintam episcopum Arrianorum*.<sup>43</sup>

In alcuni dei testi sopra elencati, il *CJ* è solamente citato all'interno di un florilegio biblico, tuttavia non per tale ragione esso è insignificante ai fini della polemica. Questo dossier di scritti fu sviluppato in risposta alla produzione teologica ariana, della quale però non possediamo più quasi nulla.<sup>44</sup> Il solo documento ariano di quel tempo che oggi rimane è il sermone del già citato Fastidioso,<sup>45</sup> che era monaco e prete cattolico e che accusato di condurre una vita disordinata, lasciò la chiesa cattolica e si convertì all'arianesimo. Secondo Fulgenzio, che riporta il sermone, Fastidioso non era un teologo originale; anzi a quanto pare avrebbe addirittura saccheggiato gli scritti di altri e forse dello stesso Fulgenzio.<sup>46</sup> Nonostante la penuria di testi ariani, abbiamo elementi sufficienti per individuare la metodologia sviluppata nella polemica. I cattolici avevano insomma adottato il metodo polemico preferito dagli ariani, un metodo che puntava alla presentazione di prove testimoniali bibliche in numero sovrabbondante, al fine di aver ragione dell'avversario grazie alla quantità dei passi congrui addotti.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> CCL 91A, 636.

<sup>41</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 56-101; LANCEL, *Victor de Vita*, 148-173.

<sup>42</sup> CCL 91A, 797.

<sup>43</sup> CCL XC, 250. La produzione teologica doveva essere forse più consistente di quella rimastaci. Cf. COURTOIS, *Les Vandales*, 223-224 nota 6; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 31ss. Antonino Isola elenca i *Sermones* utili alla polemica antiariana e nota la difficoltà per alcuni di attribuirne la paternità: ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica*, 9-19.

<sup>44</sup> Cf. G.M. VIAN, «Ariani d'Africa», in M. MARIN – C. MORESCHINI (edd.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 241-254.

<sup>45</sup> Il sermone è rimasto perché inserito nella lettera IX di Fulgenzio: *PL* 65, 375-377; *CCL* 91, 280-283. Cf. M. SIMONETTI, «Fastidioso», in *NDPAC* II(2008), 1910.

<sup>46</sup> Cf. FULGENZIO DI RUSPE, *Sermo Fastidiosi ariani ad Victorem liber unus* 10: «In quo tamen exceptis his quae in sanctae Trinitatis contumeliam blasphemavit, paene omnia, siue praecedentia, siue subsequenda, de aliorum dictis nequissimus usurpavit»: *CCL* 91, 295-296. Fulgenzio polemizzò anche contro l'ariano Fabiano con 10 libri, incentrati sul dogma della Trinità e dell'Incarnazione. Di quest'opera polemica sono rimasti solo alcuni frammenti. Cf. FULGENZIO DI RUSPE, *Contra Fabianum fragmenta*, *CCL* 91, 763-866.

<sup>47</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana d'Africa in età Vandalica*, Milano 1950, 21-22; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 35. Piuttosto che fondarsi sulla metafisica teo-

Già si è accennato a tale metodo di accumulazione di testi biblici, che ebbe il suo varo magisteriale al concilio di Rimini del 359 ed era stato già ampiamente collaudato dall'ariano Massimino nel dibattito avuto con Agostino.<sup>48</sup> Cosicché tutti gli ariani occidentali si appellavano nei dibattiti a quel sinodo, dove non soltanto si promulgò che fosse tenuta la *sola Scriptura* come fondamento della fede, ma si ribadì anche il divieto di ogni terminologia filosofica: «[Usiae vero nomen], quia in scripturis non invenitur et multos simpliciores novitate sua scandalizat, placui auferre».<sup>49</sup> Tali motivazioni appaiono più che valide per spiegare la suddetta metodologia polemica, tuttavia per i vandali forse ne va aggiunta un'altra più pratica, legata a una certa dimestichezza con il testo biblico. Pare che i loro guerrieri addirittura sarebbero ricorsi alla Scrittura per rincuorarsi nel momento di attaccar battaglia contro l'esercito romano.<sup>50</sup>

In ogni caso, i cattolici non pare che si siano lasciati intimorire dalle richieste ariane, come dimostra lo scambio tra Cereale, vescovo cattolico di *Castellum Ripense*, e il suo avversario Massimino ariano. Quest'ultimo aveva richiesto all'inizio del dibattito che per ogni punto della fede cattolica Cereale portasse almeno due o tre prove della Scrittura. In risposta, Cereale disse: *non duo vel tria, sed plura*, onorando in seguito la promessa.<sup>51</sup>

Da questa pretesa ariana ne viene che i cattolici, includendo il *CJ* tra le prove bibliche, lo trovavano quanto mai appropriato e favorevole alla vittoria della loro causa, in quanto oltremodo esplicito circa la

---

logica i vandali ariani preferivano l'apporto biblico, optando in tal modo per una sorta di fondamentalismo biblico. Cf. C. KANNENGISSER, «La Bible dans les controverses ariennes en Occident», in J. FONTAINE – C. PIETRI (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 543-564.

<sup>48</sup> Nella *Collatio cum Maximino arrianorum episcopo*, l'ariano Massimino si richiama al concilio di Rimini, dove i vescovi avevano confessato la fede, «che avevano imparato dalle divine Scritture» (*Coll.* 4). A un certo punto, dopo un lungo intervento di Agostino, Massimino risponde con sussiego: «Tu parli come se fossi protetto dall'aiuto di principi. Ho sopportato per molte ore, hai esposto ciò che ti sembrava opportuno. Con l'aiuto di Dio, risponderemo a ogni cosa, e non con un discorso spoglio, ma sostenuti dalle testimonianze delle divine Scritture» (*Coll.* 15,1). Cf. KANNENGISSER, *La Bible dans les controverses ariennes*, 558-559.

