

Celso Júlio Da Silva, L.C.



L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia Ariana secondo il *De Trinitate*, libri IX e X (prima parte)

Introduzione

I primi secoli del cristianesimo sono stati segnati dagli accesi dibattiti riguardanti la fede cristiana. Concretamente questi dibattiti sono stati sviluppati a causa di un desiderio, a volte di un premuroso bisogno, di comprendere in qualche modo il mistero di Dio. Il Dio dei cristiani, che è Trinità, è ancora oggi lo sconvolgimento più forte e allo stesso tempo interessante da approfondire. Lo sforzo razionale di comprendere questo mistero ha portato alcuni verso una strada sbagliata nell'approcciarsi alla verità di fede. Non neghiamo che la superbia umana appare quando manchiamo di riconoscere con umiltà che non possiamo esaurire il mistero con l'intelletto, ma ciò non significa dire che nulla si può comprendere.

I problemi si accrescono quando rivolgiamo l'attenzione a una delle Persone Divine: Cristo. Le domande che sorgono in questi tempi sono: Cristo è Figlio di Dio, ma come mai è uomo? Come si capisce ontologicamente che Cristo è Dio e il Padre è Dio? Sono essi due dèi? Come si capisce l'unità nella pluralità delle Persone Divine? Qual è il rapporto tra il Padre e il Figlio in maniera essenziale? Sullo sfondo di una base scritturistica queste e altre domande sono le preoccupazioni che hanno spinto i primi cristiani, eretici e Padri della Chiesa, a riflettere seriamente sulla verità di Dio.

L'ispirazione di questo studio scaturisce da una catechesi svolta da Benedetto XVI riguardo a *Ilario di Poitiers* durante la serie di catechesi sui Padri della Chiesa. Ecco il pensiero ispiratore riassuntivo di questo nostro sforzo:

La fedeltà a Dio è un dono della sua grazia. Perciò sant'Ilario chiede, alla fine del suo trattato sulla Trinità, di potersi mantenere sempre fedele alla fede del Battesimo. È una caratteristica di questo libro: la riflessione si trasforma in

preghiera e la preghiera ritorna riflessione. Tutto il libro è un dialogo con Dio. Vorrei concludere l'odierna catechesi con una di queste preghiere, che diviene così anche preghiera nostra: «Fa', o Signore — recita Ilario in modo ispirato — che io mi mantenga sempre fedele a ciò che ho professato nel Simbolo della mia rigenerazione, quando sono stato battezzato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Che io adori te, nostro Padre, e insieme con te il tuo Figlio; che io meriti il tuo Spirito Santo, il quale procede da te mediante il tuo Unigenito... Amen» (*La Trinità* 12,57)¹.

Naturalmente da questa ispirazione possiamo raggiungere la sorgente della nostra indagine, che va innestata senza dubbio nella fede professata sin dal battesimo, come ci insegna Ilario nel confronto con gli ariani. Anche in questa ispirazione sappiamo bene che ci sono dei limiti, ma dentro questi limiti c'è un'opportunità per ulteriori slanci sul tema cristologico, non solo nei libri scelti, ma nell'intera opera che è ricca di contenuti per proseguire l'approfondimento teologico. E così il nostro studio diventi preghiera e la nostra preghiera ritorni sempre a una riflessione, come ci insegna Benedetto XVI.

Vogliamo mostrare in maniera chiara e sistematica il contributo di Ilario di Poitiers alla cristologia, intendendo “cristologia” sempre come “riflessione sulla Persona di Cristo assieme alla sua opera redentrice (soteriologia)”. Solo con questa impostazione possiamo presentare il contributo ilariano, che si inserisce nel fiume di una riflessione maturata e cresciuta lungo i secoli. Questo contributo, infatti, si svolge nel contesto della sua epoca, cioè il IV secolo, che vede il sorgere dell'eresia ariana. Nella parte occidentale dell'impero Ilario è una figura di riferimento nell'ambito della controversia ariana, per cui non abbiamo la pretesa di esaurirne tutti gli argomenti, ma desideriamo nondimeno presentare chiaramente la sua impostazione e, quindi, quella che possiamo ritenere la sua cristologia.

Per fare questo percorso centeremo la nostra attenzione in quella che è l'opera più nota di Ilario, il *De Trinitate*, scegliendo di analizzarne due libri specifici. Davanti a un'opera tanto ricca nei contenuti, estesa nella sua riflessione trinitaria e difficile per la densità teologica, siamo stati costretti a scegliere due libri da cui prendere gli spunti e anche le tesi cristologiche fondamentali, per presentare in modo chiaro e sintetico la riflessione cristologica/soteriologica ilariana. Quindi, il nostro lavoro si concentra sul libro IX del *De Trinitate* con una brevissima considerazione soteriologica collegata alla cristologia che viene riscontrata nel libro X.

¹ BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (10 ottobre 2007).

La struttura del percorso proposto si divide in tre parti. La prima parte è un veloce e sostanziale accenno al contesto storico in cui visse Ilario, nonché alla collocazione della problematica cristologica all'interno del fenomeno dell'arianesimo del IV secolo. In questa prima parte la fonte più attinta da noi è lo studio di M. Simonetti che ci aiuta a capire il contesto e le problematiche principali, nonché la figura di Ilario dentro questa realtà storica e teologica. La seconda parte ha la finalità di far emergere con chiarezza, partendo sempre dal testo ilariano, quello che chiamiamo il "cuore" del dibattito tra l'arianesimo e la fede professata e difesa da Ilario. La base per questo confronto è, senza dubbio, la Sacra Scrittura, adoperata sia dagli eretici che da Ilario stesso. Questa seconda parte, più densa, mostra sia la conoscenza che Ilario ha degli argomenti centrali promossi dagli ariani e dell'interpretazione che essi fanno della Sacra Scrittura, sia la sua capacità di riflettere nella fede e sulla stessa Scrittura per far emergere con chiarezza la verità di Cristo, Figlio di Dio. La terza parte di questo nostro percorso cerca in modo chiaro e sistematico di mettere in luce gli spunti cristologici ilariani; non una novità in questo campo di ricerca, giacché, a proposito, possiamo citare il notissimo studio di Luis F. Ladaria sulla cristologia di Ilario di Poitiers, al quale faremo riferimento.

In ogni caso, l'approccio ilariano alla cristologia è l'oggetto principale di questa nostra indagine dogmatica. Per questo motivo abbiamo deciso di lasciar parlare i testi, cioè permettere che Ilario davvero parli tramite la sua riflessione cristologica all'interno di un'opera trinitaria. Altri riferimenti e citazioni hanno soltanto lo scopo di illuminare qualche argomento o idea, affinché si percepisca anche la profondità del pensiero ilariano riguardo la Persona di Cristo. Aggiungiamo anche che Ilario è un autore per tanti aspetti ancora da scoprire, e quindi non abbiamo certo lo scopo di chiudere qui il discorso su Gesù Cristo, Figlio di Dio, ma lasciare spazio per ulteriori studi che potranno emergere da quanto presentato.

Prima parte: La figura di Ilario di Poitiers nel panorama storico e dottrinale del IV secolo

Principali accenni all'autore e alla sua opera

Ilario di Poitiers è una figura che in Occidente sembra percorrere la stessa via di vari altri autori, soprattutto nell'impegno nella lotta contro l'arianesimo, ma in modo solitario e del tutto particolare². Ilario nacque nel 315 a Poitiers, città della Gallia all'estremità nord-occidentale dell'impero romano. Appartenne a una ricca famiglia nobile e per questo da bambino ricevette un'ottima formazione umana, un bagaglio culturale forte e ricco di autori come Cicerone, Quintiliano, Sallustio, Seneca. Tale fu la sua preparazione di base che molto dopo lo stesso Girolamo e anche Agostino faranno l'elogio della sua vasta cultura³.

Ilario si sposò ed ebbe una figlia, chiamata Abra, di cui abbiamo notizia tramite una lettera non autentica attribuita a Ilario e intitolata *Ad Abram*⁴. Approfittò della vita in maniera piena, fino all'età di trenta anni quando, travolto da tanti pensieri sul senso della vita, sulla morte, sulla fragilità e la caducità delle cose, s'imbatté in un gruppo di cristiani di Poitiers che gli fu di sostegno in questa sorta di conversione.

Si fece battezzare da adulto prima di diventare vescovo di Poitiers. Sembra che la sua elezione fu simile a quella di Ambrogio di Milano, e che fu quindi il popolo a scegliere il suo vescovo. Inoltre, anche essendo vescovo, Ilario non venne a sapere del Concilio di Nicea fino al suo esilio, come lui stesso ci fa capire nel *De Synodis*⁵. Non avendo sentito nulla sulla fede nicena, Ilario scrisse dopo il 350, cioè dopo esser diventato vescovo, un *Commentario al Vangelo di Matteo* in cui mostrò la sua abilità esegetica nel trovare l'equilibrio tra senso letterale e senso allegorico.

I primi anni di episcopato a Poitiers sembrano sereni e tranquilli. Ilario svolse proficuamente la sua missione pastorale e attrasse a Cristo anche i più

² Cf. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Dehoniane, Bologna 2010. Facciamo riferimento, tra gli altri, a questo volume per presentare Ilario e la sua opera. Per un ulteriore riferimento ci siamo serviti di A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, University Press, Cagliari 2008.

³ Cf. HIERONYMUS, *In Es. XVII*, 60, 13-14 (CCL 73/A, 702).

⁴ Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Ad Abram* (PL 10, 549-552); (CSEL 65, 237-244). Queste informazioni ci arrivano anche tramite VENANZIO FORTUNATO, *Vita I*, 3.

⁵ Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Syn.* 91 (PL 10, 545 A 5-6).

giovani, come un tale Martino, che poi sarà vescovo di Tours. Il percorso di Ilario venne turbato nel 356, quando egli rifiutò la sottoscrizione della condanna di Atanasio durante il Concilio di Béziers e quindi Costanzo, consigliato dall'ariano Saturnino di Arles, lo mandò in esilio nella Frigia.

Nel suo periodo di esilio, dal 356 fino al 360, Ilario ebbe un contatto forte con la teologia orientale e approfondì in prima persona la vita e l'organizzazione monastica, nonché la dottrina trinitaria e cristologica di Nicea⁶. Nel 359 partecipò al Concilio di Seleucia e si recò anche a Costantinopoli con la finalità di guadagnare l'imperatore alla causa nicena contro gli ariani. Lì gli ariani fecero di tutto affinché Ilario non avesse successo poiché lo consideravano un *discordiae seminarium et perturbator Orientis*⁷. Ilario tornò dunque in patria e con l'aiuto di Martino, futuro vescovo di Tours, fondò a Ligugé uno dei primi monasteri in Occidente.

