

Celso Júlio da Silva, L.C.



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

Introduzione

In questa seconda parte riprendiamo i testi ilariani nello sforzo teologico-pastorale di salvaguardare la divinità di Cristo con riferimento ad altre opere. La finalità di questa operazione è mostrare che il pensiero di Ilario è una sua convinzione personale che appare in altri testi, come quelli esegetici riguardo ai salmi. Perciò, abbiamo selezionato alcuni passi del suo *Trattato sui Salmi* e un breve riferimento agli inni di paternità ilariana. Lo scopo non è un'analisi esauriente dei testi, che non rientra nella natura di questa presentazione, bensì illustrare come tutto ciò che viene esposto nel *De Trinitate* riecheggia in altre opere dell'autore, poiché in esso si esprime un pensiero maturato nella preghiera, come emerge nel *Trattato sui salmi*.

Prima di approfondire il *Trattato sui Salmi* nella nostra riflessione cristologica, consideriamo gli inni bellissimi composti da Ilario. Abbiamo scelto la prima parte degli inni in cui egli sintetizza la divinità di Cristo nel suo rapporto sostanziale col Padre sotto forma di preghiera, fatta per lodare Dio. Ecco il frammento selezionato:

A te, o Figlio, che prima dei secoli sussisti, da sempre nato, come da sempre è il Padre! Senza di te, infatti, in che modo si potrebbe mai dire che vi sia il Padre, se egli non è Padre?

Ben due volte per noi generato Dio, o Cristo! Tu nasci da un Dio ingenerato, e corporeo e insieme Dio, per il mondo ti generò una vergine madre.

Con fede te il popolo invoca, perché degli inni tu, benevolmente, voglia udire le voci dei cori alterni, che ti stan cantando, o Santo, tutte le età del tuo gregge. Da te fedele implora che a lui tu sia sempre clemente il popol del tuo nome, in te il Dio innascibile adora, poiché l'Uno rimane nell'Altro.

E ben di là di quanto è in grado di capire l'umana mente, dimora il Figlio nel Padre; e a sua volta il Figlio che è stato generato per essere Dio è degno che il Padre sia presso di lui.

Felice chi poté per fede realtà sì grande, credendo fino in fondo, comprendere, cioè, che da un Dio incorporeo sia perfettamente nato il primogenito di Dio. Grande è la realtà di cui parliamo e del Dio vero: che il generante, qualunque cosa racchiuda in sé, tutta la dignità dell'eterna gloria, l'ha trasmessa all'unigenito Dio.

Ha lui solo il diritto di proclamarsi davvero buono, poiché colui che è Dio, al di là di ogni gelosia di sé, volle essere generato in un Altro, trasformando se stesso, come egli è, nella sua viva immagine.

In questo si rivela la vera potenza di Dio: pur avendo egli dato tutto, tuttavia nulla di ciò che donò gli manca, tutto ciò che è suo, pur avendolo dato, egli lo conserva.

Cara progenie di Dio, alla quale è connaturale tutta la gloria del Padre! Niente restò da donare al Figlio una volta nato, ma, tutto ciò che era di Dio, è nato contemporaneamente (in lui).

Luce splendente da luce e Dio vero sussistette da Dio vero, null'altro avendo il Figlio unigenito, che quanto (possiede) l'innascibile Padre.

Mirabile è quest'opera di Dio, che l'eterno incorruttibile Dio, pur essendo senza principio, perché è sempiterna potenza, ciò che è Dio.

Nei beni eterni, nei quali sussiste, da sé benignamente generasse perché fosse Dio; e così, nel Dio unigenito, quanto viene generato è privo di principio.

O beata unità di due! Uno è tutt'uno con l'Altro, eppure in tal modo i due fanno Uno e in ognuno dei due è quanto è nell'Altro.

Padre, a te è obbediente colui che da te è generato e a ogni tuo cenno egli pronto rimane; di certo, conoscere non è arduo cosa intenda eseguire colui presso il quale dimora il Padre.

Quanto grandi sono i beni per cui egli è generato! Infatti, costituito agli inizi di tutto, creando per primo i secoli in un dinamismo eterno fece defluire i tempi. Rese esistente il mondo nella sua condizione corporea, mentre prima nulla era, egli Dio prima di ogni cosa per mezzo del quale tutto è stato fatto.

Sì, la parola scritta è inadeguata, essa con la quale noi salmodiamo te Dio generato, a parlare delle opere tue, e di te nato nella carne, te che eri già Dio.

Te in ogni modo, Signore dei cieli e della celeste gloria, come per mezzo tuo tutto fu creato¹.

¹ ILARIO DI POITIERS, *A Costanzo. Inni*, Città Nuova, Roma 2015, I. Cristo Dio, 79 ss. Si veda anche: A. GIBILARO (a cura di), *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, SPM, Vita e Pensiero, Milano 2023. In questo prezioso inno si badi ad alcuni dati importanti non di meno conto. In primo luogo, la chiarezza dottrinale teologica nel confronto del Figlio di Dio e la sua inserzione nella storia, per cui la creazione viene innestata nella carne del Figlio, che è vero uomo. In secondo luogo, ciò che viene cantato e pregato ha una base scritturistica salda, per cui mettiamo qui i passi principali che sono in qualche modo riecheggiati in questo inno: cf. *Sir* 24,9; *Col* 1,15-20; *Gv* 14,11; *1Cor* 15,28; *Fil* 2,8; *Ef* 1,9; *Prov* 8,22; *Gv* 1,3. Tra l'altro non si tralasci quanto oggettivato in questo studio riguardo al *Liber hymnorum* di Ilario: cf. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, cap. XVI. Le lettere cristiane in Occidente nel IV secolo, 5. Ilario di Poitiers, EDB, Bologna 2010, 449: «Di un *Liber Hymnorum* che sappiamo composto da Ilario sono giunti a noi, largamente incompleti, soltanto tre inni: il loro contenuto abbonda di temi trinitari e soprattutto cristologici, con riferimenti in particolare all'incarnazione; la metrica è quella della lirica classica,

Lo sforzo di Ilario per difendere la divinità del Figlio di Dio prende forma anche negli opuscoli come nel *Liber Hymnorum*. Nel suo sforzo teologico la difesa della divinità è preghiera che aumenta nel credente la fede in Colui che è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo.

È quindi soprattutto con questo primo testo che Ilario scende sul terreno dello scontro tra le innografie e risponde ai componenti degli ariani — e *in primis* certamente a quelli della Θαλεια di Ario stesso. Molto probabilmente questo non era l'unico inno prettamente dottrinale: altri verosimilmente gli succedevano, magari proprio nelle sei carte cadute, costituendo un'iniziale sezione dottrinale. Oppure è possibile al contrario che questo solamente fosse l'inno di argomenti niceni: posto come *incipit* del *Liber* in modo da essere più visibile, cedeva poi subito il passo a tematiche meno polemiche e meno segnate dalle questioni della Chiesa contemporanea. Non si può ovviamente operare una scelta tra le varie opzioni, per mancanza di elementi. Notiamo tuttavia come anche il contenuto sia trattato in modo particolare: il tono è molto elevato e dipinge un grande affresco teologico, con frequenti allusioni agli inni cristologici paolini e alla più alta letteratura pagana — niente di ciò accade con tale incisività negli altri frammenti².

Ilario dal punto di vista innografico è difensore della fede nicena. Secondo Gibilaro, la prima parte dell'opera è ricca di contenuti dottrinali in cui Ilario mostra la verità sulla generazione del Figlio, negando il subordinazionismo ariano e mettendo sulla ribalta l'unità sostanziale tra Padre e Figlio. Prima del tempo il Padre ha riversato da sempre la sua sostanza sul Figlio. Lo studio molto acuto di Gibilaro mostra le forti espressioni cristologiche e trinitarie con le quali Ilario ribadisce la fede nel Figlio di Dio. Citiamo alcune di esse, concretamente tre espressioni antiariane. Per uno studio accurato rimandiamo all'opera critica di Gibilaro.

La prima riguarda la generazione eterna del Logos. *Semper nate/semper pater*.

la forma è involuta, sì che non ci sorprende la maligna osservazione di Girolamo, fatta nel prologo del suo commento ai Galati: *Hilarius in hymnorum carmine Gallos indociles vocat*. L'ambizione poetica di Ilario va spiegata come espressione anch'essa della sua evidente tendenza a esprimersi in forma adeguata all'importanza dei contenuti espressi, cioè elaborata a volte fino all'oscurità, che sappiamo essere la tendenza dominante nel classicismo del suo tempo. Peraltro, anche questi inni, stante il loro argomento, vanno ricondotti all'esperienza della controversia ariana. Sappiamo infatti che già Ario aveva fatto ricorso alla poesia per diffondere la sua dottrina, e così avevano fatto altri in quel contesto polemico».

² A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 114.