<sup>49</sup> Il testo del *Credo* di Rimini, del 359, è stato trasmesso da Girolamo (*Lucif.* 17). Cf. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 323.

<sup>50</sup> SALVIANO DI MARSIGLIA, *De gubernatione dei*, 7,11,46 (LAGARRIGUE, *Salvien*, 462).

<sup>51</sup> Cf. CEREALE, *Contra Maximinum arianum libellus*, in *PL* 58, 757. Di Cereale abbiamo poche notizie. Fu certamente presente alla *Conferenza* del 484. Cf. M. SIMONETTI, «Cereale», in *NDPAC* I (2006), 990.

Trinità e la consustanzialità dei Tre. Insomma questo testo non poteva mancare nei florilegi biblici,<sup>52</sup> adoperati nella polemica antiariana. La semplice citazione del *Comma* sarebbe stata teologicamente probante la fede cattolica.

È necessario adesso concentrarci sul *Liber fidei*, perché il *CJ* lì citato presenta non solo un maggiore interesse teologico, ma anche interessanti sviluppi ecclesiologici e identitari.

### *Il CJ nel Liber fidei catholicae*

In Africa il *CJ*, con l'accendersi della polemica antiariana, trovò sempre più frequentemente posto tra i *testimonia* probanti la fede trinitaria.<sup>53</sup> Molto probabilmente questo dipese dall'uso del *CJ* nel *Liber fidei catholicae*,<sup>54</sup> che i vescovi cattolici presentarono alla conferenza di Cartagine del 484. Più che una confessione di fede, questo documento è un trattatello teologico redatto dal vescovo di Cartagine Eugenio, un

---

<sup>52</sup> Sul florilegio: H. CHADWICK, *Florilegium*, in *RAC* VII (1969), 1131-1160; 1143-1160 (il florilegio cristiano: raccolte bibliche e dei Padri, catene, raccolte di testimonianze); H.-M. RONCHAS, «Florilèges spirituels», in *DSp* 5(1964), 435-460 (florilegi latini); per i florilegi patristici come fonti della cristologia dei Padri: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1996, 2/1, 91-128; B. STUDER, «Florilegia», in *NDPAC* II (2007), 1984-1988; A. LEHNER (ed.), *Florilegia. Florilegium Frisingense* (CLM 633). *Testimonia Divinae Scripturae et Patrum*, CCSL CVIII 1987, VII-X.

<sup>53</sup> Se diamo uno sguardo ai testi in cui si presenta il *CJ*, notiamo che uno solo di essi, il *Contra Varimadum*, si colloca nella prima metà del V secolo (444-445), mentre tutti gli altri sono stati elaborati nella seconda metà del secolo. Ci sembra dunque evidente che il *CJ*, nel corso del secolo, probabilmente in seguito al *Liber fidei catholicae* presentato alla Conferenza del 484, acquisiva via via una maggiore rilevanza tra le prove bibliche a favore della fede trinitaria.

<sup>54</sup> Il *Liber fidei catholicae* è riportato da Vittore di Vita nella sua *Historia* con la data del 20 aprile 484. Una copia di questo documento fu letta il primo febbraio 484, alla Conferenza tra ariani e cattolici, indetta dal re Hunnerico. Tuttavia il documento finale, in forma di *libellus*, fu inviato al re nel mese di aprile, il 20 appunto come appena detto, ovvero prima della fine del mese di giugno. Hunnerico, infatti, con l'editto del 24 febbraio del 484, aveva condannato i cattolici e aveva fissato il primo di giugno come data ultima perché questi ultimi si convertissero all'arianesimo. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313, dove confuta la datazione di Courtois, che ritenne il documento datato al dicembre del 483 o tutt'al più al gennaio del 484 (COURTOIS, *Victor de Vita et son œuvre*, 28 nota 40). Il *Liber* anche se presentato alla Conferenza del 484 come espressione della fede cattolica, in realtà travalica come lunghezza e come contenuto una professione di fede. Sarebbe meglio definirlo un trattato teologico o una «conferenza messa per iscritto» (A. Bludau). I commentatori hanno notato che il *Liber* presenta un chiaro squilibrio in ordine alla trattazione teologica, in quanto si dà molto spazio alla questione della divinità dello Spirito Santo. Cf. BLUDAU, *Das Comma Johanneum*, 10; LANCEL, *Victor de Vita*, 43; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 34.

greco di Costantinopoli eletto nel 480, dopo un lungo periodo di sede vacante,<sup>55</sup> che nell'elaborazione finale fu assistito da quattro vescovi africani.<sup>56</sup> La citazione del *CJ* nel *Liber* si configura come un caso del tutto particolare, per non dire anomalo, almeno per due motivi: innanzi tutto è adoperato a sostegno di un ragionamento circa la divinità dello Spirito Santo; inoltre, come costateremo, esso nel documento ricorre come testo decisivo e autorevole.