La lotta di Ilario contro l'arianesimo nella Gallia è l'aspetto più luminoso della sua vita e anche del suo sforzo letterario teologico. Egli fece parte del sinodo nazionale che depose dalla sede episcopale Saturnino e allo stesso tempo Ilario trionfò sui suoi nemici una volta morto l'imperatore Costanzo che era un filoariano. Nel 364 Ilario cercò di far deporre Ausenzio, predecessore di Ambrogio, e compose il *Contra Auxentium Mediolanensem*. Lo sforzo di Ilario non ebbe un grande risultato perché Ausenzio godeva del favore presso l'imperatore Valentiniano, che era ariano. Ilario morì nel 367 all'età di cinquantacinque anni. Certamente il suo lavoro più importante è il *De Trinitate*, composto durante il periodo d'esilio. Ma prima di

⁶ Per ricordare, consideriamo che nel periodo in cui Ilario compose gran parte del *De Trinitate*, la sua conoscenza dell'ambiente sviluppatosi dopo Nicea si riferiva a tre gruppi essenziali. Gli *anomei*, rappresentati da Aezio di Antiochia e da Eunomio, che sostenevano che il Figlio è semplicemente dissimile dal Padre ed è solo una creatura tratta dal nulla. Gli *omeousiani* o *semiariani* che si appoggiavano da Basilio di Ancira ed Eustazio di Sebaste che sostenevano l'ὁμοιούσιος invece dell'ὁμοούσιος, cioè dicevano che c'era una somiglianza di essenza o di sostanza del Figlio con il Padre. Gli *omei*, con Valente e Ursacio in Occidente e Acacio di Cesarea in Oriente, che sostenevano che il Figlio è simile al Padre. In questo senso, soprattutto per quanto riguarda le vicende di questo periodo in cui visse Ilario, per comprendere meglio l'ambiente orientale, cioè quello di Atanasio ed altri, faccio alcuni riferimenti di studi che possono essere utili: Cf. A. SEGNERI, «Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale», *Anuario Historia de la Iglesia* 32 (2023), 123-158; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996; M. SIMONETTI, «Tra Atanasio e Melezio», in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, a cura di P. BUZI – A. CAMPLANI, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2011, 465-476.

⁷ Cf. Sulpitius Severus, *Chr.* 2, 45, 4. Espressione e citazione trovata nello studio di A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, University Press, Cagliari 2008.

fare qualche accenno a quest'opera, proponiamo una panoramica dei suoi altri scritti, illustrando alcuni dei loro contenuti essenziali⁸.

Il *De Synodis seu de fide Orientalium*, composto tra i concili di Rimini e di Seleucia, fu il tentativo di Ilario di dissipare i sospetti di arianesimo che circolavano tra Oriente e Occidente. In questo scritto Ilario dimostra un equilibrio teologico di formidabile grandezza, capendo che il problema della controversia tra antinicensi e filoariani si centrava nella questione terminologica tra l'*homoiousios* e l'*homoousios*. Per Ilario questi termini intendevano nella realtà le stesse cose. Conviene dire che non è vero che gli occidentali, come Ilario, non capivano gli orientali e che da ciò nascevano le divergenze teologiche, Ilario stesso ne è una prova. I termini usati da ambedue le fazioni nel discorso teologico erano magari diversi, ma il concetto, cioè la realtà di ciò che viene ragionato nella fede, era il medesimo⁹.

Sempre all'interno del suo impegno nella lotta contro gli ariani possiamo collocare *Ad Constantium Augustum*, una richiesta di udienza per discollarsi dalle mosse accusatorie avanzate da Saturnino contro di lui, e il già menzionato *Contra Auxentium*. Si ipotizza che anche le seguenti opere riferite da Girolamo, senza esserci pervenute direttamente, abbiano paternità ilariana: *Liber adversum Valentem et Ursacium*, *Historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens*.

Per quanto riguarda la sua produzione esegetica è noto il *Commento al Vangelo di Matteo*, in cui Ilario svolge un moderato allegorismo. Collegato a questo si intende anche il *De mysteriis* in cui Noè, Mosè, Giosuè e alcuni altri personaggi dell'AT vengono considerati come prefigurazioni di Cristo. Ilario scrisse anche un *Commento ai Salmi* in cui vediamo certamente, tra alcune interpolazioni del testo, qualche originalità esegetica. Poi sono andate perdute un'opera intitolata *Tractatus in Iob* e ovviamente le varie lettere ilariane che ci vengono riferite da Girolamo, ma che non ci sono pervenute. C'è anche il *Liber hymnorum* in tre parti: la prima tratta della Trinità (*Ante*

⁸ Per l'esposizione sintetica delle opere e degli argomenti di ciascuna ci siamo serviti di alcuni riferimenti quali: A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, 266 ss.; NDPAC II, F-O, *Ilario di Poitiers, vita e opere*, 252ss.

⁹ Come menzionato, Ilario è un rappresentante di questo dialogo tra Oriente e Occidente partendo appunto dal suo vissuto, compreso il periodo dell'esilio. Ma anche altri danno prova di questo ricambio di pensiero teologico tra Occidente e Oriente, come Virgilio di Tapso, Liberato diacono di Cartagine ecc. È una sciocchezza dire che gli occidentali non comunicavano con gli orientali, oppure che non si capivano come illustrato in C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2010, 118.

saecula qui manes); la seconda riguarda il battesimo (*Fefellit saevam...*); e la terza parla della vittoria di Cristo sul diavolo (*Adae carnis gloriosi*).

Senza dubbio l'opera ilariana per eccellenza è la *Trinità*. Il *De Trinitate*, conosciuto da Girolamo come *Adversus arianos libri* o *De fide*, è stato scritto da Ilario durante l'esilio (356-360). Composto prima di Agostino, abbiamo con esso un enorme e rigoroso trattato teologico diviso in due parti essenziali: la prima parte (I-III), più generale, polemizza con gli ariani e anche con i sabelliani, mettendo allo stesso tempo in rilievo la dottrina cristiana ortodossa. Nella seconda parte (IV-XII) il nostro autore presenta dei particolari sull'argomento trinitario, difendendo l'unità di natura e la distinzione delle Persone del Padre e del Figlio. In questa seconda parte possiamo trovare degli spunti interessanti per la cristologia, innanzitutto quando Ilario intende affermare, in tanti modi e con l'ausilio della Sacra Scrittura, che il Figlio è eternamente generato dal Padre e che "nella pienezza dei tempi" ha assunto la natura umana. Ancora nella seconda parte presenteremo la dimensione soteriologica nel libro X.

Per quanto riguarda la figura di Ilario nel contesto del IV secolo e le sue opere, la nostra presentazione in questa prima parte deve occuparsi di inquadrare la dottrina teologica di Ilario nel confronto con gli ariani. Non possiamo fare questo passaggio senza prima accennare alla natura storica e teologica dello svolgimento dell'arianesimo insieme alla realtà nicena e presentare con chiarezza i punti dottrinali erronei degli ariani rispetto al Figlio di Dio, Cristo. Dopo di che, passeremo, ancora in questa prima parte del lavoro, a inquadrare Ilario nella cornice antiariana per così comprendere in modo essenziale questa vicenda storica e teologica. Perciò, attingiamo particolarmente dallo studio sulla crisi ariana del IV secolo di M. Simonetti che ci offre la sintesi chiara di questo contesto.

La natura, lo svolgimento e gli aspetti dottrinali dell'arianesimo

La prima domanda che ci poniamo è: chi era Ario? Ario nacque in Libia intorno al 260 e divenne successivamente sacerdote ad Alessandria. Sembra che la sua formazione iniziale abbia avuto luogo presso Luciano d'Antiochia. Tra il 317 e il 318 iniziò a predicare la sua impostazione trinitaria e cristologica destando la preoccupazione dell'allora vescovo Alessandro. Ario sosteneva che Gesù non fosse totalmente uguale al Padre in maniera sostanziale e, quindi, non Dio allo stesso modo del Padre, in questo modo

stabiliva un subordinazionismo tra il Padre e il Figlio. Cristo era un essere intermediario tra il Padre e le creature, diventando così una super-creatura. Inoltre, il Figlio non era eterno, per cui “c’era un tempo in cui non c’era”, e dire questo significa dire che il Verbo è stato creato. Certamente questa sintesi che ho presentato illustra la gravità di questo atteggiamento teologico che nel *nexus mysteriorum* della teologia fa crollare tutti gli altri misteri della fede¹⁰.

Questa impostazione di Ario non era il risultato di una pazzia, Ario non era uno sciocco, ma una persona colta che aveva in mano gli elementi filosofici e alle spalle un bagaglio culturale. Così M. Simonetti presenta in qualche modo Ario:

Certo è che intorno al 320 egli era un prete influente e considerato per la sua conoscenza delle sacre scritture, grave e severo nell’aspetto, capace di far presa con la dolcezza dei modi e le risorse della sua dottrina sia sui marinai del porto sia sulle vergini consacrate della chiesa alessandrina. [...] L’insegnamento di Ario sollevava tante critiche e provocava tanti contrasti perché egli accentuava, in ambito trinitario, il subordinazionismo caratteristico della tradizione alessandrina al punto tale da ridurre Cristo, il Figlio di Dio, a livello di creatura, anche se creatura privilegiata fra le altre, negandogli così divinità autentica e completa¹¹.

Alessandro si trovò in difficoltà nei confronti di Ario in primo luogo perché Ario aveva prestigio presso il popolo, le sue prediche erano audaci e costanti. Alessandro tardò a prendere una decisione su Ario, vacillando davanti alle accuse dei meleziani, ma, anche se non condivideva in tutto le accuse dei nemici, era evidente che egli riconosceva nel pensiero e nelle prediche di Ario il nefasto subordinazionismo che poteva far crollare tutto il nesso della fede e anche la verità stessa contenuta nelle Scritture. Alessandro invitò infine Ario a deporre le sue proposizioni pubblicamente, ma questi non lo fece, rifiutò e continuò a diffondere il suo insegnamento. Lo sentivano marinai, mugnai, commercianti, persone che, facendo il giro del mondo allora conosciuto, portavano di bocca in bocca la dottrina insegnata dallo stesso Ario.

¹⁰ Per questa sintesi della figura di Ilario e della sua dottrina teologica è stato utilizzato cf. M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica*, Cantagalli, Siena 2017, 260 ss.

¹¹ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 27-28.

Ario dovette uscire da Alessandria e così trovò rifugio presso Eusebio, il grande storico, a Cesarea di Palestina. L'influsso dell'impostazione teologica di Ario trovò diffusione innanzitutto perché il subordinazionismo era ormai presente in altre correnti e in ambienti polemici con temi affini, come ci indica, per esempio, M. Simonetti:

Per comprendere perché e come si sia formato tale schieramento a favore di Ario, dobbiamo inserire l'inizio di questa vicenda nel più ampio contesto delle controversie trinitarie e cristologiche che da più di mezzo secolo imperversavano in Oriente, e soprattutto in area siro-palestinese, fondamentalmente incentrate intorno al nome e all'eredità teologica e culturale di Origene. In un clima di accesa polemica contro le tendenze monarchiane d'origine asiatica, ancora molto forti in quelle regioni, l'impostazione trinitaria pluralistica, che professava ipostasi distinte per il Padre ed il Figlio sulle tracce di Origene, facilmente giungeva agli estremi radicali del subordinazionismo di Ario, molto più facilmente che non in Egitto, dove la polemica doveva essere meno vivace. E comprendiamo agevolmente come in siffatta situazione anche alcuni che non dividevano del tutto le tesi più radicali di Ario, abbiano sentito l'opportunità di far blocco insieme con lui per opporsi, oltre che al monarchianismo asiatico, anche al nuovo pericolo rappresentato da Alessandro, il cui origenismo moderato presentava aspetti inaccettabili non soltanto per gli ariani puri ma anche per un Eusebio di Cesarea, più moderato di Ario, ma pur sempre piuttosto lontano da Alessandro¹².