Semper nate: il primo emistichio del verso — cui fa eco il secondo — è ossimorico, a dire il misterio per cui il Figlio è generato nell'eternità, senza che esista quindi un tempo in cui non ci sia stato. [...] *Semper-pater*: verso costruito sulla ripetizione nei due emistichi di *semper*, a descrivere l'eternità divina. Nel primo caso, come detto, *semper* si riferisce alla generazione del Figlio, in questo secondo caso invece si riferisce al Padre. [...] Particolare attenzione merita il fatto che Ilario ricorra continuamente ai *nomina* delle persone della Trinità, e in particolare ai termini *pater* e *filius*: per lui il *nomen* non è *flatus vocis*. L'uso di *pater* subisce nella lingua cristiana un processo di specializzazione semantica proprio nel corso del IV sec.: passa dal più generico significato di padre dell'universo e di tutto il creato a quello più specifico di padre di Gesù, personale e genitoriale. Tale specifica si ha segnatamente quando la speculazione teologica giunge ad occuparsi in modo sistematico della relazione tra il Padre e il Figlio³.

La seconda riguarda, assieme alla consustanzialità tra il Padre e il Figlio, la distinzione delle persone.

70

Innascibilem Deum: innascibilis è termine ilariano. È tra gli strumenti linguistici utili a Ilario per una teologia in lingua latina in grado di affrontare e risolvere i problemi degli scontri dottrinali, passati e futuri. [...] Così egli insiste sul distinguo della nascita per discernere le persone del Padre e del Figlio [...] non ritiene sufficiente l'uso del termine *innatus*, che per altro è traduzione più aderente di ἀγέννητος dei teologi greci. Si pongono due ipotesi: o Ilario vuole introdurre parole nuove (Mason 1904, p. 420: *special words*) per attirare l'attenzione e segnalare l'eccezionalità del messaggio, oppure ritiene che questa forma rechi un valore aggiunto, forse nel dire la negazione (suffisso *in-*) di alternative possibili (suffisso *-bilis*) all'eternità di Dio Padre⁴.

La terza si inquadra dentro la nostra redenzione. Il Figlio di Dio nell'economia salvifica s'incarna. Egli è l'immagine del Padre per riprendere nella nostra umanità caduta la somiglianza con Dio. È interessante che, tra tanti dettagli, il *placidus* al n. 50 indichi che il Figlio, incarnandosi *kenoticamente*, non diminuisce nella sua divinità, innalzando invece l'uomo alla condizione di Dio: nella sua carne presa dalla Vergine Maria l'umanità torna al Padre nel *reditus*. In questo senso la genialità ilariana illustra non solo il collegamento tra cristologia e soteriologia, ma anche la bellezza di credere in Gesù Cristo, veramente Figlio di Dio, e non semplicemente una creatura speciale che mai riuscirebbe a salvarci. Gibilaro approfondisce:

³ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 117.

⁴ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 126-127.

«*Vivam imaginem*»: forte espressione collocata nella chiusa della strofa. Chiarissimo riferimento all'*incipit* dell'inno della lettera paolina ai cristiani di Colossi (Col 1,15) dove il Figlio è detto εἰκὼν τοῦ θεοῦ "immagine di Dio"; ancora una volta dunque emergono richiami agli inni cristologici paolini — lo stesso sintagma compare anche nella prosa di 2Cor 4,4, ma il passo della *Lettera ai Colossesi* ha certo una maggiore influenza, proprio perché innico. [...] Quanto al senso teologico di tale affermazione, esso è spiegato direttamente da Ilario, che dedica un passo esegetico proprio a questa precisa espressione paolina (cf. Simonetti 1965; Flammini 2005, p. 230) in *Trin* 2,8: con una serie di espressioni bimembri (ad esempio: *virtutis virtus*; *gloriae gloria*) egli interpreta l'uso del termine *imago* come modo per esprimere l'unità di sostanza del Figlio col Padre, tale per cui il primo è perfetta *imago* del secondo. Certamente non si tratta di una banale μίμησις, di una riproduzione fasulla: l'*imago* dice la completa identità col prototipo. E anzi, nel pensiero dei Padri greci, specialmente dopo Origene, εἰκὼν indica esclusivamente la correlazione Padre-Figlio — tanto il termine assume una connotazione di autenticità — mentre la correlazione Creatore-uomini è definita come ὁμοίωσις. Anche il participio *transformans* non deve dunque far pensare a istanze dottrinali modalistiche, per cui il Figlio sarebbe solo un modo di manifestarsi del Padre: nel ricorrere al termine paolino di *imago* Ilario permane costantemente nel solco del dettato niceno⁵.

Ilario attribuisce al Padre il senso di *placidus* collegato anche al Figlio. Ciò non vuol dire che al Figlio sia stata risparmiata la passione: poiché la finalità dell'Incarnato è la salvezza, egli deve subire la passione e la morte. Però il suo patire e morire non feriscono al punto di svalutare la sua sostanza col Padre. Egli rimane Dio perché il senso della placida salvezza che passa per l'incarnazione è proprio quello di non perdere mai il legame intrinseco ontologico col Padre, affinché a salvarci sia Dio e non una semplice creatura. In tal senso, Ilario negli inni rileva questi misteri belli, profondi e carichi di senso teologico.

Placidus: predicativo del soggetto di *aeternus incorruptibilis Deus*. Sin dalle origini della letteratura cristiana latina è adoperato in riferimento alle realtà divine anche se non in modo sistematico, al pari del *sempiternus*. [...] Nel linguaggio teologico (di Ilario) della generazione del Figlio, poi, *impassibilis* dice il fatto che il Padre non subisca mai alcuna scissione né diminuzione nella generazione: ma qui non si parla dell'integrità eterna del Padre e più coerente è pertanto assegnare a *placidus* un valore differente da quello di *impassibilis*. Più appropriata sarebbe un'accezione attiva, che significhi che il Padre generi serenamente il Figlio, agendo senza alcuna criticità. *Placidus* può certamente avere significato attivo, come testimoniano numerose attestazioni; in particolare Paolino da Nola (*Carm* 6,159) che definisce Gesù *placidus et mitis*. Con Paolino

⁵ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 135.

si può dire che non ad *impassibilis* dunque, ma a *mitis* è da affiancare *placidus*: il vescovo pittavino con questo termine sembra proprio cantare la maestosa placida mitezza del Padre nel suo essere generante⁶.

Se da una parte l'estensione della cristologia di Ilario si rivela negli inni, dall'altra abbiamo accennato in precedenza ad alcuni dei suoi commenti ai salmi, che con una ricca quantità di elementi cristologici e soteriologici danno prova della sua preoccupazione per la difesa della fede e per l'annuncio della verità di Cristo. Riportiamo alcuni brani significativi con qualche commento.

In primo acchito, per Ilario lo svolgimento esegetico dei salmi è centrato su Cristo. Attraverso la preghiera, con i salmi si raggiungono una maggiore conoscenza e amore di Cristo. Affermiamo questo per far comprendere il lavoro esegetico ilariano, dal quale prendiamo delle preziose affermazioni in difesa della divinità di Cristo adottando il metodo *forma Dei/forma serui*:

[Il salmo] racchiude in sé quella legge che dev'essere presente in noi quando confessiamo la fede, in modo tale che sia riconosciuta, tanto la natura dell'uomo come quella di Dio. Venendo in forma di servo si è spogliato della forma di Dio (cf. *Fil* 2,7). Infatti, poteva esistere in forma di uomo e rimanere in forma di Dio, ma non poteva essere sospesa la forma di Dio in modo che ci fosse soltanto la forma di servo. Infatti, è Egli stesso che si distacca dalla forma divina e assume quella umana. Questo distacco della forma di Dio non è la scomparsa della natura celeste, e l'assunzione della forma di servo non è come la nascita di una natura e uno stato originale, perché ciò che viene assunto non è una proprietà interiore, ma una addizione esterna⁷.

Ilario è consapevole che la comprensione del Figlio di Dio deve rendere conto della distinzione tra la forma di servo e la forma di Dio espressa in

⁶ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 142-143.

⁷ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 68, 25 (CCSL 61, 1-10). La traduzione dal latino è stata fatta da noi. Comunque, si badi che nel parlare sulla *adcessio* in maniera "esterna" egli non conosce ancora la dottrina di Calcedonia, perché non c'era stato il concilio. Dunque, va da sé che solo dopo questa *adcessio* verrà compresa nel Verbo come due nature nell'unica ipostasi o nell'unica e medesima persona. Ecco il testo latino: «Tenet autem in se eum confessionis modum, quem in nobis esse oportet fidei, ut in eo tam natura hominis quam natura Dei cognita sit. In forma enim serui ueniens euacuauit se ex Dei forma. Nam in forma hominis existere manens in Dei forma qui potuit, aboleri autem Dei forma, ut tantum serui esset forma, non potuit. Ipse enim est et se ex forma Dei inaniens et formam hominis adsumens, quia neque euacuatio illa ex Dei forma naturae caelestis interitus est neque formae seruilis adsumptio tamén genuinae originis condicionisque natura est, cum id quod adsumptum est non proprietas interior sit, sed exterior adcessio».