Nonostante la sua lunghezza, il *Liber* fu inserito egualmente da Vittore di Vita nella sua *Historia*, dove occupa uno spazio per così dire centrale dell'opera, tra il secondo e il terzo libro (II, 56-101). Serge Lancel<sup>57</sup> chiarisce che il *Liber* segue e spiega per mezzo di *testimonia* il simbolo niceno-costantinopolitano del 381, con una prima parte dedicata alla consustanzialità del Padre e del Figlio (II, 58-74) e una seconda svolta a provare la divinità dello Spirito Santo. Tuttavia l'apparente equilibrio polemico-teologico in realtà si dimostra disarmonico per il grande spazio che è riservato alla consustanzialità dello Spirito Santo al Padre e al Figlio (II, 75-99). La ragione è da imputare alla polemica antiariana in Africa, dove i vandali ariani negavano decisamente la divinità dello Spirito Santo, presentando di conseguenza una fragilità non indifferente in ambito ecclesiologico.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. *Clavis patrum lat.* n. 799. Ne abbiamo una conferma da Gennadio: «Eugenius composuit librum fidei et per collegas confessionis suae direxit» (*De viris illustribus* 98). Come questo testo precisa (*direxit*), il primate cartaginese fu assistito da quattro vescovi africani, due della Numidia e due della Bizacena (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 101). Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 67; 313. Vittore di Vita, nel prologo, dedica la sua *Historia* al vescovo Diadoco, che in realtà va identificato con il vescovo Eugenio (*ibid.*, 14-17). Questi era un greco di Costantinopoli, venuto a Cartagine al seguito di una delegazione imperiale, per chiedere a Hunnerico l'elezione di un vescovo dopo 24 anni di vacanza della sede cartaginese. L'elezione di Eugenio fu consentita dunque da Hunnerico solo su sollecitazione dell'imperatore Zenone e della moglie Placidia, cognata del re vandalo. Dopo la Conferenza del 484, fu esiliato prima da Hunnerico e poi da Trasamundo, per morire infine ad Albi, in Gallia nel 505. Cf. V. SAXER – S. HEID, «Eugenio», in *NDPAC I* (2006), 1827-1828.

<sup>56</sup> «Inviata il dodici delle calende di maggio da Giannuario di Zattara, Villaticus di Casae Medianae, vescovi di Numidia, da Bonifacio di Foratiana e Bonifacio di Graziana, vescovi bizaceni» (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 101). Il *Liber*, in questo escatocollo si presenta come un'epistula inviata il 20 aprile. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313. Mi sono dilungato su questo particolare della redazione perché, come si vedrà, esso avrà un risvolto circa la presenza del *CJ* nel *Liber*.

<sup>57</sup> LANCEL, *Victor de Vita*, 63-67.

<sup>58</sup> Le fonti registrano il silenzio teologico degli ariani vandali nei confronti dello Spirito Santo, segno del mancato riconoscimento della sua divinità. Un'indicazione del loro pensiero al riguardo potrebbe essere presente nel *Liber*, nel passo in cui si cita anche il *CJ* (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82). D'altra parte, le fonti cattoliche antiariane si dilun-

Ad ogni modo, l'argomento pneumatologico è sviluppato sulla base di prove bibliche, riprese prima dall'Antico e poi dal Nuovo Testamento (II,77).<sup>59</sup> Dopo aver annoverato, dunque, i passi biblici ritenuti pertinenti alla causa della divinità dello Spirito Santo, alla fine nel *Liber* giunge la prova veramente risolutiva e inoppugnabile, perché più chiara della stessa luce (*adhuc luce clarius*), ovvero il *CJ*:

E per insegnare in maniera ancor più chiara della luce che lo Spirito Santo ha col Padre e col Figlio una sola natura divina, lo proviamo con la testimonianza dell'evangelista Giovanni. Ait namque: *tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, pater, uerbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*.<sup>60</sup>

Notiamo che gli estensori del testo hanno voluto ribadire certamente l'unica natura divina dei Tre, ma dalla prospettiva della divinità dello Spirito Santo, che va a costituire l'«unità» di natura delle Tre persone. Difatti, immediatamente dopo averlo citato, si aggiunge, adducendo in forma dubitativa espressioni divisive degli ariani, che come si ricorderà professavano la dottrina delle tre ipostasi separate: «Numquid ait “tres in differenti aequalitate seiuncti aut quibuslibet diuersitatum gradibus longo separationis intervallo diuisi?” Sed *tres*, inquit, unum sunt».<sup>61</sup>

Inoltre a un'osservazione più attenta ci si accorge che il documento non ripercorre le speculazioni della pneumatologia a cui dovevano ben essere abituati gli africani, al seguito della teologia trinitaria di Agostino,<sup>62</sup> ma preferisce il metodo induttivo, con cui si arriva alla proclamazione della divinità dello Spirito per via di prove bibliche, secondo

---

gano nel confermare la fede nella consustanzialità dello Spirito Santo al Padre e al Figlio. Nel prologo del *Contra Maximinum*, Cereale dedica ampio spazio alle questioni intorno allo Spirito Santo: «Quia Deus est Spiritus Sanctus; quia creator est Spiritus Sanctus; quia vivificator est Spiritus Sanctus; quia et ipse propriae potestatis est et voluntatis et omnipotens [...]» (CEREALE, *Contra Maximinum Arrianum libellus, introd.*, in *PL* 58,757). Ma ancora: il biografo di Fulgenzio di Ruspe riporta che il santo, dopo un colloquio con un certo Abragil, aveva preparato un *commonitorium* breve sulla divinità dello Spirito Santo (*Vita Fulgentii* 21). È in effetti, questa preoccupazione di Fulgenzio emerge anche nell'*Ad Monimum* II,6,2. Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 34-35.

<sup>59</sup> In realtà l'ordine di premettere le prove prima dall'AT e poi dal NT non è rigidamente rispettato. La sequenza è la seguente: Gen 1,1-2; Gv 8,25; Sal 32,6; Mt 28,19; 2Cor 13,13; Nm 6,2-26; Gen 1,26 (2 volte); Nm 6, 23-26; Sal 66,7-8; Is 6,3; 2Cor 12,1-4; 1Gv 5,7.

<sup>60</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82.