Successivamente Ario trovò appoggio anche a Nicomedia, presso Eusebio, dove scrisse l'impegnata opera *Thalia*, cioè Banchetto. Lo scambio epistolare tra Eusebio e tanti altri vescovi che sapevano già della propagazione della dottrina di Ario fu grande e intensa. Una volta che Ario ebbe l'appoggio totale di Eusebio di Nicomedia, come sottolinea M. Simonetti, la situazione sfuggì dalle mani di Alessandro. Il problema, inizialmente interno alla chiesa egiziana, con il tempo si estese a tutta la cristianità antica, al punto da essere portato a livello conciliare nel 325. Prima che la situazione arrivasse a tale ambiente conciliare M. Simonetti così sintetizza la vicenda:

Consci di aver raggiunto questo risultato, e approfittando della carenza di precise norme di carattere disciplinare che regolassero i rapporti fra le chiese, i sostenitori di Ario passarono a propugnarne la causa per mezzo di concili. Eusebio di Nicomedia ne riunì uno in Bitinia, nella sua regione: furono inviate lettere ai vescovi delle altre regioni perché accogliessero nella loro comunione Ario e i suoi seguaci, in quanto professanti della retta dottrina, e perché si adoperassero affinché anche Alessandro facesse lo stesso.

¹² M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 32.

Ovviamente Alessandro rifiutò: allora Ario inviò una petizione a Paolino di Tiro, Eusebio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli perché permettessero agli ariani di riunirsi in chiesa, e ai loro preti di esercitare le loro funzioni, come facevano prima della condanna: era infatti costume ad Alessandria che alle singole chiese fossero preposti preti che presenziassero alle funzioni liturgiche e alle attività che lì si svolgevano. Un concilio riunito *ad hoc* in Palestina accolse la richiesta di Ario. L'invito agli ariani a restare comunque soggetti ad Alessandro e a supplicarlo di accoglierli nella sua comunione non era altro che maldestro tentativo di mascherare in qualche modo la gravità dell'atto compiuto, che praticamente pretendeva di annullare gli effetti della condanna che Ario e i suoi seguaci avevano subito ad opera dei loro legittimi superiori, gli unici che avevano diritto di decidere in argomento¹³.

Passo successivo è stato il Concilio di Nicea nel 325 sotto la guida di Costantino. Per quanto sappiamo tramite Eusebio di Cesarea, inizialmente Costantino non convocò il Concilio per affrontare la problematica ariana, ma sostenuto e consigliato dai vescovi riuniti, in particolare Osio, per festeggiare l'anniversario dell'imperatore, ritenne poi opportuno che si affrontasse la questione e si stabilisse una professione di fede che fosse accettata e usata da tutti a livello imperiale. Per non snaturare il nostro percorso, rimandiamo all'accurata analisi di M. Simonetti¹⁴ sulla vicenda epistolare tra l'imperatore, Alessandro e lo stesso Ario. Sempre con l'ausilio di Simonetti dobbiamo anche mettere in evidenza la prospettiva teologica di Ario, che pervase proprio tutta l'epoca antica della cristianità.

Come sappiamo la documentazione originale del Concilio di Nicea non è giunta fino a noi, perciò risulta difficile tracciare un quadro esatto di quanto accadde. La dottrina di Ario ci è nota per altri mezzi e, come ci mostra M. Simonetti, due sono i punti fondamentali dell'articolazione degli ariani: il primo è che, riguardo alla generazione, il Figlio non è coeterno con il Padre e, in secondo luogo, non è generato dalla *ousia* del Padre. Simonetti analizza ambedue i punti in modo olistico:

Ario non accetta il concetto origeniano, ormai radicato nella tradizione alessandrina, per cui Cristo era generato da Dio con generazione eterna: in tal senso il Figlio aveva nel Padre il principio, l'*archè* ontologica, ma era privo di *archè* cronologica. Per Ario affermare che il Figlio è generato (da) sempre (ἀειγεννής): e ammettere che il Figlio è ingenerato insieme col Padre (συναγέννητος): e ammettere due ingenerati è evidentemente assurdo perché significherebbe ammettere due principi, due divinità perfettamente uguali. Perciò Ario, se da una

¹³ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 34-35.

¹⁴ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 35-41.

parte afferma che il Figlio è stato generato prima di tutti i tempi, anzi senza tempo (ἀχρόνως), perché la sua generazione è stata anteriore alla creazione del mondo (e si può parlare di tempo solo a partire dalla creazione del mondo), d'altra parte non esita ad affermare che il Figlio non è coeterno (συναιδιος) col Padre, perché prima di essere stato generato non esisteva¹⁵.

La visione di Ario riguardo al rapporto tra il Padre e il Figlio si complica nella misura in cui egli applica la forzatura di spaccare la sostanza divina in due. Inizialmente dentro un'impostazione aristotelica, Ario accettò, anche se in modo generico, che il Figlio derivasse dal Padre (ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ), perché intendeva questo punto di partenza nel registro materiale. In senso aristotelico sarebbe dire che il Figlio è un derivato, come risultativo dall'essenza del Padre, ma non è Dio come il Padre, perché si intende nel senso di derivazione. Il pensiero di Ario progredisce in punti diversi collegati tra di loro. In questa tappa iniziale, infatti, Ario affermava anche che il Figlio è creato dal nulla, come tutte le creature, mentre in un secondo momento, di fronte a questo scandalo dottrinale, dovette correggere in qualche modo la sua impostazione affermando che, se da un lato il Figlio rimane una creatura, dall'altro non è come le altre creature¹⁶. Insomma, se andiamo a quella che diventa con il tempo la radice velenosa dell'arianesimo è questa che ci fa vedere M. Simonetti:

Egli è Dio, ma dio inferiore, secondo dio; è diade in contrapposizione alla monade paterna, con tutte le sfumature negative che la filosofia del tempo attribuiva al termine; è Figlio, unigenito, ma nel senso sopra rilevato di creatura portata all'essere, lei sola, direttamente da Dio; è immagine del Padre, ma depotenziata al punto da non conoscere il Padre e neppure la sua propria essenza. Non soltanto, in senso antisabelliano, è distinto dal Padre per ipostasi, ma è estraneo a lui per natura potenza essenza. I passi di Giovanni tradizionalmente adottati per dimostrare l'unità del Padre e del Figlio (10, 30 «Io e il Padre siamo una cosa sola»; 14, 9-10 «Chi ha visto me ha visto il Padre... Io sono nel Padre e il Padre in me») sono spiegati da Asterio come implicanti unità soltanto di volere fra Cristo e il Padre e di appartenenza di quello a questo. In questo contesto è molto importante l'interpretazione che gli ariani hanno dato dei fondamentali appellativi di Cristo come logos sapienza potenza di Dio: Cristo si può dir tale non in senso proprio ma solo traslato (καταχρηστικῶς), in quanto Dio ha in sé il proprio logos, la propria sapienza e potenza eternamente coesistenti con lui; e Cristo è solo il Logos, la Sapienza generata in ordine alla creazione del mondo. In tal senso Cristo è soltanto una delle potenze di Dio¹⁷.

¹⁵ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 47-48.

¹⁶ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 49.

¹⁷ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 50.

Un altro aspetto che veniva criticato dal primo momento nel pensiero di Ario era la convinzione che il Figlio non soffrisse mutamento/alterazione, ma non per essenza, bensì per volontà del Padre. Questo perché in fin dei conti il Figlio è, in quanto Logos divino, un intermediario fra Dio e il mondo, ma non è pienamente mediatore, perché l'essere mediatore implica necessariamente che sia pienamente Dio nel versante dell'*ousia*¹⁸.

Facciamo un passo avanti e vediamo come Ario interpreta alcuni passi scritturistici, evidenziati anche da Ilario nel *De Trinitate*, che tratteremo nella seconda parte del nostro lavoro. Raccogliendo questi passi scritturistici Simonetti evidenzia come l'argomentazione eretica si basasse sì sull'autorità della Sacra Scrittura, ma proponendo un'interpretazione che ne deturpava il senso profondo e vero. Lasciamo parlare Simonetti:

A prima vista meraviglia che in questa prima fase della controversia non sembra che essi abbiano fatto ricorso al passo subordinazionista per eccellenza, *Io* 14,28 «Il Padre è più grande (μείζων) di me», già variamente addotto da Tertulliano, Novaziano, Origene e altri a dimostrare l'inferiorità del Figlio. Ma gli ariani radicalizzano il subordinazionismo tradizionale: perciò ricercano passi meno generici, più pertinenti a rilevare che il Padre non è soltanto più grande del Figlio ma anche κρείττων rispetto a lui, cioè superiore qualitativamente, per natura e sostanza. In tal senso i passi addotti dagli ariani si possono ripartire in alcuni gruppi. Il primo gruppo comprende passi che rilevano l'unicità di Dio: p.es. *Deut* 6,4 «Ascolta, Israele, il signore Dio tuo è uno solo»; *1Tim* 2,5 «Infatti uno solo è Dio, uno solo anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Gesù Cristo»; *Io* 17,3 «Questa è la vita eterna, che conoscano te il solo vero Dio e colui che hai inviato, Gesù Cristo»; *Mc* 10,18 «Nessuno è buono se non il solo Dio». Si collega a questo gruppo di passi che rileva l'origine da Dio del potere concesso al Figlio: p.es. *Io* 5,22 «Infatti il Padre non giudica nessuno ma ha dato al Figlio tutto il giudizio»; *Io* 3,35 «Il Padre ama il Figlio e tutto ha dato nelle sue mani»; *Lc* 10,22 «Tutto mi è stato dato dal Padre mio». Un altro gruppo di passi rileva il riferimento a Cristo in senso passivo di espressioni come *fare, creare, creatura*: p. es., *Act* 2,36 «Signore e Cristo ha fatto Dio questo Gesù che voi avete crocifisso»; *Hebr* 1,4 «Fatto (γενόμενος) tanto migliore degli angeli»; *Hebr* 3, 1-2 «...Gesù che è fedele a colui che lo ha fatto»; *Col* 1,15 «Primogenito di tutta la creazione». La creaturalità del Logos è rilevata — secondo