*Filippesi*⁸. Quello che appare fundamentalmente è che il rinvenire queste realtà nella Sacra Scrittura ci porta a confessare la fede affinché sia riconosciuta da tutti. Perciò, il lavoro esegetico che Ilario rivolge ai salmi è cristologico e soteriologico, indirizzato a salvaguardare la fede del popolo di Dio nel vero Cristo che è Dio, e non nei pettegolezzi degli ariani. Già dagli inizi della sua esegesi sui salmi troviamo affermazioni cristologiche salde in difesa di Cristo che ribadiscono ciò che abbiamo già mostrato nel *De Trinitate*. Riportiamo alcuni passi:

L'Unigenito Figlio di Dio, come Verbo di Dio è Dio Verbo. Non esiste con il tempo, ma prima del tempo; non esiste in un determinato tempo, ma prima di tutti i tempi. Infatti, egli c'era quando i tempi sono stati fatti; perché Egli li creò. Perciò, era da sempre, perché non è limitato dal tempo, e non è soggetto ad un limite. Invece, nato dall'eternità infinita, egli può essere l'origine di tutte le cose che ci sono e che possiamo dire che ci sono, egli sussiste da se stesso da sempre⁹.

73

⁸ Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 33 (CCSL 61, 5-25). Per dimostrare questo, cioè la fedeltà di Ilario al testo paolino cristologico/soteriologico vediamo come la cristologia di Ilario si svolge dalla Sacra Scrittura nella dinamica *forma Deiforma serui*. «Cuius rei sacramentum omne beatus apostolus Paulus, quippe cuius ore Christus de se est locutus, exposuit dicens: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam existimavit se esse aequallem Deo, sed se exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus illum exaltauit et donauit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omnes genua flectantur caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria Dei Patris. In forma itaque dei manens formam serui accepit, scilicet ex Deo homo natus et post mortem crucis in nomen, quod super omne nomen est, exaltatur; in Deum namque, qui nullum ultra Deum nomen est, prouehitur eique hoc petenti, id est ut esset quod fuerat ante, donatur. Formam enim serui in forma Dei manens sumpserat. Accepit deinde possessionem finium terrae, id est, ut in nomine Iesu omnes genua flectantur caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris, non terra solum, sed superna etiam infernaque donantur et ea quibus terra concluditur. Et in gloria Dei Patris hodie genitus nascitur, id est in manentem antea Dei formam per praemium mortis formae seruili adsumptio honestatur; fitque sub tempore noua nec tamen inusitata natiuitas, cum ad resumendam gloriam Dei Patris, qui ex forma dei forma serui era repertus, primogenitus ex mortuis nasceretur».

⁹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 23 (CCSL 61, 20-25). La traduzione dal latino è nostra e riportiamo il testo latino: «Unigenitus uero Filius Dei, ut Dei uerbum, ita est Deus uerbum; non cum temporibus est, sed ante tempora; non in aliquo, sed ante omnia est. Erat enim, cum tempora facta sunt, quippe qui ea fecerit. Erat ergo semper. Non enim est definitus in tempore, non subiectus in numerum; sed per quem est eorum omnium, quae et sunt et esse dici possunt, origo, ipse elle infinitae aeternitatis suae ortu, ut ab aeterno genitus, esse persistit». Per altri riferimenti si veda anche HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.*, *In. Ps.* LI, 16 (CCSL 61, 15-20). Ecco il testo latino in cui Ilario difende la preesistenza del Verbo di Dio, cioè la sua generazione eterna e il fatto che il suo nascere da una donna vergine ha portato la salvezza al genere umano in tutta

Notiamo in questo brano esegetico che Ilario ribadisce la generazione eterna del Figlio presso il Padre, ma non dimentica che, nell'assumere la forma di servo, Cristo fu veramente uomo e con la sua *kenosi* ci ha riportato alla somiglianza con il Padre per la grazia della redenzione. Dunque, l'incarnazione del Verbo Eterno nel grembo di Maria con la concretezza dei gesti e delle parole del Salvatore ha manifestato la sua divinità nell'umanità e questo aspetto non viene scordato dal vescovo pittavino:

Avendo la stessa Divinità e la stessa natura, egli ha lo stesso potere, in modo tale da darci l'esempio più chiaro dell'umiltà umana, per la quale ha pregato e sofferto tutto ciò che è proprio degli uomini. Partecipando anche nella nostra comune debolezza ha chiesto al Padre di salvarlo, perché ci rendessimo conto che egli si era incarnato e aveva preso i nostri doveri appartenenti alla nostra debolezza. Per questo ebbe fame (cf. *Mt* 4,2), ebbe sete (cf. *Mt* 25,35), si addormentò (cf. *Gv* 19,28), si stancò (cf. *Mt* 8,24), scappò dall'assemblea degli empi (cf. *Gv* 4,6), patì la tristezza (cf. *Mt* 26,38), pianse (cf. *Gv* 11,35), patì e morì. Tutto ciò affinché possiamo capire che si sottomise a tutto, non per natura, ma per l'assunzione dell'umanità, una volta compiuto tutto questo, risuscitò. Perciò, tutte le lamentele da parte sua nei salmi procedono dai sentimenti propri della nostra natura. Non ci sorprende infatti che noi capiamo così le parole dei salmi, poiché il Signore in persona ha affermato che i misteri della Passione erano scritti nei salmi, come conferma la fede evangelica (cf. *Lc* 24,27)¹⁰.

In questa concretezza del Verbo Incarnato non riscontriamo nessuna inferiorità del Figlio rispetto al Padre in merito alla sostanza. Si fece uomo

la sua complessità. «At uero qui incredulus nati in corpore Dei fuerit, uel si et credens maneat, fructibus tamen fidei suae careat, eradicabitur aut ob infidelitatem aut ob inutilitatem fructuum negatorum. Natus enim ex uirgine Dei Filius, non tum primum Dei Filius cum filius hominis, sed in Filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset Dei Filius, naturam in se uniuersae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem reuellitur».

¹⁰ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 53, 7 (CCSL 61, 5-20). La traduzione dal latino è nostra. Ecco il testo latino: «Nigenuis Dei Filius, Dei Verbum et Deus Verbum, cum utique omnia quae Pater posset omnia ea et ipse posse, sicuti ait: Quaecumque enim Pater facit, eadem et Filius facit similiter, et in indiscreto deitatis naturaeque nomine indiscreta quoque esset et uirtus, ut absolutissimum nobis humanae humilitatis esset exemplum, omnia quae hominum sunt et orauit et passus est. Et ex communi nostra infirmitas salutem sibi est deprecatus a Patre, ut natiuitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostrae inisse intellegeretur officiis. Hinc illud est quod esuriunt, sitiunt, dormiunt, lassatus fuit, impiorum coetus fugit, maestus fuit et fleuit et passus et mortuus est. Et ut his omnibus non natura, sed ex adsumptione subiectus esse posset intellegi, perfunctus his omnibus resurrexit. Omnis ergo eius in psalmis ex naturae nostrae adfectu querela est. Nec mirum si ita nos intellegimus dicta psalmorum, cum ipse Dominus secundum euangelicam fidem passionis suae sacramenta scripta esse fuerit testatus in psalmis».

rimanendo pienamente Dio, poiché lo scopo dell'incarnazione, oltre all'amore di Dio per il mondo finché esso non perirà, è la redenzione. Infatti, questa è la missione del Figlio, cioè redimere il mondo e l'uomo. Quindi, collegato a questa idea di un unico soggetto che compie la redenzione l'autore ci insegna:

Colui che è Figlio dell'uomo, questi è anche Figlio di Dio. La natura della sua nobiltà di origine non si ridusse per aver assunto l'essere Figlio dell'Uomo, perché essere Figlio dell'Uomo non impedisce essere Figlio di Dio. Infatti, non c'è senso la venuta della nostra umanità (*in cielo*) con lo smarrimento della Divinità, neppure il potere si smarrisce attraverso la partecipazione nella debolezza, accade, però, il contrario: la nostra debolezza non è onorata con la partecipazione al suo potere. Bisogna dunque contemplarlo come il Figlio dell'Uomo che siede alla destra del Padre, giungendo alle nubi del cielo, perché si compia quella profezia che dice: «Siedi alla mia destra finché metta sotto i miei piedi i tuoi nemici» (*Sal* 109,1)¹¹.