<sup>61</sup> *Ibid.*: «Forse che dice: *tre separati per differente qualità, ovvero divisi e separati per largo tratto da qualsivoglia grado di differenza?* Ma dice invece: *I tre sono una cosa sola*».

<sup>62</sup> Cf. *De Trinitate* XV, 29; 47-48.

un approccio teologico già ampiamente collaudato in oriente da Basilio Magno.<sup>63</sup>

Il richiamo al *CJ* in relazione alla divinità dello Spirito Santo va comunque contestualizzato al tempo della conferenza del 484, a cui in parte già si è accennato. Essa fu convocata dal re Hunnerico perché i cattolici esponessero la loro fede,<sup>64</sup> ma più che esporla avrebbero dovuto giustificarla in relazione al *Credo datato* di Rimini e Seleucia, su base scritturistica.<sup>65</sup> Almeno sotto quest'aspetto, la citazione del *CJ* fu dunque pertinente.

Altra questione è invece comprendere da dove provenisse quel maso erratico. In passato le ipotesi sollevate sono state numerose e si è pensato che il *CJ* fosse stato il frutto di una falsificazione successiva alla redazione del documento, poiché la sua citazione in quel luogo non sarebbe stata necessaria. Augustinus Bludau, dopo aver passato criticamente in rassegna le varie ipotesi, ritiene che il *CJ* non fu una contaminazione postuma del *Liber*, né ritiene che esso si trovasse già nei testi biblici in uso in Africa, ma piuttosto suppone che sia stato aggiunto al momento della Conferenza dai vescovi cattolici. Oggi conosciamo meglio le fonti del *Liber*, che risulta derivato almeno da tre fonti: il *De Trinitate* di Eusebio di Vercelli, le *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, le *Instructionis libelli* di Nicea di Remesia. Queste fonti sono state però liberamente elaborate e furono aggiunte a citazioni letterali del *Credo* costantinopolitano.<sup>66</sup> Ma il *CJ* non è presente affatto in tali documenti. Serge Lancel, nel commento al *Liber*, rimanda a qualche testo biblico, che il redattore aveva in possesso.<sup>67</sup> Bludau in realtà aveva escluso una tale possibilità, che effettivamente non appare documentata. Ritengo dunque che riguardo alla presenza del *CJ* si possa dire qualcosa di nuovo.

Non c'è dubbio che l'impostazione generale del *Liber* provenga dal primate Eugenio, che come detto era un greco ed ebbe modo di trasporre nel documento elementi del *Credo* costantinopolitano, unita-

<sup>63</sup> Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64.

<sup>64</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 1: «Ci viene ingiunto per ordine del re di render conto della fede cattolica da noi osservata [...]».

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, 5.

<sup>66</sup> *Ibid.* II, 74: «Namque ut et euidentius nobis diuinae generationis impassibilitas insinuaretur, *deum ex deo, lumen ex lumine filium* profitendum accepimus». Per un esame dettagliato della struttura del *Liber* e delle sue fonti: Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 63-71.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 163 nota 301.

mente a una metodologia impiegata già da Basilio Magno per affermare la divinità dello Spirito Santo.<sup>68</sup> Tuttavia, per la redazione del *Liber*, non mancò il contributo dei vescovi latini: Vittore di Vita riporta ad esempio che prima della conferenza del 484 fu scelta una commissione di dieci vescovi cattolici in rappresentanza degli altri. Inoltre dal testo dello stesso *Liber* si evince che l'escatocollo dell'epistola definitiva presentata al re è contrassegnato da quattro nomi di vescovi africani.<sup>69</sup> È molto probabile dunque che l'inserimento nel documento del *CJ* sia avvenuto da parte dei vescovi latini, poiché, come detto nella nostra introduzione, esso era del tutto sconosciuto in oriente e non poteva dunque venire da Eugenio. Ma da dove poteva esser stato ripreso il *CJ*?

Visto che fino ad Agostino il nostro testo era sconosciuto in Africa,<sup>70</sup> le possibili fonti a cui ricondurlo sono due: o il *Contra Varimadum* (*Var*), composto nel 445-450, oppure provenne direttamente dalla *Hispania*, dove era comparso per la prima volta nel *Liber apologeticus* di Priscilliano († 385).<sup>71</sup> È difficile che possa derivare dal *Var*, perché l'anonimo autore compose in Italia questa corposa silloge biblica antiariana, molto probabilmente a Napoli, dove era stato esiliato.<sup>72</sup> Non resta dunque che la seconda ipotesi, la quale per altro concorderebbe con quanto aveva supposto a suo tempo A. Bludau, anche se la sua congettura va aggiornata, come vedremo subito.

Durante il periodo vandalico, i rapporti a noi noti tra le due chiese, africana e spagnola, si riducono a due contatti: la corrispondenza tra due giovani spagnoli, Vitale e Tonanzio, definitisi *servi Dei*, con il vescovo di Cartagine Capreolo; e l'arrivo alla conferenza di Cartagine

<sup>68</sup> Il *Liber* si sviluppa seguendo la traccia del simbolo costantinopolitano del 381 e nel metodo induttivo seguito riprende la teologia percorsa dai teologi cappadoci nel secolo precedente, soprattutto da Basilio Magno nel *De Spiritu Sancto*. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64.

<sup>69</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Historia* II, 53; II, 101. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313 nota 358.

<sup>70</sup> Cf. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo*, 56: «San Agustín no conoció el Comma».