¹⁸ Certamente Ario ha alle spalle tutta una riflessione sul Logos (*Logos-sarx* e *Logos-anthropos*) che non possiamo esporre qui. Ma Ario in qualche modo eredita e fa sua, con un'interpretazione scivolosa e sbagliata, la cristologia del *Logos-sarx*, che è quella alessandrina. Pensiamo che, per quanto riguarda l'anima di Cristo, Ario poteva fare fatica a capire che il Logos soffrisse il timore, la stanchezza, il dolore, ecc. La natura divina non poteva, secondo lui, sperimentare queste *passiones* e, quindi, il Logos raccontato nei vangeli per Ario era un dio inferiore, perché appunto sulla base scritturistica quello che si riferiva del Figlio erano delle cose che si riferiscono di solito di tutti gli uomini con un'anima razionale.

gli ariani — anche dai passi che lo presentano soggetto a passione e alterazione sulla base della cristologia *logos/carne*: p.es. *Io* 12,27 «Ora la mia anima è turbata»; *Mt* 26,39 «Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice»; *Lc* 2,52 «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia». A questi passi che rilevano la condizione creaturale del Figlio di Dio fanno riscontro altri in cui il rapporto fra Dio e il creato è definito come di generazione ovvero sono riferiti alle creature gli appellativi tipici della divinità in modo da sminuire il valore delle stesse espressioni riferite nelle scritture al Figlio: p.es. *Is* 1,2 «Ho generato e innalzato figli, essi invece mi hanno disprezzato»; *Deut* 32,18 «Hai abbandonato Dio che ti ha generato»; *Iob* 38, 28 «Chi è colui che genera gocce di rugiada?»; *Ps* 81,6 «Siete dei e siete chiamati tutti figli dell'altissimo»; *Ex* 7,1 «Ti ho dato come dio al Faraone». Per svalutare l'appellativo di Cristo come potenza (*dynamis*) di Dio Asterio addusse addirittura, con grande scandalo degli avversari, *Ioel* 2,25 «Vi risarcirò delle annate che vi ha divorato la locusta, la cavalletta, il bruco, mia potenza grande»¹⁹.

Questa chiara citazione di M. Simonetti illustra come Ario interpretasse la Scrittura a favore della sua impostazione eretica. Questo ci servirà quando affronteremo i testi ilariani per capire come il problema di fondo risieda nel trarre dai passi scritturistici quello che abbiamo a priori nella mente come concetto di una realtà, come quella di Cristo nel suo rapporto con il Padre. Come abbiamo visto, M. Simonetti espone i passi organizzandoli in tre gruppi. Noi procederemo con la stessa modalità più avanti, sulla scia di Ilario, distribuendo i passi in gruppi, per analizzare la verità della fede ortodossa di fronte agli errori degli eretici.

Detto ciò per quanto riguarda l'arianesimo in quanto dottrina, e avendo esposto la figura di Ario con qualche indicazione sul Concilio di Nicea che lo anatematizzò e proclamò la *consustanzialità del Figlio con il Padre*, procediamo adesso a inquadrare Ilario di Poitiers nella cornice di questo dibattito ancora una volta con l'aiuto di M. Simonetti. Ricordiamo inoltre che il compito di Ilario, quale missione, si concentrava tutto nel difendere la divinità di Cristo e, quindi, difendere la fede dalle proposte eretiche che si erano diffuse in Oriente e anche in Occidente. Questo coinvolgeva, come ben sappiamo, sia vescovi che autorità politiche del IV secolo, perché le distinzioni e convergenze tra Chiesa e Stato non erano ancora specifiche. Questo per mostrare il contesto in cui vengono inquadrati sia la crescita dell'arianesimo sia la figura e la missione pastorale e teologica di Ilario di Poitiers, insieme naturalmente ad altri autori notissimi del IV secolo.

¹⁹ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 52-53.

La prospettiva dottrinale antiariana di Ilario di Poitiers nella cornice del IV secolo

Ilario durante il suo esilio ebbe un contatto molto accurato e forte con la teologia orientale, soprattutto quella degli omeousiani, fino al punto di maturare egli stesso una sintesi magistrale che prende forma nel trattato *De Trinitate*. Quest'opera è ricchissima e coinvolgente per il suo contenuto intrinsecamente teologico trinitario. Poiché l'opera è da molti considerata di difficile analisi, il nostro lavoro qui non proporrà un esame approfondito, ma cercherà, secondo una scelta particolare, di esporre con chiarezza la cristologia ilariana all'interno dell'ambiente antiariano del IV secolo. Per avere una sintesi armoniosa dei temi più rilevanti trattati da Ilario in quest'opera attingiamo anche allo studio di M. Simonetti. Prima però ci sembra giusto riprendere in modo riassuntivo quello che scrive Luigi Chitarin per inquadrare lo sforzo di Ilario in un contesto esatto e preciso:

[Ilario] sente la necessità di rinsaldare la fede nella divinità del Figlio. Si arriva così alla esposizione di fede di Ancira. I concetti di generazione, relativa al Figlio, e di creazione sono accuratamente analizzati e distinti, cosicché non fosse più possibile affermare che il Figlio era nello stesso tempo Dio e creatura. Affermarlo la prima delle creature era in nessun modo sufficiente. Ma se egli è generato dal Padre non può non avere con il Padre una somiglianza di natura. Ciò almeno è richiesto dal concetto di generazione, quale si ha nella generazione umana. [...] Inoltre il Figlio dovrà avere gli stessi attributi essenziali del Padre. Limiti maggiori si hanno nel tentativo di stabilire la distinzione fra il Padre e il Figlio e il pericolo di subordinazionismo non è del tutto allontanato. Per breve tempo questo partito, rappresentato energicamente presso la Corte da Basilio di Ancira, riesce a prevalere. La formula di Sirmio del 358 lo esprime chiaramente: il Figlio si afferma «nato dalla essenza/sostanza del Padre e simile al Padre» — *ek tes ousias tou Patròs e homoioùsios to Patri*²⁰.

Se questa può essere una sintesi della polemica, allora lo sforzo che Ilario fece per scrivere il suo trattato potrebbe essere plasmato dallo stesso studioso per inquadrare, sia Ilario sia la sua opera, nel panorama di un tempo in cui la fede veniva minacciata da una pericolosa eresia, come per lungo tempo fu l'arianesimo:

Si è detto che il *De Trinitate* non è semplicemente un'opera polemica. Però, da quanto aggiunto, risulta altresì che la risposta all'eresia fu un motivo ben

²⁰ L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers nella controversia sul mistero trinitario*, Marcianum Press, Venezia 2015, 13.

determinante nel lavoro di Ilario. Lo sforzo di svolgere con criterio sistematico e autonomo la trattazione non raggiunge completo successo. Il richiamo all'eresia ritorna frequentissimo, dando luogo a interruzioni e ripetizioni — sembra quasi un bisogno di rinfrancarsi denunciando l'errore altrui. Ancora. Gli svolgimenti più interessanti dal punto di vista speculativo fanno seguito e si trovano frammisti alle amplissime trattazioni esegetiche, che costituiscono la parte preponderante dell'opera. È un carattere di tutta la nascente teologia, che rispondeva oltretutto alla esigenza di integrare le esegesi parziali e limitate, sulle quali gli eretici dicevano di fondare le loro affermazioni²¹.

Partendo da questa considerazione di Chitarin alcune cose devono essere messe in rilievo. La prima è che nella recente teologia dei primi secoli il *De Trinitate* assume un "criterio sistematico e autonomo", con "amplissime trattazioni esegetiche" che ne compongono una parte di peso. La seconda è che si tratta dello sforzo di "integrare le esegesi parziali e limitate" proposte dagli eretici, specialmente dagli ariani. Possiamo dire che con questi due elementi basilari noi ci accorgiamo della creatività e dell'importanza di un lavoro come quello di Ilario per la teologia posteriore. Perché alla fine, come ribadisce anche lo studioso appena citato, la consapevolezza di un pericolo per la fede era molto forte nella coscienza di Ilario, come pastore e come teologo. Chitarin in poche parole, facendo eco al secondo libro del *De Trinitate*, riassume anche la paura di Ilario verso gli ariani, soprattutto per quello che sostenevano. Dice lo studioso:

Gli Ariani sono così ricordati: «Alcuni predicatori di oggi, i quali traggono dal nulla e danno un inizio nel tempo allo Splendore, Sapienza, Potenza di Dio, assai preoccupati che, se il Figlio è dal Padre, Dio non venga diminuito nel Figlio, che cioè il Figlio non svuoti il Padre dal quale è nato, vengono in aiuto al Padre nella procreazione del Figlio, traendolo all'essere da ciò che non è, affinché il Padre, poiché da lui nulla è stato generato, possa perseverare entro la perfezione della sua natura» (II, 4)²².

La trattazione completa si occupa di questo tema centrale che è il rapporto tra il Padre e il Figlio. In questa sede non possiamo esaurire tutti gli argomenti, ma diciamo soltanto che Ilario si occupa poco dello Spirito Santo. Questo atteggiamento non è una novità, lo affermiamo perché al tempo la riflessione teologica sulla Terza Persona Divina andava lentamente maturandosi nei Padri, raggiungendo il suo vertice nei Cappadoci, come

²¹ L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers*, 23-24.

²² L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers*, 25.

Basilio. Pensiamo, per esempio, che vari autori, includendo gli orientali, evitavano di sviluppare una teologia pneumatologica perché capire lo statuto dello Spirito Santo a partire dalla Sacra Scrittura da una prospettiva *ad intra* alla Trinità e poi dentro l'economia salvifica era un compito faticoso, e quindi non volevano comprometersi. Ricordiamo la vicenda tra Atanasio e Melezio che, tramite uno scambio di lettere, non arrivarono a una definizione esatta sullo Spirito Santo, per cui successe quello che gli studiosi hanno chiamato "il silenzio sullo Spirito Santo"²³. Ilario non si dilunga in questa tematica pneumatologica, egli si occupa dello Spirito Santo nell'ultimo libro del *De Trinitate*, ma lo definisce *usus, donum e munus* senza molte spiegazioni.