Se la divinità non viene smarrita con l'Incarnazione è perché nell'assumere la debolezza della nostra umanità il Verbo compie il piano di redenzione. Il suo annientarsi è il cardine della salvezza, rendendo possibile che l'umanità caduta si alzi al Padre. Questa verità è costante nel pensiero ilariano, soprattutto nei *Commenti ai Salmi*¹². A ciò si aggiunge la libertà del Figlio di Dio di subire le sofferenze umane per redimerci. Ilario svolge l'esegesi del salmo 52/53 parlando delle ossa, facendo riferimento ad alcuni passi scritturistici, tra cui quello di Gesù sulla croce (a cui non fu spezzato nemmeno un osso) e la visione di Ezechiele; menziona inoltre la creazio-

¹¹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 25 (CCSL 61, 10-20). La traduzione dal latino è nostra. Ecco il testo: «Qui filius hominis est, idem et Filius Dei est: natura generositatis in filii hominis adsumptione non deperit. Nam non idcirco non Dei Filius, quia et hominis filius est. Non enim cum diuinitatis decessione fit humilitatis adcessio nec per consortium infirmitatis contumeliam uirtus excepit, quippe cum infirmitatis honore sit donata uirtutis. Nam hominis filius a dextris Dei adsidet ueniens cum nubibus caeli contuendus, quo dicto prophetia consummatur illa quae dixit: Dicit Dominus meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scamillum pedum tuorum». Si prenda in considerazione anche questo bel testo di Ilario che riportiamo per rafforzare l'argomento; cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 65 (CCSL 61, 1-25).

¹² HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 53, 8 (CCSL 61, 10-15). Ecco il testo latino: «Non enim alius Filius Dei quam qui filius hominis; et filius hominis non ex parte, sed natus, forma enim se Dei ex eo quod erat ad id quod non erat, id est ut nasci posset in animam suam corpusque, euacuante; et idcirco et Filius Dei et filius hominis, idcirco et Deus et homo, id est Dei Filius habitu humanae originis natus est, usque ad naturam scilicet hominis nascendi, qui totus ex anima et carne formabilis est, Dei se humiliante substantia».

ne dell'uomo, in cui Adamo esclama che Eva proviene dalle sue ossa. In questo modo, Ilario dimostra che gli uomini non hanno potuto cancellare la Divinità del Figlio nella passione e neanche far crollare il mistero delle ossa, poiché non conveniva che fossero spezzate per compiere le Scritture. Questo era un segno che Egli era veramente Figlio di Dio. Ecco il testo in dettaglio:

Il corpo del Signore, anche ferito e trafitto, non è stato rotto — non un solo osso (cf. *Gv* 19,36; *Nm* 9,12), dice la Scrittura — perché, anche se gli ingiusti avessero avuto il diritto di farlo, di farlo patire nella carne, non è stato loro concesso di infliggere alcuna sofferenza alla natura eterna e impassibile della sua Divinità (cf. ILARIO, *Trin.* X, 23 e anche *Tr. Ps.* 53, 14). Ricordiamo anche che le ossa designano la speranza integra e indistruttibile dell'eternità, dove si dice: «Dio protegge tutte le ossa dei giusti; nessuna di esse verrà rotta» (*Sal* 33,21) perché il mistero della Risurrezione è stato rivelato ad Ezechiele per mezzo della visione delle ossa secche¹³.

Il Signore ha veramente assunto la nostra umanità per riportarci al Padre. Ma è anche vero che Egli e il Padre sono una sola cosa, come ribadisce il testo giovanneo. La redenzione solo accade per il fatto che il Figlio di Dio, diventando Figlio dell'uomo, cioè incarnandosi, ci salva dal peccato e dalla morte, pur rimanendo Egli sempre Dio nella stessa sostanza del Padre. In altre parole, ci può salvare perché è Dio: se non lo fosse, quale uomo potrebbe salvarci? Adesso consideriamo il libro X in cui Ilario ci offre alcuni spunti soteriologici utili a capire in che modo è conveniente che il Verbo Incarnato sia Dio, cioè della natura stessa del Padre, per compiere l'opera della nostra salvezza.

L'intrinseco collegamento cristologia-soteriologia nel libro X:

Innanzitutto definiamo cos'è la soteriologia collegata alla cristologia. La soteriologia è lo studio nella fede di quanto il Signore Gesù Cristo, Verbo Incarnato, ha realizzato per la nostra redenzione. Ciò vuol dire la sua eco-

¹³ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 52, 16 (*CCSL* 61, 124-125). Traduzione nostra. Ecco il testo latino: «Quod in Domini uulnerato licet corpore confixoque non frangitur, os, inquit, eius non conteretur, quia, cum fuerit iniquis ius passionis in carnem, in aeternam tamen diuinitatis et impassibilem naturam nihil licuit passioni. Integram autem et incorruptam spem aeternitatis significari in ossibus etiam illic meminimus, ubi dicitur: Custodit Deus omnia ossa iustorum, unum ex his non conteretur, quia secundum demonstratam Ezechieli resurrectionem sacramentum eius sub ossium significatione sit reuelatum».

nomia salvifica nella veste di redentore, per cui parliamo della sua incarnazione, passione, morte, risurrezione e ascensione in cielo. Egli è il redentore dell'uomo e del mondo. Ogni sua operazione come Dio e come Uomo *ad extra* si intende in senso soteriologico. Quindi, vediamo alcuni aspetti riportati da Ilario nel libro X che servono alla riflessione soteriologica in unione con la cristologia, indirizzata a difendere la divinità di Cristo.

In primo acchito si badi che anche qui Ilario adotta il metodo *forma Dei/ forma servi*¹⁴ per farci capire in che modo l'incarnazione è l'avvicinarsi di Dio all'uomo, affinché quest'uomo, allontanatosi in Adamo dal Paradiso, ritorni attraverso il mistero della carne sofferente e gloriosa del Figlio di Dio alla gloria e alla gioia del Padre. Il primo testo che presentiamo mostra con chiarezza queste verità della fede e fa prevalere che Cristo non diminuisce nella sua natura divina, prendendo per sé la carne, ma, come sottolinea Ilario, egli realizza questa operazione per «promuovere l'uomo al livello di Dio».

E annunciando dell'unigenito una tale generazione priva di tempo, ineffabile e superiore a ogni modo di vedere dell'intelligenza umana, insegniamo anche il mistero di un Dio che è nato come uomo nel parto della Vergine. Mostriamo che, quando ha preso la forma di servo svuotandosi della forma di Dio (*Fil* 2,7) secondo l'economia della carne assunta, la fragilità del modo umano di essere non ha indebolito la natura divina; invece, rimanendo salvo il potere della divinità nell'uomo, è stata acquisita per l'umanità la potenza di Dio. Difatti, quando Dio è nato come uomo, non è nato per non continuare ad essere Dio, ma perché, rimanendo come Dio, l'uomo nascesse come Dio. Difatti, il suo nome è anche *Emmanuel*, che significa Dio con noi (*Mt* 1,23), e così non si verificava una riduzione di Dio alla misura dell'uomo, ma la promozione dell'uomo al livello di Dio. E quando chiede di essere glorificato, questo non serve certo alla natura divina, ma è a vantaggio della condizione di umiltà assunta; domanda infatti quella gloria che aveva presso Dio prima della creazione del mondo (cf. *Gv* 17,5)¹⁵.

Tramite questa bella impostazione emerge la dottrina ilariana, molto prima dei Cappadoci, per cui ciò che non si assume non si salva o, nel miglior greco, non si guarisce. Però, quello che s'intende sottolineare in base ai testi è che se da un lato il Verbo di Dio assunse la natura umana per redimerla, dall'altro Ilario è pioniere nel sostenere, forse prevedendo in

¹⁴ Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 22 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 180-181); HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trin.*, X, 22 (CCSL 62 A, 1-40).

¹⁵ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 7 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 180-181); (CCSL 62 A, 1-15).

anticipo l'errore dottrinale di Apollinare, che il Signore Gesù, spogliandosi della sua forma di Dio, prende tutta la forma di servo, e, quindi, prende un'anima razionale. Capisce che quello che dev'essere redento dev'essere compreso nella Persona Divina del Figlio Incarnato.

Spogliandosi infatti della forma di Dio e ricevendo la forma di servo (*Fil* 2,7), nascendo da Figlio di Dio anche come Figlio dell'uomo, senza venir meno a se stesso e al proprio potere, Dio Verbo ha portato a perfezione l'uomo vivente. In che modo il Figlio di Dio sarebbe potuto nascere come Figlio dell'uomo, o rimanendo nella forma di Dio avrebbe potuto prendere la forma di servo — il Verbo di Dio è capace di assumere di sua iniziativa anche la carne dalla Vergine e dare un'anima alla carne —, se l'uomo Gesù Cristo non fosse nato in modo perfetto, per redimere la nostra anima e il nostro corpo, e non avesse assunto il corpo in maniera tale che, concepito dalla Vergine, gli potesse conferire la forma di servo?¹⁶

Così la dinamica trinitaria e cristologica verso una coerente soteriologia consiste nel fatto che è il Padre a generare il Figlio da sempre, senza mai perdere qualcosa di sé. Dando tutto al Figlio, il Padre è il generare stesso e questa è la sua *kenosi*: dire il Figlio per la salvezza della sua creazione. Il Figlio è essere generato da sempre e ascoltare nell'obbedienza il Padre, per cui la *kenosi* del Figlio è assumere la nostra umanità e, quindi, la missione del Figlio è di essere inviato per redimere e riportare al Padre tutta la creazione attraverso l'economia salvifica. Lo Spirito fa pure la sua *kenosi*: non parla mai di sé, ma manifesta l'amore tra il Padre e il Figlio che sorvola quest'aria divina e diventa l'amare senza mai smettere.