<sup>71</sup> Per il testo nel *Liber apologeticus*: PLS I,671. Come detto all'inizio, T. Ayuso Marazuela esamina il *CJ* così come si presenta in Priscilliano e, ritenendo che non ne sia stato l'autore, pensa che egli lo abbia ricevuto e adulterato. Il *CJ* di Priscilliano è il seguente: *Tria sunt quae testimonium dicunt in terra: aqua, caro et sanguis: et haec tria unum sunt. Et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo: pater, Verbum et Spiritus: et haec tria unum sunt in Xpo Ihu*. T. Ayuso Marazuela ritiene che, viste le relazioni intense tra le Chiese, il *CJ* sia passato in Africa in età vandalica. Cf. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo*, 58-59 e 69-70; GRÉGOIRE, *Il "Comma Ioanneum"*, 851.

<sup>72</sup> Cf. LOMBINO, *Varimadum*, 5547.

del 484 di tre vescovi delle Baleari.<sup>73</sup> In merito alla suddetta corrispondenza, avvenuta probabilmente nel 438, i due giovani pongono a Capreolo alcuni quesiti di sapore nestoriano sulla nascita di Cristo, a cui il vescovo cartaginese risponde adeguatamente. In tale scambio epistolare, la sacra Scrittura è chiamata in causa, ma non vi è nessuna allusione al *CJ*.<sup>74</sup> Il secondo contatto si ebbe in occasione della suddetta Conferenza, quando Hunnerico convocò anche i vescovi cattolici delle isole sotto il suo dominio. Dalle Baleari giunsero a Cartagine tre titolari di cattedra: Macario di Minorca, Elia di Maiorca e Opilio di Ibiza.<sup>75</sup> Visto che già da tempo circolava in Spagna, è molto probabile dunque che il *CJ* fosse stato suggerito al redattore del *Liber* dai vescovi delle isole Baleari, qualcuno dei quali forse fece parte della commissione ristretta dei dieci, a cui si è accennato sopra.<sup>76</sup>

In ultimo non va trascurato che il *CJ* fu presentato con la specificazione che esso sarebbe stato ancora più chiaro della luce (*adhuc luce clarius*), ovvero come un passo assolutamente evidente circa la divinità dello Spirito Santo. Tale perentorietà in una professione di fede stilata in funzione polemica e difensiva dagli ariani farebbe pensare che questi ultimi avessero nei loro manoscritti dell'epistola il *CJ*. Bludau lo nega,<sup>77</sup> ma non sarebbe forse da escludere che i vandali, provenendo dalla Spagna, ne fossero venuti a conoscenza, pur senza accoglierlo nei loro testi sacri. In caso contrario, non si spiegherebbe la sicurezza dell'evidenza che i cattolici riposero nel presentare agli avversari il passo giovanneo.

## Identità dei cristiani cattolici come *spiritales*

Nel *CJ*, come abbiamo appena visto, i vescovi cattolici d'Africa hanno trovato una prova decisiva a favore della divinità dello Spirito

<sup>73</sup> Cf. J. VILLELA, «Las relaciones eclesiásticas de Hispania con África en época vándala (A. 429-533)», in *Augustinianum* 42(2002), 445-468 e 447 nota 7, dove Villela spiega le ragioni della sua preferenza di Tonantius a Costantius.

<sup>74</sup> Cf. *PL* 53, 847-858: Lettera dei due spagnoli e risposta di Capreolo.

<sup>75</sup> L'informazione proviene dalla *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae*, VII. *Nomina episcoporum insulae Sardiniae*, in LANCEL, *Victor de Vita*, 271. La *Notitia* consiste nella lista nominativa dei vescovi cattolici che si recarono a Cartagine il primo febbraio 484 per ordine del re Hunnerico. I vescovi delle Baleari sono inclusi nella provincia di Sardegna. Cf. anche MODÉRAN, *Les Vandales et l'Empire*, 152; VILLELA, *Las relaciones*, 467-468.

<sup>76</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 53.

<sup>77</sup> Cf. BLUDAU, *Das Comma*, 14.

Santo. Ciò che dobbiamo ora considerare sono le conseguenze di quella fede pneumatologica, trattata nell'ultima parte del *Liber* (II, 75-99), prendendo in prestito pedissequamente l'*Instructio ad competentes* di Niceta di Remesiana.<sup>78</sup> Può apparire strano il ricorso a Niceta invece che ad altri *auctores*, primo tra tutti all'africano Agostino, tuttavia credo che i vescovi ebbero almeno due buone ragioni per sceglierlo. Innanzi tutto Niceta ha operato in un contesto geografico, l'Illyricum e la vicina Dacia, in cui era operante e prevalente la chiesa che si riconosceva nella confessione di fede *omea* dei sinodi di Rimini e Seleucia, come anche appunto quella vandala ariana. La seconda motivazione potrebbe risiedere nella sua concezione teologica: Niceta scrive in latino, ma è fortemente condizionato dalla teologia greca, soprattutto da Cirillo di Gerusalemme, da cui attinge la concezione di chiesa *catholica*,<sup>79</sup> argomento dibattuto tra i cattolici e i vandali ariani. C'è da supporre, dunque, che l'opera del vescovo di Remesiana fosse particolarmente idonea per esporre ai vandali ariani la dottrina della divinità dello Spirito Santo, secondo una modalità che sarebbe stata congeniale anche a Eugenio, vescovo di Cartagine, ma pur sempre di formazione greca.