Procediamo con ordine, come fa proprio Simonetti nell'esposizione dei temi centrali di questo libro²⁴. In primo luogo, Ilario insiste sui nomi di Padre e Figlio perché è convinto che il nome indichi la natura di un oggetto (*nomen naturae significatio*, *De Trinitate* VII 9; II 5; VI 44). Con questa convinzione entra in polemica anche con i sabelliani, ma fa apparire soprattutto il suo parere teologico contro gli ariani nell'interpretazione di *Deut.* 6,4. In secondo luogo, per Ilario il Logos coopera con il Padre alla creazione del mondo (*Gen* 1,1; *Gv* 1,3; *1Cor* 8,6) perché nella distinzione fra Padre e Figlio sa che essa riguarda le persone, non l'identità unitaria essenziale (*Dio disse/Dio fece*. Questo vuol dire è Dio stesso, non due dèi). In terzo luogo, è molto bella la sua analisi delle teofanie nel AT perché, ancora contro gli ariani, fa sì che il Logos sia il soggetto di queste epifanie (l'angelo che appare ad Agar in *Gen* 16,7 ss; l'angelo che appare ad Abramo in *Gen* 17,1 ss.), il Logos in rappresentanza del Padre. Secondo Ilario Cristo è angelo per missione e non per natura, poiché questa *missio* implica la distinzione della persona che invia da quella che è inviata, ma non c'è distinzione di natura, per cui il Figlio non è inferiore al Padre (V 11; IV 26; VI 31; III 14). Ilario analizza le varie epifanie (la scala di Giacobbe in *Gen* 28,12 ss; la teofania del Horeb in *Ex* 3,1 ss) e questo lavoro esegetico accurato e disteso diventa riferimento per chiarire la verità, distaccandosi dagli errori degli ariani circa la natura stessa di Dio nella distinzione delle persone divine. In quarto luogo, Ilario è chiarissimo nell'affermare che la

²³ Rimandiamo l'approfondimento di questo tema allo studio accurato di: cf. A. SEGNERI, «Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale», 123-158.

²⁴ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 300 ss.

generazione non implica la posteriorità del Figlio rispetto al Padre e anche che la sua Incarnazione non decresce la sua dignità essenziale. Così sottolinea e insegna M. Simonetti:

La natura divina del Figlio non *degenerat per nativitatem* (*Trin* VII 22. 39.14); pertanto egli è vero Dio, *non adoptivus* (V 5); Dio *ex natura, ex nativitate, ex deo* (V 39), Dio *nomine nativitate natura potestate professione* (VII 9.16); possiede la divinità *corporaliter* (*Col* 2,9), *non ex parte sed tota, neque portio est sed plenitudo* (VIII 56. 54), perché *dedit pater omnia et accepit filius omnia* (IX 31; VI 26 su *Io* 16,15 e *Mt* 11,27); *res potestas virtus nomen* (V 24). In quanto *forma et imago* del Padre (VII 15.26), non solo per natura, ma per *operatio, virtus, honor* (VII 20; VIII 12; IX 23 su *Io* 5,23), *per potestas* (IV 6; V 7 su *Gen* 1,26), *per gloria* (IX 39 su *Io* 17,5); *per vita* (II 11 su *Io* 5,26)²⁵.

Chiaramente c'è una tensione tra unità e distinzione che Ilario non tralascia, ma approfondisce ripartendo proprio dai testi sacri. In quinto luogo, Ilario conosce bene le distinzioni terminologiche tra orientali e occidentali (*hypostasis* uguale a sostanza). Egli infatti sapeva che per gli orientali *ipostasi* era ciò che per gli occidentali significava persona (tre ipostasi, una essenza). In sesto luogo, circa il dibattito sul termine *homoiousion*, Ilario non si preoccupa, neanche nel *De Synodis*, di chiarire la distinzione tra somiglianza/qualità accidentale (*De Syn.*, 11) perché, come ribadisce M. Simonetti, questa è la logica ilariana di pensiero:

Il latte di pecora è simile al latte di mucca ma non è identico, mentre invece la vera somiglianza non può derivare che dall'uguaglianza di natura, cioè dall'unità di natura (non di persona): solo l'oro può essere simile all'oro: 67.71.72 sgg. 76.89. Il concetto di *homoousios*, di per sé generico, prende pieno significato, in Ilario come in Atanasio, alla luce del rapporto di totale compenetrazione che lega fra loro, nella distinzione personale, il Padre e il Figlio (*Io* 10,30; 14,9-10): «Credendus est pater in filio et filius in patre per naturae unitatem, per virtutis potestatem, per honoris aequalitatem, per nativitatis generationem» (*Trin* IX 51; V 57.39; VII 31.32 [ex deo deus, in deo deus]; VIII 54.56)²⁶.

In settimo luogo, la questione dello Spirito Santo, che abbiamo accennato velocemente prima. Ilario non si dilunga troppo su questo, anche se nel libro XII ne parla e lo fa attribuendo a lui tre nomi *usus, munus, donum* sempre in rapporto alla sua missione santificatrice verso gli uomini e verso la Chiesa di Cristo.

²⁵ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 304 ss.

²⁶ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 308.

Questi sono i grandi temi svolti lungo la grande trattazione sulla Trinità. Per finire questa prima parte, in cui abbiamo cercato di comprendere la figura di Ilario dentro il suo tempo, la vicenda storica e teologica degli ariani e la collocazione di Ilario dentro questa polemica, dobbiamo chiarire la sintesi del pensiero teologico di Ilario nel confronto con gli ariani. Così sintetizza M. Simonetti:

Gran parte del *De trinitate* è destinata a controbattere l'interpretazione ariana dei passi scritturistici ormai diventati canonici nella controversia, e di cui Ilario dà ampio elenco a IV 8. Abbiamo già accennato che i passi del VT sulla unicità di Dio (*Deut* 6,4; *Is* 43,10) sono spiegati in modo da comprendere Cristo nella menzione di Dio insieme col Padre (IV 15 sgg; IV 35 sg.); e che *Io* 10,30 è chiarito sulla base dell'unità di natura, in polemica con l'interpretazione ariana della unità di volere del Padre e del Figlio (VIII 5 sgg.). Basterà solo accennare che i passi su Israele figlio di Dio (*Ex* 4,22) e simili sono interpretati distinguendo bene fra figli di adozione e Figlio per natura (XII 13 sgg.); e che i passi sulla inferiorità e passibilità di Cristo sono riferiti alla sua umanità (III 9 sgg.), ma in maniera meno generalizzata e superficiale che non in Atanasio: perciò l'ignoranza di Gesù è spiegata *per dispensationem*, come adattamento del Figlio alle limitazioni della natura umana assunta (IX 63.66.75); la sua passibilità è riferita, sì, all'umanità (X 9), ma specificando bene che Cristo pativa non solo col corpo ma anche con l'anima (X 14.15.19); la *subiectio* è riferita alla *exinatio* del Figlio nell'assunzione della *forma servi*, in stretta connessione con la sua glorificazione e il suo regno eterno *qua homo*, in polemica non solo con Ario ma anche con Marcello (XI 21 sgg.); e la stessa spiegazione è data di *Io* 20,17 (XI 14). *Prov* 8,22 viene riferito non genericamente all'umanità assunta ma più specificamente all'azione provvidenziale del Logos nel mondo, iniziata *a saeculo* e di cui l'incarnazione ha rappresentato soltanto il momento conclusivo (XII 44.45). Per concludere questa schematica e incompleta rassegna, *Io* 14,28 viene spiegato da Ilario nel senso che il Figlio è minore del Padre perché da lui riceve tutto, oltre che a causa della incarnazione; la conclusione dell'argomento è volutamente paradossale, a sottolineare quel mistero della vita divina la cui sostanziale inaccessibilità il nostro autore così spesso ribadisce: se il Padre è più grande in forza del suo dare, il Figlio non è minore in forza della sua unità di natura con lui: «*Maior itaque pater, dum pater est; sed filius, dum filius est, minor non est*» (IX 56.54.55)²⁷.

Servendoci di questa sintesi proposta da M. Simonetti passiamo ora a esaminare i due libri scelti per il presente lavoro. Il libro IX, nel quale affronteremo in modo diretto il testo di Ilario e metteremo in luce gli aspetti legati alla persona di Cristo nel suo rapporto con il Padre. E il libro X nel quale, con l'intento di prolungarci verso la soteriologia che naturalmente

²⁷ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 311-312.

si collega alla cristologia, anzi da essa scaturisce, metteremo in luce gli aspetti principali con cui Ilario difende non solo la divinità del Redentore, ma anche la sua missione redentrice come tale, minacciata ormai dall'impostazione nefasta degli ariani come appena presentata.

Seconda parte: La teologia cristologica di Ilario nel *De Trinitate* (libri IX-X) dentro il cuore della controversia ariana

I punti deboli della cristologia ariana secondo Ilario e l'uso della Sacra Scrittura

Per confrontarsi con gli ariani, nel IX libro Ilario dimostra di conoscere in modo chiaro e sintetico gli errori basilari degli eretici, elencandoli sin dall'inizio:

Per negare allora il Figlio di Dio, si servono dell'autorità con cui ha detto: *Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo* (Mc 10,18). Così, avendo egli formulato la proclamazione di un unico Dio, tutto ciò che in seguito sarà detto sotto il nome di Dio, non possederà certo la natura di Dio, visto che Dio è uno solo; e si sforzano di confermare che il chiamarlo Dio riguarda le parole e non la realtà, perché ha detto: *Questa poi è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio* (Gv 17,3). E per dire che egli è escluso dalle proprietà del vero Dio, aggiungono: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre* (Gv 5,19). Utilizzano anche l'espressione: *Il Padre è maggiore di me* (Gv 14,28). Infine, si vantano di aver sovvertito la fede della Chiesa come per una confessione inconfutabile che nega la divinità [del Figlio], quando rileggono: *Quanto poi al giorno e all'ora, nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo né il Figlio, ma solo il Padre* (Mc 13,32; Mt 24,36)²⁸.

Ilario è consapevole che gli ariani non sono ignoranti in merito alle Scritture e che il problema giace piuttosto nella loro cattiva interpretazione delle parole uscite dalla bocca dello stesso Gesù Cristo. Ilario conosce i testi usati dagli ariani ed elenca i passi importanti con cui essi cercano di difendere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, passandoli in rassegna all'inizio del libro IX. Questi brani vorrebbero dimostrare una condizione di inferiorità del Figlio rispetto al Padre per quanto riguarda l'essenza, prendendo come esempio la bontà di Dio e la conoscenza della vita eterna che solo appar-

²⁸ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 2 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 104-105); HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trin.*, IX, 2 (CCSL, 62 A, 5-25).

tiene al Padre; il fare del Padre che sembra non essere il fare del Figlio; il conoscere il giorno e l'ora che spetta solo al Padre... Diversi casi in cui, secondo gli eretici, il Figlio non sa o non partecipa in maniera essenziale.

Già da questi primissimi brani vediamo che gli ariani conoscono e usano la Scrittura, interpretandola però in maniera sbagliata. Chi legge attentamente non solo questo libro IX, ma anche gli altri che compongono il trattato, si rende conto della passione con cui Ilario si rivolge agli ariani. Ancora all'interno di questa sezione dedicata ad individuare gli errori promossi dagli eretici, dimostrando il suo zelo per la divinità di Cristo, Ilario si esprime con parole forti:

Si sviluppi la risposta della fede evangelica mediante le altre affermazioni dell'empia follia, e si opponga con gli stessi mezzi con cui è contraddetta! E, riportando vittoria con le armi con cui se ne pretende la rovina, mostri che le parole dell'unico Spirito sono anche l'insegnamento dell'unica fede. Non si tratta infatti di un Cristo diverso da quello che è stato annunciato (cf. *2Cor* 11,4), cioè come vero Dio e che rimane nella gloria dell'unico vero Dio. [...] Gli eretici infatti, per non riconoscere che è vero Dio, cercano una scusa in queste sue parole: *Questa è poi la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo (Gv 17,3)*. Nel dire infatti *te, l'unico vero Dio*, pensano che prenda distanza dalla realtà di Dio col pretesto che egli sia solitario, e che non si possa intendere il solo vero Dio se non come un Dio solitario. E realmente la fede apostolica non tollera che si creda in due dèi veri, perché nulla di estraneo alla natura dell'unico Dio si può paragonare alla realtà della medesima natura. Non ci sarebbe infatti un solo Dio nella verità dell'unico Dio, se fuori della natura dell'unico Dio vero esistesse un Dio vero di altro genere e che non fosse tale per natura, secondo generazione²⁹.