Ilario in questa dinamica capisce che nella redenzione, oltre tutte le cause estrinseche, storiche che ci sono tramandate dai vangeli, c'è soprattutto l'amore di Dio per l'uomo, la causa fondante del dare la vita liberamente, senza costrizione. Colui che è il Signore della vita non ebbe paura della morte come Figlio di Dio. Il fatto che egli chiedesse l'allontanamento del calice, cioè della morte, non manifestava debolezza o conflitti tra la sua volontà umana e la sua volontà divina, ma perfetta condizione delle proprietà nell'unico soggetto che rendeva armoniche ambedue le nature nell'unica ipostasi, indirizzandole al Padre¹⁷. Quindi, il mistero salvifico nell'unico e

¹⁶ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 15 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 186); (CCSL 62 A, 1-15).

¹⁷ Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 38 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 203); (CCSL 62 A, 1-10). Riportiamo il testo: «Il motivo per cui ha chiesto nella preghiera che, se possibile, passasse da lui il calice, è, che, se nulla è impossibile a Dio

medesimo soggetto dimostra questa divinità del Figlio, del tutto potente, al punto di far sì che la morte che colpisce la carne del Verbo di Dio, venga sconfitta per sempre. Ci insegna così il vescovo di Poitiers:

Ma il Dio unigenito, avendo il potere di dare la vita per poi riprenderla (cf. *Gv* 10,18), dopo aver bevuto l'aceto, ha dichiarato di aver portato a compimento tutta l'opera dell'umana sofferenza per realizzare in sé il mistero della morte e, reclinato il capo, ha reso lo Spirito (cf. *Gv* 19,30). È lasciato forse alla natura umana il diritto di esalare da se stessa lo spirito e riposare nella morte, mentre l'anima scossa si ritira quando il corpo non è ancora dissolto, oppure lo spirito esce fuori e vola, come se fosse stato violato nella propria dimora, quando le membra sono state spezzate, perforate o sbattute? In questo caso, ricada pure sul Signore della vita il timore della morte, quando è morto per aver emesso lo Spirito e per morire non si è servito del potere della sua libertà! Se invece è morto di sua volontà e ha reso lo Spirito da se stesso, non c'è il terrore della morte lì dove c'è il potere di morire¹⁸.

A questo punto è interessante prendere in considerazione un'obiezione che Ilario riscontra da parte degli ariani. Prestiamo attenzione a ciò che gli ariani affermano in tono di accusa tendenzialmente soteriologico, senza sfuggire dallo sciocco sforzo di staccare dall'unico soggetto il rapporto anima e corpo e, quindi, di far crollare non solo la divinità, ma di distruggere le conseguenze per la redenzione che derivano dall'incarnazione.

Nondimeno molti, per confermare con scaltrezza la loro eresia, sono soliti ingannare gli orecchi degli incolti in questi termini: il corpo e l'anima di Adamo si trovarono ad essere nel peccato, e per questo motivo, prendendo il Signore anche la carne e l'anima di Adamo dalla Vergine, questa non concepì dallo Spirito Santo l'uomo tutt'intero¹⁹.

Per rispondere a questa obiezione Ilario utilizza una bellissima similitudine mostrando che la Vergine concepì Dio dallo Spirito Santo e che Gesù Cristo veramente assunse l'umanità completa di Adamo. Il mistero sicuramente è grande e per questo, come fecero i Padri, il linguaggio umano,

— come egli stesso dice: Padre, tutto è possibile a te (*Mc* 14,36) —, per l'uomo tuttavia è impossibile non essere vinto dalla paura della sofferenza, e la fede non può rendersi nota che attraverso la prova. E così, come uomo vuole che passi il calice a vantaggio degli uomini, mentre la sua volontà, come quella di Dio da Dio, si unisce a quanto è compiuto dalla volontà del Padre».

¹⁸ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 11 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 183-184); (CCSL 62 A, 1-15).

¹⁹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 20 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 189); (CCSL 62 A, 1).

anche se limitato, usa analogie o similitudini, prendendo da ciò che è più comprensibile a noi, per parlare di misteri superiori. La similitudine per spiegare questo è quella della freccia. Così si difende Ilario davanti all'obiezione degli eretici:

Perciò l'uomo Gesù Cristo, il Dio unigenito, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio grazie alla carne e al Verbo, ha assunto l'uomo secondo la somiglianza della nostra umanità, senza venir meno al suo essere Dio. In tal caso, anche se si abbattono su di lui dei colpi, gli si infligge una ferita, gli si legano le giunture, lo si innalza sospendendolo alla croce, tutto questo gli procura certo l'impatto della sofferenza, ma non provoca la percezione dolorosa di essa. Come una qualsiasi freccia che attraversi l'acqua o trapassi il fuoco o ferisca l'aria, produce certo tutti i motivi di sofferenza propri della sua natura, ossia il penetrare, l'attraversare, il ferire; ma tali motivi di sofferenza, una volta inflitti, non mantengono gli effetti della loro natura, perché non è secondo natura che l'acqua sia attraversata, che il fuoco sia trapassato, che l'aria sia ferita, anche se appartiene alla natura della freccia il ferire, l'attraversare, il penetrare²⁰.

Accettare la morte con questa libertà ammirabile è cosa propria di colui che sa che non finirà con la morte, ma la può sconfiggere per sempre. Perciò, quello che fa sì che capiamo la divinità del Signore è che non ha paura della sofferenza e della morte, anche se i segni visibili trasmessi dalla Sacra Scrittura, dei quali il nostro Salvatore fece esperienza nella sua carne, manifestano che egli non è stato costretto da queste cose, poiché in lui non c'è la debolezza, cioè non viene meno la sua consustanzialità con il Padre. Attraversando le debolezze proprie della nostra natura ebbe opportunità di manifestare la sua potenza. Ora, la nostra speranza solo può venire da un Dio che muoia per l'uomo, non da un uomo che muoia per un altro. La consegna libera e amorevole del Redentore al mistero della morte è segno di speranza non per lui che sa che risorgerà, ma per noi, che in Lui siamo certi che non tutto finisce con la morte. L'eretico, quando sguazza nel *nexus mysteriorum*, negando la divinità di Cristo, colpisce il mistero salvifico, stabilendo per lui la totale mancanza di speranza in maniera esistenziale. Perciò, credere nel Figlio di Dio che è anche Figlio dell'uomo, per il Pittavino è credere che l'uomo, nel senso antropologico, ha una speranza in Cristo.

Tu quale speranza perseguirai, se neghi che Cristo è Dio, e in più gli attribuisce il timore della passione? Forse ebbe timore, lui che uscì incontro a quelli che,

²⁰ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 23 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 191-192); (CCSL 62 A, 1-10).

armati, venivano a prenderlo? E forse ci fu debolezza nel suo corpo, di fronte al quale caddero stesi a terra i soldati che lo ricercavano, e indietreggiarono rovesciandosi sul dorso, perché non sopportarono la maestà di lui che si offriva per essere legato? [...] Ma può darsi che abbia temuto il dolore delle ferite! Quale orrore, chiedo, poté avere di un chiodo che penetra nella carne, lui che, solo toccando, rimise al suo posto la carne di un orecchio staccato? Spiegaci, tu che proclami la debolezza del Signore, questo intervento della sua carne spossata proprio nel tempo della passione²¹.

Ilario dal punto di vista della soteriologia, si aggrappa alla fede della Chiesa che è quella di fedeltà all'unico e medesimo Signore Gesù Cristo che si è incarnato e ci ha salvato. Tutti gli errori e tutte le pretese di esaurire il mistero dell'unità nella diversità delle persone divine hanno spinto la riflessione, carica a volte di un certo razionalismo più che di una fede piantata sulla verità della Parola di Dio²², ad una scissione dell'unica fede, anzi, ad una scissione dell'unico soggetto incarnato, Vero Dio e Vero Uomo che ci ha salvato. Ilario lo capisce e lo insegna nel libro X con queste parole chiare che, al nostro avviso, sono importanti e non devono essere tralasciate:

Ma la fede della Chiesa, tra queste opinioni empie e infondate, istruita dagli insegnamenti degli apostoli, riconosce in Cristo la nascita e non ammette un inizio di esistenza. Sa di un'economia salvifica, ma nega ogni divisione. Non

²¹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 27 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 197); (CCSL 62 A, 1-10). Anche in questa persistenza nel voler negare la divinità del Signore Gesù Cristo in modo pieno con il Padre gli eretici pongono delle obiezioni assai assurde. Ilario non si lascia ingannare e domanda come mai, se i tre giovani della fornace ardente dell'AT non ebbero paura della sofferenza e della morte, loro che avevano tutte le proprietà riguardanti l'umanità, il Signore che è Dio dovesse temere la morte e le sofferenze a tal punto da rinnegare la salvezza del genere umano? Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 45, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 209-210); (CCSL 62 A, 1-30).