In particolare, il *Liber* segue alla lettera il *De Spiritu Sancti potentia*, uno dei *libelli* che compongono l'*Instructio* summenzionata.<sup>80</sup> Nonostante tale prestito letterale, S. Lancel ritiene che, per alcune omissioni o spostamenti di testo, i vescovi cattolici africani che stilarono il *Liber* operarono pur sempre con un certo distacco creativo dalla loro fonte, perché a suo giudizio gli argomenti addotti erano tratti da un ricor-

<sup>78</sup> Cf. PL 52, 847-876; A.E. BURN, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge 1905, 6-54. In italiano: NICETA DI REMESIANA, *Catechesi ai candidati al battesimo*, a cura di C. RIGGI, Roma 1985. Niceta (335-414) nacque nella Dacia Mediterranea, che politicamente, a partire da Teodosio, fece parte dell'impero d'oriente (379), ma ecclesiasticamente rimase dipendente da Roma. Della sua vita rimangono poche notizie (Paolino da Nola, Innocenzo I, Gennadio, Cassiodoro), sappiamo che visse per un certo tempo la vita ascetica e poi divenne vescovo. Della sua opera letteraria, rimangono solo frammenti, sistematizzati da A.E. Burn. Cf. A. SOLIGNAC, in *DSp* 12(1983), 214-219; C. RIGGI, «La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia di Gennadio», in *Augustinianum* 24(1984), 189-200.

<sup>79</sup> Carmen Angela Cvetković ha dimostrato una stretta dipendenza del *De Symbolo* di Niceta dalla diciottesima catechesi di Cirillo di Gerusalemme, da cui attinge l'idea di chiesa *catholica* e della *communio sanctorum*. Cf. C.A. CVETKOVIĆ, «Greek Thought in Latin Language: Niceta of Remesiana's View of the Church», in P. GEMEINHARDT (ed.), *Was ist Kirche in der Spätantike?*, Leuven-Paris-Bristol, CT 2017, 101-116.

<sup>80</sup> Per il testo che vedremo, in cui i cristiani sono identificati come *spiritalis*: Niceta di Remesiana, *De Spiritu Sancto potentia*, in PL 52, 853-864; BURN, *Niceta of Remesiana*, 6-54.

so frequentissimo alla sacra Scrittura, così come richiedeva la polemica antiariana del momento.<sup>81</sup> Personalmente ritengo che, rispetto a Niceta, la novità del *Liber* risieda nel nuovo orientamento impresso al materiale ripreso, ovvero mentre in Niceta il testo era orientato alla formazione dei catecumeni,<sup>82</sup> trasposto nel *Liber*, tale documento riceve un nuovo orientamento, certamente polemico e teologico, ma soprattutto identitario circa il vero cristiano.

In Africa, il tema dell'identità del cristiano, del *quid christianum esse*, fu particolarmente vivo, perché dibattuto prima nella crisi ecclesiale determinatasi nella polemica tra cattolici e donatisti e in seguito nella polemica pelagiana, ma in ogni caso la crisi d'identità del cristiano sembra interessare tutto il IV secolo, sia in oriente sia in occidente.<sup>83</sup> Al tempo del regno vandalico, al di là dei temi circa la fede trinitaria, si dibatteva esattamente lo stesso problema che fu posto sul tavolo delle trattative nella *Collatio* del 411 tra cattolici e donatisti circa la vera Chiesa, quando cioè i donatisti ricusarono previamente che i loro avversari fossero identificati come *catholici*.<sup>84</sup> Similmente al tempo del *Liber*, i vandali ariani, che pretendevano di costituire la vera Chiesa, rifiutavano agli *homousiani* (sic!) il diritto di identificarsi come *catholici*.<sup>85</sup> La qualcosa invece questi ultimi erano consueti fare. Dinanzi alle lusinghe da parte di due conti vandali, legate a una possibile apostasia, il gruppo di esiliati da Hunnerico, destinato a morire nel deserto, gridò a gran voce: «Christiani sumus, catholici sumus, trinitatem unum deum inuiolabilem confitemur!».<sup>86</sup> Il lungo prestito del *Liber* da Niceta diventava dunque più che mai opportuno per la polemica del momento, volta a confermare la vera identità cristiana nella nuova si-

<sup>81</sup> Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64-65.

<sup>82</sup> Il contesto ecclesiale di Nicea era segnato dalla presenza, oltre che di ariani, anche di novaziani Cf. C. RIGGI, «Sangue e redenzione dei peccati in Niceta di Remesia-na», in C. RIGGI, *Christomatia. Paideia umana e cristiana*, a cura di B. AMATA, Caltanissetta-Roma 2002, 271-274.

<sup>83</sup> MARKUS, *La fine della cristianità antica*, passim.

<sup>84</sup> Cf. ZOCCA, *L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti*, 109-130.

<sup>85</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Historia* III, 4 (edito di Hunnerico: *omousiani sacerdotes* ma non sacerdoti cattolici); FULGENZIO DI RUSPE, *Ep.* 9 (Fraipont 284); MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 36; T. HOWE, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007, 120-182; J. MOORHEAD, «What names did the Anti-nicenes use for *Catholics* and *Arians*?», in *Augustinianum* 50(2010), 423-441 qui 428.

<sup>86</sup> VITTORE DI VITA, *Historia* II, 28, LANCEL, *Victor de Vita*, 134; 301-302 (note di commento all'episodio della relegazione di 4.000 ca. cattolici nel deserto e in custodia dei mauri).

tuazione ecclesiale. Ma alla conferenza del 484 quale fu precisamente l'«autorappresentazione» degli *homoousiani* dinanzi ai vandali ariani?