Sono parole forti in due sensi. Nel primo perché l'atteggiamento eretico degli ariani viene qualificato come empietà e follia. Nel secondo perché Ilario rimanda la comprensione delle Scritture non soltanto sul versante della lettera, ma andando oltre, inquadra la realtà del Figlio nel rapporto col Padre a livello sostanziale e, quindi, capisce che non si tratta di nominare queste realtà, ma di concepirle nel loro stretto rapporto a livello ontologico. Prendiamo in considerazione il riferimento alla vita eterna che solo il Padre conosce e che è desiderio del Padre, ovvero che tutti raggiungiamo la vita eterna tramite il Figlio. Ancora una volta Ilario esorta gli eretici a interpretare correttamente le parole divine.

²⁹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 28 (ed. A. ORAZZO, 129-130); (CCSL 62 A, 1-15).

Impara, o eretico, a parlare della vita eterna e a credere in essa. E separa pure, se puoi, Cristo da Dio, il Figlio dal Padre, il Dio sopra tutte le cose dal Dio vero, l'unico — un solo Signore, infatti, Gesù Cristo (*ICor* 8,6) — dal solo, se la vita eterna sta nel credere nell'unico Dio vero, senza Cristo! Se invece, una volta separato Cristo dall'unico Dio vero, la vita eterna non si ottiene con la confessione dell'unico vero Dio, non capisco come possiamo separare da Dio in rapporto alla fede colui che non possiamo separare in rapporto alla salvezza³⁰.

In questa esortazione, Ilario lascia intravedere anche la dimensione soteriologica che può essere messa in difficoltà se non si interpreta bene il rapporto tra il Padre e il Figlio. Gli ariani, quindi, con la loro concezione di Cristo in tal modo subordinato al Padre creano dei problemi, poiché tale subordinazione a livello ontologico fa sì che l'opera redentrice compiuta da Cristo non sia effettiva: quale vita eterna ci viene data se essa appartiene solo al Padre? Vediamo inoltre che gli eretici fanno fatica non solo a salvaguardare la divinità di Cristo, ma anche a comprendere l'unicità della divinità nella pluralità delle Persone. Come mai ci può essere unicità tra Padre e Figlio se l'unico vero Dio è — secondo loro — solo il Padre?

Se nel libro IX vogliamo comprendere le tesi eretiche degli ariani dobbiamo analizzare il linguaggio, anzi la retorica, di Ilario che tramite delle domande ironiche ci aiuta a delinearne i postulati. Quindi, raccogliamo in modo chiaro questi passi in cui possiamo intravedere gli errori e l'uso addirittura mal fatto della Sacra Scrittura.

Ora chiedo a te, o eretico: cosa pensi che si debba credere circa l'identità di Cristo, nel tuo stolto modo di vedere? Sì, circa l'identità di Cristo, che dà la vita eterna, che ha glorificato il Padre lui che doveva essere glorificato dal Padre, che ha vinto il mondo, che non è solo quando sarà lasciato solo e ha il Padre con sé, che è uscito dal Padre e da lui è venuto (cf. *Gv* 17,2.1; 16,33.32.27-28). Perché tentenni? Perché indugi? Insegna che cosa occorre confessare di Cristo. Difatti, se neghi quanto è scritto, cosa ti resta se non credere quando non è scritto? O volontà infelice! O falsità che ti opponi alla verità! Se Cristo è unito nella fede e nella confessione del Padre come vero Dio, chiedo: con quale tipo di fede, una volta negato il Dio vero, si dirà che è una creatura, dal momento che la fede si annulla quando si crede nell'unico vero Dio, mettendo da parte il Cristo?³¹

Ilario afferma che gli ariani impiegano male la Sacra Scrittura, perché servendosi solo di alcuni passi dimenticano che l'interpretazione della Sa-

³⁰ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 32 (ed. A. ORAZZO, 134); (*CCSL* 62 A, 8-16).

³¹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 35 (ed. A. ORAZZO, 135); (*CCSL* 62 A, 1-15).

cra Scrittura, oltre a dover essere affrontata con un metodo di più ampie vedute, ha lo scopo di accrescere la fede e farci confessare la fede nel Cristo, vero Dio e vero Uomo. La radice del problema si trova nell'accettare e nel comprendere in modo chiaro l'identità di Cristo. Chi è questo Cristo? Da dove o da Chi viene? In quale modo si capisce la sua missione redentrice vincolata alla sua identità ontologica più profonda? È questo ciò che Ilario risponde agli ariani non solo nei libri scelti da noi, ma in tutta l'opera dogmatica. La gloria che si deve rendere a Dio, come viene resa? Al Padre? Al Figlio? Al Padre e al Figlio? Come si deve operare questa glorificazione tenendo conto della problematica riguardo all'identità del Verbo Incarnato? Gli ariani non comprendevano queste cose, non riuscivano a capire a Chi dovessero rendere questa gloria, innanzitutto per il fatto che Cristo stesso nella Scrittura parla di questa glorificazione.

Ma forse potrebbe fare difficoltà alla nostra retta fede l'affermazione della tua empia incredulità, cioè che ci porterebbe lontano dall'intendere Cristo come vero Dio questa dichiarazione di incapacità: *In verità, in verità vi dico: il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre (Gv 5,19)*³².

Davanti a questo pericolo per la fede della Chiesa, Ilario sente allora il bisogno premuroso, anche in esilio, di lavorare in favore di Cristo e della sana dottrina. Identificare gli errori dottrinali degli ariani non è altro che una manifestazione dell'amore per la verità. Per fare un esempio, tra tanti, ci è sembrato meraviglioso questo passo del libro X in cui il nostro autore esprime chiaramente, e con un fuoco interiore, la motivazione profonda per cui ha voluto scrivere e insegnare la verità di Dio in Cristo.

Ma anche se la sana dottrina è lontana dai molti che accumulano maestri secondo i loro desideri, tuttavia la predicazione della verità non sarà lontana da quanti sono santi. Noi parleremo infatti da esuli attraverso questi libri. E la parola di Dio, che non può essere imprigionata (cf. *2Tm 2,9*), si diffonde con libertà, e ci mette sull'avviso proprio riguardo al nostro tempo profetizzato dall'Apostolo (cf. *1Tm 4,1-2*). Così, quando si scopre l'incapacità di ascoltare la verità e si incontrano i maestri raccolti secondo i desideri umani, non si resta più nell'incertezza circa questo tempo in cui la verità viene esiliata insieme con gli annunciatori della retta fede. Ma non ci lamenteremo dei tempi. Anzi, addirittura ci rallegreremo, perché in questo tempo del nostro esilio si manifesterà l'iniquità, quando essa, intollerante della verità, mette al bando gli annuncia-

³² ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 43 (ed. A. ORAZZO, 143-144); (CCSL, 62 A, 1-5).

tori della sana dottrina, per ammucciare maestri secondo i suoi desideri. Nel nostro esilio ci rallegriamo ed esultiamo nel Signore (*Lc* 6,22-23), perché si realizza in noi la pienezza della profezia dell'Apostolo³³.

Questo è il fondamento su cui Ilario si basa per salvaguardare la divinità di Cristo, fondamento che si traduce nella gioia di predicare e annunziare la verità, compiendo nella propria carne le parole di San Paolo. E con questo possiamo adesso presentare la dottrina cristologica ilariana nel confronto con gli ariani.

Il compito di salvaguardare la divinità di Cristo nello sforzo teologico-pastorale

Dopo aver evidenziato i passi usati dagli eretici nell'esposizione delle proprie interpretazioni scritturistiche, vediamo ora come nel *De Trinitate* Ilario confuta ciascuna di esse, cercando allo stesso tempo di salvaguardare la divinità di Cristo. Procediamo per parti, cioè, con ordine e in ogni confutazione o valutazione dell'autore cerchiamo di far apparire le nozioni cristologiche collegata all'argomento intrinseco.

Il primo testo è: «Questa poi è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio (*Gv* 17,3)». Per Ilario questo brano va collegato con quello che disse il Signore subito dopo: «Io ti ho glorificato sulla terra, ho compiuto l'opera che mi hai dato da fare» (*Gv* 17,4), con l'aggiunta «E ora glorificami, o Padre, presso te stesso con la gloria che avevo presso di te, prima che il mondo fosse» (*Gv* 17,5). Con questa completezza Ilario salvaguarda la divinità di Cristo affermando:

“Essere presso di te” indica che egli era sussistente; invece, “avere presso di te” si riferisce al mistero della sua natura. [...] Non chiede solo di essere lui stesso glorificato, così da avere in proprio qualche misura di gloria, ma domanda di essere glorificato presso il Padre stesso. [...] Chiedeva cioè di ritornare, grazie alla glorificazione, in quella natura in cui era unito [al Padre] per il mistero della nascita divina, e di essere glorificato dal Padre presso lui stesso. Chiedeva che rimanesse quanto aveva presso di lui, e che l'aver assunto la forma di servo non lo rendesse estraneo alla natura legata alla forma di Dio; ma che il Padre glorificasse presso se stesso la forma di servo perché restasse la forma di Dio, dato che era nella forma di servo quello stesso che era rimasto nella forma di Dio. E quando la forma di servo fosse stata glorificata nella forma di Dio, lo

³³ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 4 (ed. A. ORAZZO, 178-179); (CCSL 62 A, 1-15).

sarebbe stata presso colui nella cui forma doveva essere glorificato il modo di essere della forma di servo³⁴.