²² È suggestivo che Ilario per difendere la fede in Cristo, vero Dio e vero Uomo, esorti alla semplicità, più che alla complessità del mistero. Per questo possiamo dire che la verità è sintetica, perché in fondo è semplice: è lo stesso Dio, che nella sua semplicità rivela le cose profonde ai piccoli, come ci insegna Egli stesso nel vangelo. Per dare prova di ciò si veda questo brano molto suggestivo di Ilario che sembra essere il criterio che guida il suo lavoro dogmatico. Dal seguente testo sottolineiamo che: «la fede sta nella semplicità, la giustizia nella fede, la pietà autentica nella confessione di fede». ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 70, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 231); (CCSL 62 A, 10-20). «E poi, quale errore della vanità umana è sollevare dispute sulla sua risurrezione, se per avere la vita basta credere che Dio lo ha risuscitato! Perciò la fede sta nella semplicità, la giustizia nella fede, la pietà autentica nella confessione di fede. Dio non ci chiama alla vita beata attraverso questioni difficili, e non ci assilla con molteplici discorsi di ornata eloquenza. La via per l'eternità è per noi chiara e facile, credere cioè che Gesù è stato risuscitato dai morti da Dio, e confessare che egli è Signore».

tollera che, in Gesù Cristo, Gesù non sia lo stesso che Cristo. Non separa il Figlio dell'uomo dal Figlio di Dio, per evitare che il Figlio di Dio non sia considerato anche Figlio dell'uomo. Non riduce il Figlio di Dio a Figlio dell'uomo. La fede non scinde in tre parti il Cristo, la cui tunica, tessuta dall'alto in basso, non è stata lacerata (*Gv* 19,23-24); non separa in Gesù Cristo, il Verbo, l'anima e il corpo, e neppure degrada Dio Verbo ad anima e corpo. Per essa il Verbo è totalmente Dio, per essa è totalmente l'uomo Cristo; e mantiene questa unità nel mistero che professa, credendo che Cristo non è altro che Gesù, e annunciando che Gesù non è altro che Cristo²³.

C'è un brano importantissimo in questo libro in cui l'autore prende sul serio l'argomento della carne assunta, toccando il nocciolo della questione soteriologica. Secondo gli eretici la difficoltà sta nel fatto che questo Dio rimanga Dio pur assumendo la carne umana, debole e macchiata. Per questo al punto 54, secondo la versione della *Città Nuova* e del *Corpus Christianorum*, Ilario dimostra non solo di conoscere la problematica impostata dagli eretici, ma di saperla confutare con la verità della fede. *Unus idemque* è la base salda di Ilario per parlare del Signore Gesù Cristo che, consustanziale al Padre, assunse la natura umana per la redenzione dell'uomo.

Uno e identico è il Signore Gesù Cristo, *Verbo fatto carne* (*Gv* 1,14), lui che si fa conoscere attraverso tutto questo. È uomo, lui che dice di essere abbandonato fino alla morte; ma mentre è uomo, regna come Dio nel paradiso. Inoltre, regnando nel paradiso, affida lo spirito al Padre come Figlio di Dio; ma come Figlio dell'uomo consegna per la morte lo spirito affidandolo al Padre. Perché ora facciamo oltraggio al mistero? Nel fatto che si lamenta di essere stato abbandonato alla morte, scopri che è uomo; nel fatto che morendo dichiara di regnare nel paradiso, scopri che è Dio²⁴.

²³ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 52, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 215-216); (CCSL 62 A, 1-10).

²⁴ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 62, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 223-224); (CCSL 62 A, 1-20). Per lo stesso argomento, rafforzando l'idea esposta si veda anche ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 65, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 226); (CCSL 62 A, 1-40). Ecco la riflessione approfondita dell'autore: «C'è qualche dubbio che l'uomo Gesù Cristo, risorgendo dai morti e ascendendo al di sopra di tutti i cieli, si trovi alla destra di Dio? Si dirà che discese agli inferi quel corpo che giacque nel sepolcro? Ma se colui che discese è lo stesso che anche ascese, e non si crede che il corpo sia disceso agli inferi e neppure si dubita che risorgendo dai morti il corpo è salito al cielo, quale altra fede rimane se non quella che si ripone nel mistero nascosto (*1Cor* 2,7-8), sconosciuto al mondo e ai principi di questo mondo? E se uno e identico è colui che discese e colui che ascese, per noi sarà uno anche Gesù Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, Dio Verbo e uomo carne, lui che ha patito, è morto, è stato sepolto, è risorto, è stato accolto in cielo e siede alla destra di Dio. Egli possiede in sé, come soggetto unico e identico — in virtù del disegno salvifico e della sua natura, costituito nella forma di Dio e nella forma di servo —, di essere uomo senza alcuna separazione al suo interno e di essere Dio senza alcuna divisione».

Lo zelo pastorale di Ilario manifesta la fede in Cristo e in ogni azione compiuta dal Verbo di Dio per la nostra salvezza con un linguaggio forte e deciso. Infatti, nel *De Trinitate* spesso troviamo un Ilario che rimprovera duramente gli eretici, che fa delle domande indirizzandosi a loro, per far sì che capiscano che sono nell'errore e che, in questo senso, «propter nos et propter nostram salutem» — «audemus dicere hic» — Dio si è fatto carne e Uno della Trinità ha patito per noi. Quindi, è assurdo negare l'evidenza di un amore così grande *propter nos*. Per Ilario la comprensione di Cristo come salvatore passa per l'accoglienza della fede, che implica riconoscere che ogni piccola azione fatta dal Verbo Eterno Incarnato è motivo in più per la salvezza dell'intera umanità. Il vescovo di Poitiers si esprime così:

Via perciò ogni incredulità eretica, incapace di accogliere il mistero divino! Essa ignora che Cristo non ha pianto per se stesso, ma per noi, così da proclamare di aver assunto realmente l'umanità anche per aver fatto suoi i sentimenti che gli uomini, comunemente provano. Essa ignora che Cristo non muore per sé, ma per la nostra vita, così che per la morte di Dio immortale sia rinnovata la vita di noi mortali. Essa non intende il lamento di lui che è abbandonato e la confidenza di lui che regna; un Dio che regna e un Dio che si lamenta nel morire inculca alla nostra intelligenza che egli è morto come uomo e regna come Dio. Difatti, chi muore non è altro da chi regna, chi consegna lo Spirito non è altro da chi spira, chi è sepolto non è altro da chi risorge, ed è uno solo colui che discende e colui che ascende²⁵.

Alla fine, l'ultimo sguardo si rivolge a Cristo crocifisso, in questa seconda parte in cui abbiamo presentato il punto soteriologico, mostrando la sua cristologia/soteriologia salda nella fede di quanto professato e confessato da Nicea e da ciò che leggiamo nella Scrittura nel confronto con gli ariani. Nel Crocifisso con la sapienza del cuore che crede, ma che non rinuncia alla ragionevolezza di quanto professa. Ilario interpella gli eretici affinché possano accorgersi della grandezza di Cristo nella sua unità consustanziale con il Padre. Nella croce, latente la sua umanità debole e ferita, nascose il mistero della salvezza, cioè la sua divinità tutt'intera, quella che nell'unico e medesimo soggetto ha redento il mondo.

²⁵ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 63, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 224); (CCSL 62 A, 1-10).

Cristo prega per i persecutori, perché non sanno che fanno (cf. *Lc* 23,34). Cristo dalla croce, promette il paradiso (*Lc* 23,43), perché regna come Dio. Cristo, bevendo l'aceto sulla croce, si rallegra che tutto è stato compiuto (*Gv* 19,30), perché sul punto di morire ha realizzato la profezia. Per noi è nato, per noi ha sofferto, per noi è morto, per noi è risuscitato. E se per la nostra salvezza ci si domanda propriamente di confessare che come Figlio di Dio è risuscitato dai morti, chiedo: perché da parte nostra morire nell'empietà? E dato che Cristo, rimanendo nella sicurezza della propria divinità, ha mostrato che moriva con piena fiducia per esprimere che aveva assunto l'umanità, perché la proclamazione fatta a noi come Figlio di Dio che moriva anche come Figlio dell'uomo, dovrebbe servire soprattutto per negare che è Dio?²⁶.