Il *Liber* lo espone con le parole «limpide» di Niceta: i cristiani che confessano di appartenere alla Trinità, dice, sono «rinati» da essa e di essa sono servi, così come furono servi di Dio gli uomini dell'antica alleanza. Questi ultimi «dal nome di Dio» erano chiamati «uomini di Dio», perché servi del Padre, e tali furono Elia o Mosè; analogamente è necessario che si dica per i cristiani, ma in relazione allo Spirito. Tuttavia, poiché essi sono effettivamente «rinati» (*renatos*) dallo Spirito Santo, essi non possono più esser chiamati «uomini di Dio», ma *spiritaes*. E dunque:

ut Moyses homo dei appellatus est, sic a Christo christiani nuncupamur, sic etiam ab spiritu spiritaes appellamur. Si igitur uocetur quis homo dei et non sit christianus, nihil est; aequè si christianus uocetur et non fuerit spiritalis, ne sibi satis de salute confidat.<sup>87</sup>

Il richiamo alla divinità dello Spirito Santo forniva dunque ai cattolici africani la possibilità di autorappresentarsi difensivamente secondo una nuova identità di *christiani* veri, perché *spiritaes*,<sup>88</sup> scavalcando in tal modo le obiezioni dei vandali ariani.<sup>89</sup> Cosicché proprio perché *renati* dalla Trinità, i cattolici, indipendentemente dall'essere *romani*, si ritennero essi soli i veri *christiani* cattolici e *spiritaes*. La lettura del *Li-*

---

<sup>87</sup> *Ibid.* II, 99, LANCEL, *Victor de Vita*, 172: «Come Mosè è chiamato uomo di Dio, così da Cristo noi ci chiamiamo cristiani, così anche dallo Spirito ci chiamiamo spirituali. Se dunque qualcuno viene chiamato uomo di Dio e non è cristiano, non fa niente; ma se uno viene chiamato cristiano e non è spirituale, non confidi troppo nella sua salvezza». Il testo è ripreso alla lettera da NICETA DI REMESIANA, *De Spiritus sancti potentia*, in *PL* 52, 863-864; BURN, *Niceta*, 36-38.

<sup>88</sup> Le espressioni *spiritaes*, *spiritualis* e *spiritualitas* cominciarono a circolare ben presto in ambiente cristiano, trasponendo nella lingua latina dei cristiani la varietà di significati legati al greco *pneuma* e *pneumatikòs*. Tale terminologia deriva dunque dai testi del Nuovo Testamento ed esprime in molti modi la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa. In particolare *spiritalis* esprime la convinzione che lo Spirito Santo è la fonte della perfezione cristiana e che è grazie a Lui che il cristiano è introdotto nella comprensione spirituale della Scrittura. Cf. M. DUPUY, «Spiritualité», in *DSp* 14(1990), 142ss; B. STUDER, «La foi dans l'Esprit Saint dans l'Église ancienne», in *Connaissance des pères de l'Église* 70(1988), 12-14.

<sup>89</sup> Cf. MOORHEAD, «What names did the Anti-nicenes use for Catholics and Arians?», 427-430.

*ber* con questa dichiarazione identitaria, alla conferenza del 484, provocò l'immediata rottura del dibattito.<sup>90</sup>

A quanto detto si può ancora aggiungere che l'ampiezza di trattazione nel *Liber* sulla divinità dello Spirito Santo è indicativa di un problema vivo nella polemica con gli ariani africani, già presente nelle polemiche del III e IV secolo, ovvero la questione tutta africana di individuare, tra i gruppi contendenti con i cattolici, dove fosse la vera Chiesa e pertanto il vero *christianus*. Ne abbiamo sentore ad esempio in un piccolo trattato anonimo sulla Trinità, in cui compare il *CJ*.<sup>91</sup> Qualche confusione poteva generarsi nell'osservatore non ben addentro nella polemica teologica, poiché la concorrenza tra la chiesa ariana e quella cattolica in Africa fu fortissima. Gli ariani vandali avevano chiese come i cattolici – quelle loro usurpate –, avevano gli stessi gradi gerarchici del sacerdozio, celebravano riti simili, avevano le stesse feste religiose, assistevano i poveri e gli indigenti, forse più munificamente che i cattolici,<sup>92</sup> dove mai poteva risiedere dunque la vera Chiesa? I cattolici insistettero sulla rigenerazione dallo Spirito e negarono che gli ariani vandali, senza una fede nello Spirito Santo, potessero dirsi vera Chiesa. Fulgenzio di Ruspe nella sua lettera a Donato si meraviglia che la Chiesa degli ariani potesse avere i sacramenti ed essere equiparata a quella cattolica: «Come gli ariani negano che lo Spirito Santo è Dio, poiché noi siamo la Chiesa dello Spirito Santo, allo stesso modo che siamo la Chiesa del Padre e del Figlio?».<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Dopo la lettura del *Liber*, gli ariani «non poterono coi loro ciechi occhi sopportare la luce della verità, e infuriarono rabbiosamente con gridi insopportabili e mal sopportarono che noi con il nostro nome ci eravamo detti cattolici». VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 1; LANCEL, *Victor de Vita*, 174.

<sup>91</sup> Se è pur vero che nei trattati teologici antichi si deve attribuire valore ermeneutico alle questioni presentate nei prologhi, allora non possiamo non constatare la perfetta corrispondenza che il nostro anonimo autore pone nel prologo tra dogma e Chiesa: «Quis tamen bene credentium ignorat quia haereses omnes de catholica ecclesia exierunt, tamquam sarmenta inutilia de uite proiecta? Ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. *Portae inferorum non preualebunt aduersus eam*. Ecclesia una, ecclesia uera, ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans, pugnare potest, expugnare non potest» (*De Trin. Ad Felicem* 1 [CCL 90,239]).

<sup>92</sup> Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 36-43.

<sup>93</sup> *Ep.* VIII, *Ad Donatum*, 17.