Da questo brano possiamo trarre alcune cose. Come vediamo, per capire questo *et/et* nell'unico e medesimo soggetto che è Cristo, Ilario adopera la *forma Dei* e la *forma serui* ispirata dalla lettera di Paolo ai Filippesi. Sempre con questo metodo Ilario riesce a compiere delle distinzioni riguardo a Cristo cercando di far trasparire la consustanzialità con il Padre. Nella forma di Dio Cristo esiste da sempre presso il Padre, è il Verbo Eterno. Nella forma di servo Ilario intuisce in Cristo l'economia della salvezza, cioè l'incarnazione e i misteri salvifici. La "gloria" a cui Cristo si riferisce in questo brano evangelico è la gloria eterna che egli sempre ha avuto presso Dio Padre sul versante dell'essenza divina. Ma, per via della sua natura di servo, Cristo estende questa stessa gloria a noi: tramite il battesimo prendiamo parte alla glorificazione. Inoltre, dal senso dell'*et/et* si capisce che il Figlio di Dio è il Figlio dell'uomo e lo sforzo di salvaguardare questa doppia natura ci riguarda da vicino, perché l'incarnazione è l'evento che ci rende più simili a Dio nella carne di Cristo, come insegna Ilario:

Nel Figlio dell'uomo glorificato, Dio glorifica in se stesso quel Dio che è stato glorificato. Nel Figlio dell'uomo c'è la gloria di Dio, e Dio glorifica in se stesso la gloria di Dio nella gloria del Figlio dell'uomo. Certo, l'uomo non è glorificato da se stesso. D'altronde, Dio che è glorificato nell'uomo, benché riceva la gloria, tuttavia non è altro che Dio. [...] Dio infatti non glorifica se stesso, ma glorifica in se stesso Dio che è glorificato nell'uomo. Per il motivo che glorifica in se stesso, benché non glorifichi se stesso, lui che glorifica, assume la natura (umana) nella gloria della propria natura (divina)³⁵.

È brillante questa impostazione di Ilario. In Cristo, Figlio dell'uomo e anche Figlio di Dio, la gloria che si dà non è a se stesso, ma a motivo di questa assunzione della nostra condizione umana in forma di servo. E così noi nella carne di Cristo, dentro l'economia salvifica, diventiamo "dio", poiché in Cristo si compie anche la nostra glorificazione se siamo uniti a lui. Quindi, è bene che il Figlio dell'uomo non sia un "dio inferiore", ma sia Dio come lo è il Padre in maniera essenziale, perché è così che si redime ciò che il peccato aveva fatto perdere, prendendo su di sé la nostra

³⁴ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 39 (ed. A. ORAZZO, 139-140); (CCSL 62 A, 20-35).

³⁵ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 41 (ed. A. ORAZZO, 141); (CCSL 62 A, 5-15).

umanità, unendola nella gloria della sua Divina Persona e anche della sua Passione e Risurrezione. Quindi, anche se Cristo appare nella sua forma di servo, questo non diminuisce la sua divinità, anzi, ci fa comprendere di più la gloria e la gioia, alla quale l'uomo in Lui è stato chiamato a partecipare della vita divina, conoscere e amare Lui stesso. Ci insegna Ilario:

E così si comprende che non può essere separato da questa unione di cui parla la fede, neppure quando si trova nella condizione umile dell'uomo, perché dice: *Questa è poi la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo (Gv 17,3)*. Se si conosce solo Dio Padre, escludendo Cristo, non c'è vita eterna, e Cristo è stato glorificato nel Padre. Se poi la vita eterna sta appunto nel conoscere l'unico vero Dio e colui che ha mandato, Gesù Cristo, questi non sarà ritenuto vero Dio, se la vita sta nel credere in Dio senza Cristo. È che solo Dio Padre sia vero Dio, ciò escluderebbe il rapporto con Cristo Dio, se tutta la gloria di Cristo non si trovasse nell'unico vero Dio, il Padre. Se invece il Padre lo glorifica in se stesso, e solo il Padre è vero Dio, Cristo non è estraneo all'unico vero Dio, dal momento che il Padre, l'unico vero Dio, glorifica in se Cristo glorificato come Dio. E l'essere glorificato in se dall'unico vero non lo rende estraneo all'unico vero, perché è glorificato dall'unico vero in se stesso³⁶.

Il secondo brano scritturistico approfondito da Ilario è questo: «In verità, in verità vi dico: Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre» (Gv 5,19). Anche qui Ilario capisce che per una corretta esegesi della Sacra Scrittura non si può andare a prendere un passo e isolarlo da tutti gli altri. E, quindi, con saggezza Ilario allarga la veduta dell'intelligenza per rispondere alla cattiva interpretazione degli ariani. Questa parola di Cristo, inoltre, viene detta nel contesto di una disputa con i giudei circa una questione riguardo al sabato. Ma anche qui Ilario sa confrontare gli eretici con tutto il coraggio che sgorga sia dalla sua fede, sia dalla sua intelligenza protesa alle verità di Dio:

Chiediamoci dunque se questa sia la risposta adatta a chi l'accusava di operare di sabato: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che ha visto fare al Padre (Gv 5,19)*. Prima aveva detto: *Il Padre opera fino ad ora e anch'io opero (Gv 5,17)*. Se con l'autorità della natura del Padre, presente in lui, egli compie ciò che fa mentre lo fa il Padre, il quale "fino ad ora" opera di sabato, allora il Figlio è libero dall'accusa di operare, e in lui si manifesta l'autorità dell'operare del Padre. L'espressione *non può* non si riferisce alla debolezza, ma all'autorità, in quanto da se stesso non può, se prima non vede. Ma l'aver visto non dà potere. E dato che non gli dà potere l'aver visto, non indebolisce la natura il non potere

³⁶ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 42 (ed. A. ORAZZO, 143); (CCSL 62 A, 15-30).

senza vedere, ma rivela che la sua autorità viene dal vedere. Difatti, l'espressione *se non vede* indica la consapevolezza nell'atto di vedere, come quando dice agli apostoli: *Ecco io vi dico: Levate i vostri occhi e vedete i campi, perché biondeggiano per la mietitura* (Gv 4,35). Con la consapevolezza che è presente in lui la natura paterna che opera quando lui opera, perché non si attribuisse al Signore del sabato di aver violato il sabato, dice: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre*; e così mostrava di operare con la consapevolezza della natura che operava in lui, dal momento che, quando lui operava di sabato, anche il Padre operava di sabato "fino ad ora"³⁷.

Dunque, Cristo era pienamente Dio e pienamente uomo. Le sue azioni sono azioni compiute da Dio stesso, perché egli fa ciò che vede fare al Padre, per cui in Lui è l'autorità del Padre. Se il Figlio non può far nulla questa non è debolezza, ma è piena compenetrazione con la vita divina, poiché il suo fare è sempre manifestazione della volontà divina. Allora, sul versante della natura è Dio che agisce quando il Verbo Incarnato agisce e questo dimostra, come ci insegna Ilario, che attribuire l'inferiorità al Figlio sarebbe far crollare anche la sua missione redentrice, perché le azioni da lui compiute in tutto il Vangelo sarebbero state vane. Da qui notiamo che il discorso sul rapporto di natura tra Padre e Figlio si può allargare fino alla soteriologia, ma lasciamo questo discorso per la presentazione del libro X.

Prendiamo adesso in terzo luogo il famoso brano usato dagli ariani «il Padre è più grande di me» (Gv 14,28). Vediamo come Ilario intende questo passo evangelico nel confronto con gli eretici ancora dentro il libro IX. Una prima riflessione dottrinale che viene svolta è questa:

Ma forse è contraria a questa nostra professione di fede la testimonianza del Signore, quando dice: *Il Padre è maggiore di me?* (Gv 14,28) Non è questa, o eretico, la freccia della tua empietà? Non sono queste le armi della tua follia? Non ti sfugge forse che la Chiesa non confessa due ingenerati né due padri? Dimentichi l'economia salvifica del mediatore e, al suo interno, il parto, la culla, la crescita in età, la passione, la croce, la morte? E quando sei rinato [nel battesimo], non hai confessato che il Figlio di Dio è nato da Maria? Se, rimanendo Figlio in tutte queste situazioni, egli dice: *Il Padre è maggiore di me*, pensi che si possa ignorare che questa economia della tua salvezza consiste nello svuotamento della forma di Dio (Fil 2,6-7)? E che il Padre, in quella eternità beata della sua natura incontaminata, è rimasto esente dall'assunzione delle sofferenze umane, senza prende la nostra carne?³⁸

³⁷ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 45 (ed. A. ORAZZO, 146); (CCSL 62 A, 5-25).

³⁸ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 51 (ed. A. ORAZZO, 152); (CCSL 62 A, 5-25).

Questo passo è la “freccia” privilegiata dagli ariani e Ilario cerca di far ragionare gli eretici per mezzo di un linguaggio un po’ retorico, ma allo stesso tempo spingendo le menti a pensare ciò che affermano. Lo fa ricordando soprattutto gli aspetti dell’economia salvifica del Verbo Incarnato che Ilario colloca, all’interno dell’opera intera, nella relazione tra *forma servi* e *forma Dei*. Secondo questo metodo, chi non vede in Cristo l’impostazione corretta sbaglia comunque nel dire che il Padre, rimanendo “incontaminato” da ciò che è umano, è rimasto maggiore del Figlio, il quale si è mescolato con tutte le vicende umane, eccetto il peccato. Ilario cerca di mettere in luce che colui che scese a noi nella *forma servi* è lo stesso che ha la *forma Dei*, senza perdere la sua natura divina, cioè la sua consustanzialità col Padre. Il ragionamento dell’autore va oltre e continua a difendere la sua posizione in questo aspetto:

Il Padre dunque è maggiore del Figlio. E certamente è maggiore, perché dona [al Figlio] di essere tutto ciò che egli stesso è: nel mistero della nascita gli concede di essere immagine della propria natura ingenerata; lo genera nella sua forma a partire da se; dalla forma di servo lo riporta di nuovo nella forma divina; a colui che è nato sempre nella propria gloria come Cristo Dio dona di essere di nuovo nella propria gloria come Dio secondo la carne, Gesù Cristo, una volta che è andato incontro alla morte³⁹.

271

Più avanti, per continuare in questa riflessione, Ilario invita sempre ad affrontare la lettura della Sacra Scrittura con uno sguardo ampio, cioè a non concentrarsi solo su un passo, come fanno gli eretici, ma allargare le vedute per capire il mistero di Dio, più vasto della nostra capacità di comprensione. Ilario, quindi, collega questa affermazione del Signore con lo stato di gloria che gli è stato riservato da sempre dal Padre e che non viene meno con il farsi uomo, cioè assumendo la natura umana. Il Padre è maggiore perché il Padre ha il potere di riprendere in Cristo quello che è umano nella sua forma di servo, innanzandolo a sé nella carne gloriosa del Figlio. Così ci insegna Ilario:

Per rivelare il mistero della nascita e la verità nascosta del corpo assunto, nella continuità del discorso giunge a dire: *Perché il Padre è maggiore di me* (Gv 14,28). E subito, per chiarire la ragione di questa espressione, ha aggiunto il paragone dell’agricoltore, della vite e dei tralci, alludendo così all’assunzione

³⁹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 54 (ed. A. ORAZZO, 156); (CCSL 62 A, 35-40).

della condizione umile del corpo. E ha insegnato che il motivo dell'andare al Padre, la gioia di chi lo ama quando va al Padre, deve provenire dal fatto che il Padre è maggiore di lui. Da lui avrebbe ripreso la gloria, presso di lui e in lui sarebbe stato glorificato, non con un onore nuovo, ma con quello originario; non con un onore estraneo, ma con quello che aveva presso di lui (*Gv* 17,5). Se quindi non deve essere glorificato nel Padre, cioè per essere nella gloria del Padre (*Fil* 2), considerala pure un motivo di inferiorità della sua natura. Se invece nell'essere glorificato da lui si trova il principio originario, riconosci che il Padre è più grande per la capacità originaria di glorificarlo⁴⁰.