Lo studio di L. F. Ladaria nel nostro percorso di approccio:

Dopo aver analizzato la tematica cristologica e soteriologica presa dalle fonti ilariane, gettiamo ora uno sguardo sullo studio accurato di uno dei più grandi conoscitori del pensiero di Ilario nell'attualità, Luis F. Ladaria. La nostra attenzione si rivolge in modo speciale al suo studio intitolato *La cristologia de Hilario de Poitiers*, originale in spagnolo, al quale faremo riferimento.

Come premessa iniziale diciamo che non presentiamo tutti i dettagli di quanto lo stesso Ladaria svolge nel suo volume in cui segue una dinamica didattica, *in crescendo* nei misteri della vita di Cristo e all'interno di ogni tappa sviluppa la tematica dentro un'opera, cioè passando in rassegna il *Commento al Vangelo di Matteo*, il *De Trinitate*, il *Trattato sui salmi* ecc. Noi invece cerchiamo di evidenziare quelle nozioni dette in precedenza, per far apparire i punti cristologici e soteriologici di Ilario.

Sara Petri sottolineerà che la cristologia viene scoperta nella teologia trinitaria di Ilario, come un'appendice, ma questo non toglie la sua ricchezza argomentativa a livello cristologico. Perciò, abbiamo scelto i libri IX e X per mostrare la grandezza di Ilario nella considerazione cristologica che ci coinvolge e ci spinge a questo amore per la Persona Divina di Cristo, Verbo Incarnato. Tutto sommato, se lo studio di Cristo non ci spinge ad una maggior fede e un'intensità più grande nell'amore a Lui, a che giova? Ilario è ben consapevole di questa verità e ce la insegna. Detto ciò, procediamo con alcune considerazioni sullo studio di Ladaria.

²⁶ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 71, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 232); (CCSL 62 A, 20-30).

Innanzitutto è preziosa l'osservazione di Ladaria sulla difesa della divinità di Cristo insieme al pensiero ilariano col fatto imprescindibile dell'Incarnazione. In questa verità, Ladaria chiarisce che il Figlio non è una creatura sublime che cominciò ad esistere perché prima non c'era, ma sostiene altresì lo stesso Logos di Dio preesistente e poi nel tempo incarnato *pro nobis et propter nostram salutem*.

Vemos claramente cómo la encarnación se considera algo radicalmente distinto de las teofanías y otros modos de presencia del Hijo en el mundo en las edades precedentes. Encontramos aquí un uso interesante de la palabra *natura*: las cosas que tienen que ver con las vicisitudes de la vida humana, que no pertenecen a la verdad de la naturaleza divina, más aún, que son contrarias a ella, son “engendradas” en sí mismo por el Hijo *ad naturam*, es decir, para que pertenezcan a su mismo ser. Todo ello es fruto de la omnipotencia de Dios. Por otra parte, la alusión a la “generación” en sí de todo aquello que no pertenece a Dios nos sugiere el paralelismo entre la generación eterna y la temporal. No encontramos este lenguaje al tratar de las teofanías. Tanto de la divinidad como de la humanidad se dice que son *natura*; Jesucristo es tanto Dios como hombre, participa de la naturaleza del Padre, como también de la nuestra. Con todo, la fuerza de la naturaleza divina pertenece al que realiza la asunción, el Verbo, la naturaleza humana es asumida, su papel es pasivo: el Hijo, sin dejar de ser Dios, pasa a ser lo que no era antes; es la “novedad” de la dispensación salvadora, que en no pocas ocasiones se contrapone a la naturaleza divina, la que personalmente le corresponde en virtud de su condición de Hijo eterno de Dios²⁷.

Già da questo brano Ladaria mette in evidenza alcune verità cristologiche. Il Figlio è della sostanza divina del Padre, e quindi, nell'incarnazione e attraverso di essa ci salva Dio. Il Verbo, che è presso il Padre da sempre, comincia ad esistere nella carne per la salvezza dell'uomo. Esisteva prima che esistessero tutte le cose, poiché senza il Verbo, senza la Parola, nulla esisterebbe. Dio crea mediante la sua Parola. In terzo luogo, il Verbo assume, carica su di sé l'uomo, come la pecorella smarrita del Vangelo. Facendosi uomo prende tutto quello che dev'essere redento della nostra umanità, senza smarrirsi nella sua condizione divina. Se si fosse smarrito in questa condizione per aver assunto la nostra fragilità umana, ora quale salvezza ci sarebbe per l'uomo mediante un semplice uomo o un “dio minore” come concepiva Ario?

²⁷ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Analecta Gregoriana), EPUG, Roma 1989, 52.

Inoltre è meraviglioso come Ladaria percepisce l'amore di Dio per l'uomo in Cristo, Verbo Incarnato, analizzando in maniera teologica il pensiero ilariano. Il fatto è che lo sguardo giusto verso il mistero di Cristo non è quello di Ario e dei suoi seguaci, che vedono che con l'Incarnazione Cristo è inferiore al Padre. Invece con l'incarnazione il Figlio acquista ciò che è nostro, affinché non soltanto potessimo capire chi è Dio, ma lo potessimo vedere, vedere con gli occhi dell'intelligenza, del cuore e della fede Colui che è il cardine della nostra salvezza e della nostra gloria. In Lui, nella sua carne gloriosa — ecco, gloriosa, perché prima sofferente! — partecipiamo di questa gioia.

La encarnación no significa por tanto pérdida de la divinidad, de lo suyo, sino adquisición de lo que es nuestro. La insistencia en el cuerpo o en la materia subraya el sentido de revelación que la encarnación tiene. El Hijo se acomoda en todo a nuestra debilidad, para que podamos no sólo entenderlo sino también verlo. La predicación de la verdad divina tenía que hacerse desde nuestra condición; de otro modo Jesús no podía ser testigo de las cosas divinas: «Curam ergo humani generis habens Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, per quam infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmis et carnalibus praedicaret» (*Trin.* III, 9, 1-4) (80)²⁸.

Andando avanti nell'analisi di Ladaria è interessante ciò che lui spiega ancora riguardo a questa convivenza delle due nature in Cristo, divina e umana, assieme al fatto dell'incarnazione. In anticipo, riassumeremo questa visione che scaturisce dai testi ilariani. In questo caso, soprattutto nel libro X, in cui Ilario si dilunga proprio nell'umanità del Signore, vediamo così: il Verbo di Dio, incarnandosi, permane (cioè rimane Dio) e compiendo la sua opera redentrice va dal Padre, ma permane ancora da noi (cioè come vero Uomo che ha sofferto, è morto ed è risuscitato). Rimanendo Dio e tornato al Padre rimane vero Uomo. Egli rimane lo stesso e identico Cristo che porta con sé, come Mediatore, il cielo e la terra, la salvezza e la bella fragilità del mondo e dell'uomo.

Permanencia en el ser divino y asunción de la humanidad es el misterio que sobrepasa la inteligencia humana. Son muy interesantes las consecuencias del *manere*: el niño que llora está en el cielo; el que baja no ha descendido. Evidentemente no se trata de negar la encarnación, sino de afirmar la permanencia de la divinidad. Pero no dejan de ser curiosas estas expresiones, que contrastan con

²⁸ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 51.

las de Kénosis y el despojamiento del Hijo que veremos al tratar de la interpretación hilariana de *Flp* 2,6-8. [...] En virtud de la encarnación Jesús participa de la relación con Dios Padre que nosotros tenemos por naturaleza. Participa de la condición de creatura y de siervo que nos corresponde a nosotros; por ello es nuestro hermano. Esta es una idea importante para el desarrollo de la teología de la encarnación, que también se ha de tener en cuenta para descubrir lo que ésta significa para nosotros. Como consecuencia de la controversia arriana, Hilario no ha insistido mucho en nuestra participación en la filiación divina de Cristo; más bien, se ha preocupado de su participación en nuestra humanidad. Importante a este respecto es la interpretación de *Jn* 20,17: «Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum» *Trin.* IX, 14, 2-3 (542)²⁹.

È suggestivo questo brano di Ladaria contro qualsiasi riflessione fredda della cristologia. Ladaria non si comporta freddamente. Egli ci spinge a partecipare della bellezza e della gioia di essere figli nel Figlio dal punto di vista cristologico e in modo speciale soteriologico, di essere fratelli di Cristo e in Cristo attraverso il mistero dell'incarnazione che sconvolge la storia. Lasciamo parlare Ladaria, poiché è davvero arricchente per l'approfondimento teologico:

Desde la encarnación tiene Cristo una doble relación con Dios Padre, una en virtud de la generación eterna, otra en virtud de su nacimiento temporal: «habens ex natiuitate tunc et ex constitutione nunc Deum Patrem» *Trin.* XI 16, 3-4 (544). Y en virtud de esta segunda relación, que comparte con nosotros, los hombres somos sus hermanos. Se trata de la condición humana, que implica el ser creatura de Dios. La "creación" que veíamos empezaba en el uso de formas visibles en las teofanías y otras manifestaciones divinas del Antiguo Testamento culmina en la encarnación; Cristo es en rigor el hombre nuevo creado según Dios (*Ef* 4,21-24) [...] La encarnación es por tanto el comienzo, la creación por Dios en Cristo, de la humanidad nueva. Por ello nos tenemos que revestir de él. Lo que en Cristo acontece, tiene una repercusión salvífica en todos los hombres. Éste es un punto fundamental de la soteriología hilariana con el que nos encontraremos en diversas ocasiones³⁰.