## Conclusione

Il nostro studio ha mostrato che i cattolici dell'Africa vandalica non nutrirono il minimo dubbio che il *CJ* fosse parte integrante della sacra Scrittura. Il *Liber fidei*, presentato alla conferenza del 484, ne siglò anche l'accoglienza ufficiale della Chiesa d'Africa ed è probabile che da allora se ne sia diffusa la conoscenza come attesterebbe la maggiore frequenza con cui si presenta nei trattati teologici antiariani a partire dalla seconda metà del V secolo. Per i polemisti cattolici africani, esso ebbe un valore probativo sia di una fede trinitaria sia soprattutto della fede nella divinità dello Spirito Santo, fede assolutamente necessaria alla determinazione del mistero della vera Chiesa, secondo l'antica tradizione ecclesiologica africana, che risale a Cipriano e ancor prima allo stesso Tertulliano.<sup>94</sup>

D'altra parte abbiamo anche visto il *come* il *CJ* sia giunto nel *Liber fidei*, ovvero per quali vie esso fu incluso tra i testi biblici probanti la divinità dello Spirito Santo. Se i cattolici non avessero avuto una conoscenza della fede ariana vandalica e se non fossero stati chiamati a giustificare la propria fede alla conferenza del 484, essi non sarebbero venuti a conoscenza del *CJ*. Insomma il *CJ* contribuì alla «autorappresentazione» verbale e difensiva dei cattolici africani di fronte ai vandali ariani. Come si è detto inizialmente, le *gentes* avrebbero adottato due modalità per strutturare la loro identità, per via politica e per via testuale, in questo caso tessendo mitologicamente la propria *origo*. I vandali in Africa sfruttarono a fondo la modalità politica, ma non pare che si siano serviti della seconda. Piuttosto l'abbraccio simbiotico con la chiesa ariana comportò per loro la strutturazione di un'identità etno-religiosa, labile e contingente, destinata a dissolversi simultaneamente con la scomparsa del regno vandalico. Paradossalmente, invece, la suddetta seconda modalità fu sfruttata, certamente in chiave teologica, dai cattolici, i quali, con l'attestazione della divinità della Terza persona della Trinità, ebbero modo di «autorappresentarsi» per la loro *origo* teologica. In virtù del loro «atto di nascita». I cattolici si proclamarono *renati* dallo Spirito Santo e poterono dirsi *christiani, spiritales e catholici*.

---

<sup>94</sup> Cf. P. MATTEI, «Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine (Tertullien, Cyprien, Anonyme *De rebaptismate*)», in *Revue de sciences religieuses* 81(2007), 27-47; F.B. MAPWAR, «La résistance de l'Église catholique à la foi arienne en Afrique du Nord», in *Revue africaine de théologie* 17(1993), 208-212.

Infine non andrebbe trascurata una breve notazione sulla professione di fede trinitaria del *Liber*, che come detto funge da simbolo lungo della Chiesa cattolica di quel tempo. I cristiani cattolici dell’Africa vandalica, nel mezzo della più terribile e lunga persecuzione subita, arrivarono a confessare la divinità dello Spirito, certamente grazie alla pedagogia della teologia d’oriente e di Niceta di Remesiana, ma non meno determinante fu l’apporto biblico occidentale, dato dall’inclusione nel testo del *Liber* del *CJ*, ritenuto dirimente ogni polemica (*adhuc luce clarius*).<sup>95</sup> Ritengo dunque che la ragione per cui nella polemica africana antiariano-vandalica il *CJ* emerse inaspettatamente e fu adoperato sia da individuare nella certezza che esso fu ritenuto e rappresentasse lo *shibboleth* di fede dei cattolici.

VINCENZO LOMBINO  
 I.S.S.P.T. «J.H. Newman»  
 Facoltà Teologica di Sicilia  
 Corso Vittorio Emanuele, 463  
 90134 Palermo  
 lombinovi@virgilio.it

### Parole chiave

Africa vandalica – Comma Johanneum – Spirito Santo – Spiritales – Vandali – Ariani – Cattolici – Identità, Polemica antiariana – Persecuzione

### Keywords

Vandal Africa – Johannine Comma – Holy Spirit – Spiritual – Vandals – Arians – Catholics – Identity – anti-Arian polemic – Persecution

### Sommario

I cattolici dell’Africa vandalica (V-VI secc.) non nutrono il minimo dubbio che il *CJ* fosse parte integrante della sacra Scrittura. Per i cattolici in polemica con vandali-ariani, il Comma ebbe un valore probativo sia di una fede trinitaria sia soprattutto della fede nella divinità dello Spirito Santo, fede assolutamente

---

<sup>95</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82: «E per insegnare in maniera ancor più chiara della luce (*adhuc luce clarius*) che lo Spirito Santo ha col Padre e col Figlio una sola natura divina, lo proviamo con la testimonianza dell’evangelista Giovanni: Dice infatti: *Sono tre che rendono testimonianza in cielo, il Padre il Verbo e lo Spirito Santo, e questi tre sono una cosa sola*».

te necessaria alla determinazione del mistero della vera Chiesa, secondo l'antica tradizione ecclesiologica africana, che risale a Tertulliano e a Cipriano. Nel conflitto religioso tra Chiesa ariana e Chiesa cattolica, il CJ funse in ultima analisi da imprescindibile fattore identitario dei christiani catholici, che, in quanto renati dallo Spirito, si percepirono come spiritalis.

## Summary

The catholics of Vandal Africa (V-VI cents.) did not entertain the slightest doubt that the JC is an integral part of Holy Scripture. For the catholics in polemic with the Arian Vandals, the Comma had a probative value both for a Trinitarian faith and, above all, for faith in the divinity of the Holy Spirit, a faith absolutely necessary for the determination of the mystery of the true Church according to the ancient traditional African ecclesiology which goes back to Tertullian and Cyprian. In the religious conflict between the Arian and Catholic churches, the JC was, in the final analysis, an essential identity-factor of the Catholic Christians, who, inasmuch as reborn in the Spirit, perceived themselves as spiritual.