Con tutta la chiarezza vediamo che Ilario sa che il Padre è l'origine e che la gloria che spetta al Figlio non è una gloria che deve essere ripresa dopo tutte le vicende dell'economia salvifica, ma che il Figlio è sempre glorificato con il Padre proprio per l'unione di natura, è Dio. E allora se il Padre è più grande lo è rispetto a noi in Cristo, cioè per noi il Figlio si è spogliato, si è fatto uomo, ha assunto la nostra natura affinché in Lui che è sempre nel Padre anche il creato, tutti noi in Lui siamo glorificati, raggiungiamo il Padre. In questo senso possiamo dire che in Cristo ogni battezzato ritrova la sua gloria presso il Padre, perché il fatto cristologico e soteriologico dell'Incarnazione ha lo scopo di farci divenire figli di Dio, figli nel Figlio. La sintesi di Ilario è veramente magistrale alla luce di quanto esposto:

Il Padre è più grande, perché è pregato di restituire la gloria all'uomo assunto. Il Figlio non è più piccolo, perché riprende la gloria presso il Padre. E così si realizza sia il mistero della generazione sia l'economia dell'incarnazione. Difatti, il Padre, perché è Padre e glorifica ora il Figlio dell'uomo, è più grande. Il Padre e il Figlio sono una cosa sola, dal momento che il Figlio, nato al Padre, è glorificato presso il Padre, dopo aver assunto il corpo terrestre⁴¹.

In quarto luogo l'altro passo evangelico usato dagli ariani per far prevalere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre è quello di *Mc* 13,32: «Quanto poi al giorno e all'ora, nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo né il Figlio, ma solo il Padre». Qui si cerca soprattutto di dimostrare che l'intelligenza divina che tutto sa è presente anche nel Figlio, che è Dio. Se prima il giudizio degli ariani verso Cristo era "Cristo non può fare" adesso, in questo brano, loro sostengono che "Cristo non può sapere" ciò che sa il Padre. Ma procediamo con calma con la guida dell'autore:

⁴⁰ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 55 (ed. A. ORAZZO, 157); (*CCSL*, 62 A, 25-40).

⁴¹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 56 (ed. A. ORAZZO, 158); (*CCSL* 62 A, 10-15).

Ma il fatto che il Figlio dice che solo il Padre sa questo, conferma forse che il Figlio non sa, lui che ha detto di non sapere (*Mc* 13,32)? Certo, se non avesse detto che solo il Padre sa questo, sarebbe rimasta aperta alla nostra intelligenza una questione molto pericolosa, perché si sarebbe potuto pensare che egli ne era all'oscuro. Difatti, in lui il non sapere corrisponde all'opportunità salvifica di nascondere il sapere, più che a un non sapere dovuto alla natura. Per questo motivo, anche ora il fatto che solo il Padre sa, si deve credere che egli non l'ignorava. Difatti, come abbiamo esposto prima, il sapere in Dio non è da intendersi come il venire a conoscenza di ciò che prima ignorava, ma come un alludere al momento di manifestarlo. E per il fatto che solo il Padre lo sa, non si intende che il Figlio lo ignora, dal momento che il Figlio dice di non sapere perché anche gli altri non lo sappiano, e se dice che solo il Padre lo sa, è per indicare che neppure lui lo ignora⁴².

La genialità di questa risposta di Ilario scaturisce appunto dal suo privilegiare la distinzione tra natura e persona. In primo luogo, ci insegna che “il Figlio non sa in vista dell'economia salvifica del genere umano”, cioè il suo proiettarsi verso la volontà del Padre fa sì che tutto sia nell'intelligenza del Padre e, dunque, in questo senso solo il Padre sa, e il Figlio si affida alla volontà assieme alla conoscenza che il Padre ha della sua ora. Pensiamo che tutta la riflessione esegetica sull'ora giovannea ricade in questa dimensione per così dire soteriologica. Inoltre, Ilario ci insegna che, per quanto riguarda la natura, dire “non sa” non va a scapito della sua divinità, come pretendono gli ariani. Il nostro autore afferma che “il suo non sapere non si deve alla natura”, ma che se egli dice che solo il Padre sa, allora sa che solo il Padre sa, perché ha un rapporto essenziale con il Padre, e questo ci fa capire che il Figlio non ignora l'ora, insieme al Padre, da Lui è venuto e a Lui deve ritornare. Allora il Figlio anche sa sul versante della natura perché, nel relazionarsi col Padre, dimostra che è Dio e sa cosa debba accadere. Tutto sommato, l'intelligenza del Figlio non viene subordinata al Padre per quanto riguarda la sostanza, ma dipende dal Padre per quanto riguarda l'economia salvifica, che è l'obbedienza al Padre. Ora l'ascolto filiale non si sottointende come ignoranza della sua ora, ma consapevolezza di fare la volontà del Padre, innanzitutto con l'utilizzo dell'intelligenza, proprio nel fatto attuale e attuato di conoscere.

In aggiunta, Ilario che era anche un buon filosofo, poiché era stato educato nella filosofia del suo tempo, si serve delle nozioni di epistemologia. Stabilisce in modo chiaro che il modo di conoscere umano è sempre par-

⁴² ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 71 (ed. A. ORAZZO, 170); (CCSL 62 A, 1-15).

ziale e a modo suo, e con questo sappiamo che il nostro conoscere non è invalido, ma è imperfetto. Dunque, nel Verbo Incarnato far rientrare le categorie epistemologiche che si applicano a noi è veramente una forzatura, perché se in noi c'è sempre un percorso da fare nel processo della conoscenza, nel Figlio di Dio non capita così. È bello come Ilario con una certa logica spiega questo fenomeno distinguendo le nozioni tra come conosce Cristo e come conosciamo noi:

La natura divina non ha bisogno delle componenti indispensabili alla funzione umana del parlare, come il movimento della lingua, la conformazione della bocca, lo sforzo dell'alito, l'emissione dell'aria. Dio è semplice. Dobbiamo comprenderlo col nostro senso religioso, proclamarlo con la nostra devozione, e non cercare di raggiungerlo con la mente, ma adorarlo; una natura limitata e debole non può afferrare il mistero di una natura infinita e potente con una supposizione dell'intelligenza. Dio pertanto non risulta composto di parti diverse, così che in lui la volontà venga dopo lo stupore, o la parola dopo il silenzio, o l'azione dopo l'inattività. Non si può pensare che egli voglia qualcosa solo se è stato mosso a volere; né che dica qualcosa solo se risuonano le parole dopo il silenzio; né che compia qualcosa solo se inizia ad agire. Non è sottoposto alle leggi della natura, lui dal quale ogni natura riceve la legge. Sotto nessun aspetto è condizionato nella sua azione da debolezza o mutamento, lui che supera i limiti di ogni potenza, secondo la parola del Signore: *Padre, tutto è possibile a te (Mc 14,36)*. Dio può più di quanto la mente umana non comprenda⁴³.

Cristo è veramente Dio, è veramente Figlio di Dio. Partendo dalla Sacra Scrittura, Ilario dimostra che anche sul versante della conoscenza, cioè dell'intelligenza, il suo conoscere è perfettissimo. Egli subisce delle successioni e dei limiti come noi, ma, essendo perfettissimo, la sua intelligenza non è subordinata al Padre per quanto riguarda il suo essere, anche se all'interno del piano di salvezza egli obbedisce al volere e al sapere del Padre, e questo dimostra che l'ora del Figlio la sa anche Egli stesso, perché infatti non ignora il Padre e ciò che Lui sa. Ecco che i testi parlano da sé e rispetto al brano mal impiegato dagli ariani, Ilario conclude la sua difesa della divinità di Cristo anche sull'aspetto dell'intelligenza con queste parole:

Il Figlio allora non ignora ciò che non ignora il Padre. E non per il fatto che solo il Padre sa, il Figlio ignora. Rimanendo il Padre e il Figlio nell'unità di natura, l'ignorare da parte del Figlio, *nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2,5)*, equivale al proposito salvifico di tacere, come

⁴³ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 72 (ed. A. ORAZZO, 171); (CCSL 62 A, 5-25).

il Signore stesso ha attestato, quando, agli apostoli che lo interrogavano circa i tempi, ha risposto: *Non appartiene a voi conoscere i tempi, che il Padre nel suo potere ha stabilito* (At 1,7). Non solo non viene rifiutata la conoscenza, ma è arrestata anche la preoccupazione di sapere, perché non appartiene loro di conoscere questi tempi. Essi certamente pongono la domanda circa i tempi ora che la risurrezione è avvenuta, ma ad essi che prima chiedevano era stato risposto che neppure il Figlio sapeva. Né può sembrare che abbiano capito alla lettera che il Figlio ignorava (Mc 13,32), dal momento che essi stessi lo interrogano di nuovo come se sapesse. Invece, intendendo che il mistero dell'ignorare equivale al proposito salvifico di tacere, lo interrogano ora, pensando che dopo la risurrezione sia ormai il tempo di parlare. E il Figlio non dice più che ignora, ma che non appartiene ad essi di sapere, perché lo ha stabilito il Padre nel suo potere. Gli apostoli capiscono quindi che l'ignorare quel giorno da parte del Figlio corrisponde a un proposito salvifico e non a una debolezza. E noi invece diremo che il Figlio ignorava per il semplice motivo che non è Dio.⁴⁴

Conclusione della prima parte dell'articolo

Fin qui abbiamo presentato alcuni degli aspetti della dottrina cristologica che Ilario sviluppa in opposizione agli ariani nel libro IX del *De Trinitate*, mostrando come, servendosi degli stessi passi evangelici usati dagli eretici, egli risponde oggettivando gli errori dottrinali e dischiudendo il vero senso della Sacra Scrittura. Sono stati quattro i passi evangelici dai quali siamo ripartiti insieme al nostro autore (*Gv* 17,3; *Gv* 5,19; *Gv* 14,28; *Mc* 13,32), sempre allo scopo di presentare la cristologia ilariana in merito ai capisaldi essenziali della polemica: 1) la generazione del Figlio; 2) la non subordinazione del Figlio nel senso di inferiorità; 3) il collegamento tra natura e missione, natura e persona divina; 4) volontà e intelligenza nel Verbo Incarnato.

Nella seconda parte arricchiremo questi argomenti con un veloce accenno a due opere di Ilario: *Gli Inni*, per vedere anche l'aspetto di Ilario innico e *i Commenti ai Salmi*. Toccheremo inoltre la soteriologia di Ilario, per concludere con alcune considerazioni di L. F. Ladaria, gran conoscitore di Ilario di Poitiers.

⁴⁴ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 75 (ed. A. ORAZZO, 173-174); (CCSL 62 A, 1-20).