Ladaria ci offre la chiave di lettura prettamente teologica per capire quanto abbiamo esposto prima. Cristo è l'uomo nuovo secondo il disegno di Dio Padre, tutto quanto accade in Cristo si ripercuote sulla salvezza di tutti gli uomini ed è davvero una cosa straordinaria che fa crollare sia ciò che sostenevano gli ariani: che il Figlio è inferiore e subordinato al Padre,

²⁹ L.F. LADARIA, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, 59-60.

³⁰ L.F. LADARIA, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, 60-61.

essendo una creatura sublime. Questo non convince davanti alla verità appena detta da Ladaria in un senso accurato di riflessione teologica. Ciò che convince, ciò che attrae non solo l'intelligenza, ma il cuore di un credente, senza rinunciare alla ragione, è la verità di Cristo, vero Dio e vero Uomo. Affermiamo che quanto accade in noi di umano partecipa al grandioso mistero di Cristo, si riscontra nel mistero del Redentore, trovando in esso la significazione profonda. Quando diciamo "quanto accade" pensiamo anche la sofferenza, il dolore e le prove della vita cristiana. Questo è soteriologia! Questa è la fede nel Salvatore, Cristo, presentato a noi dalla Sacra Scrittura, ma anche dalla riflessione teologica dei Padri, come da Ilario!

No es novedad la insistencia en la permanencia de la divinidad del Verbo en la encarnación. Esta permanencia se muestra en las diversas manifestaciones del poder divino que se van produciendo en la vida de Jesús: los milagros, la gloria de la transfiguración, etc. Sólo del Verbo le puede venir esto a la carne. Pero lo más importante de este pasaje es el inciso: «ut caro hoc inciperet esse *quod Verbum*» (*Syn.* 70 - 526C-527A). La encarnación no tiene otra finalidad sino la divinización de la humanidad, de la de Cristo en primer lugar, pero después de la de todos. Es notable el paralelismo de este pasaje con otro de *Trin.* referido al momento de la resurrección (glorificación): «ut hoc Patri caro inciperet esse *quod Verbum*». *Trin.* III 16, 28 (88). La encarnación y la resurrección se contemplan como dos momentos, inicio y consumación, del proceso de incorporación de la humanidad de Cristo a la vida de Dios. Desde el momento de la venida al mundo del Señor empieza el *profectus* hacia la glorificación de la carne asumida³¹.

Prima abbiamo evidenziato che Ilario, basato nel testo di *Fil 2*, stabilisce il metodo di *forma Dei* e *forma serui*. Ecco come Ladaria intende questa scelta metodologica:

Las dos significaciones de la *forma Dei* no son pues contradictorias. Jesús mantiene la naturaleza divina, pero no aquella condición que como Dios le corresponde, porque se ha despojado de ella al asumir la forma de siervo. Son compatibles las naturalezas, pero no las "formas" en el sentido más restringido. Los dos significados de la forma de Dios se entremezclan a lo largo de la obra hilariana, de manera que no es posible trazar una clara evolución temporal de la una o la otra. Con todo, aun con excepciones, se puede notar que en *Trin.* predomina la distinción respecto de la naturaleza en los libros VIII y IX, que quieren salvaguardar la divinidad de Jesús y su no inferioridad al Padre incluso durante el tiempo de la vida mortal; la distinción ayuda a insistir en la permanencia de la divinidad aun en el estado de "vaciamiento". Se identifican la

³¹ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 63.

forma y la naturaleza sobre todo en el l. X donde se trata más bien del problema cristológico de la unidad y diversidad en Cristo, el problema del dolor, etc., y aquí, al quedar un poco en segundo plano la cuestión de la relación con el Padre y las etapas de la historia de la salvación, es mayor el interés por afirmar la divinidad de Jesús sin acudir a excesivas distinciones. Para este fin ayuda el insistir en la realidad de la naturaleza divina y sus atributos. Es difícil hallar una división semejante, en *Tr. Ps.* al estar la obra estructurada en forma menos sistemática³².

Ancora in merito all'aspetto soteriologico è interessante notare che Ladaria legge il libro X con gli occhiali di chi vede nella Passione del Signore qualcosa di diverso sul versante soteriologico, pur se collegata a questa nozione di nature nell'unica ipostasi del Verbo Incarnato. Il punto è che Cristo prova dolore, ma il valore di questo dolore non è per lui, è per noi. Impostando, dunque, questo senso di valore a una sofferenza reale nella carne del Verbo di Dio, Ladaria chiarisce che Colui che è vero Dio non teme la morte. Siccome ha assunto la natura umana, è davvero perfezione che Egli senta la paura del dolore e della morte. Se non fosse così non sarebbe veramente uomo e quindi, quello che "apparentemente" avrebbe assunto non verrebbe salvato, insomma, guarito della nostra umanità caduta. Ma dall'altro canto, questo che prova paura della sofferenza e della morte in modo perfetto è anche Dio. Quindi, è in Lui perfezione questo andare verso la morte liberamente, perché è consapevole che solo Dio può redimere l'uomo. Quindi, solo Lui, dentro la sua missione redentrice, può ristabilire l'armonia che il peccato aveva rovinato.

Después de este anuncio la cuestión se trata de forma sistemática en el libro X. Y ahora, en el planteamiento que según nuestro autor hacen los arrianos, entra el doble problema del sufrimiento físico y moral, del dolor y del temor: «... ut qui temuit et doluit, non fuerit uel in ea potestatis securitate quae non timet, uel in ea Spiritus incorruptione quae non dolet» *Trin.* X, 9, 3-5 (465). [...] Hilario da una primera respuesta global: no puede temer la pasión y la muerte el que quita el temor a los discípulos y los exhorta a tomar la cruz y a dar la vida por él; además él da la vida libremente, y libremente la vuelve a tomar (cf. *Jn* 10,11), lo cual excluye también toda posibilidad de miedo a la muerte. [...] Es la divinidad del Señor en último término la que hace impensable en Cristo el dolor. Y después de estas consideraciones más bien generales pasa Hilario de nuevo a la historia concreta de la pasión, con el acento puesto en primer lugar en el temor más que en el dolor físico. ¿Cómo puede temer la pasión el que se adelanta a los que van a prenderle y ante cuya majestad todos caen por tierra

³² L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 79.

(cf. *Jn* 18,3-6)? Y en el mismo contexto de la historia del huerto, el milagro de la curación de la oreja de Malco (cf. *Lc* 22,50-51) excluye el temor por el dolor que podían causar los clavos; «Producens haec ergo aurem manus, clauum dolet?» *Trin.* X 28, 12 (483). El poder que está en el cuerpo de Cristo impide que pueda afectarle la agresión que procede del exterior. No puede ser débil si dentro de él habita el poder divino: «Quodsi haec in Christi corpore uirtus fuit, quia, rogo, fide naturaliter infirmus fuisse defenditur, cui naturale fuit omnem humanarum infirmitatum inhibere naturam?» *Trin.* X 28, 15-18 (483-484)³³.

Questi sostanziali accenni allo studio di Ladaria ci aiutano a capire quanto sia grande il pensiero di Ilario, soprattutto la cristologia che si trova innestata nella sua teologia trinitaria. Questa non è solo un'affermazione nostra, il medesimo Ladaria nella conclusione del suo studio ce lo dice. Non c'è motivo di scoraggiarci davanti alla sfida di cercare gli spunti cristologici dentro la teologia trinitaria ilariana, come già hanno fatto Ladaria e sicuramente altri. Ci siamo dunque impegnati a farlo.

Se da un lato il campo concreto di azione del vescovo di Poitiers ha favorito lo sviluppo di questa cristologia in Occidente, dall'altro il suo amore per Cristo lo ha spinto a svolgere questa teologia insieme al compito di salvaguardare la fede, il bene più prezioso dei cristiani. La fede in Cristo si traduce di conseguenza nella difficile ricerca di conoscere la sua verità e il suo Vangelo nella bellezza e purezza, per realizzare il *Kerigma* in modo degno e consoni all'unica Verità che ha salvato il mondo.

Il nostro sguardo è specifico e breve e ciò che abbiamo mostrato in merito a queste verità con l'aiuto di Ladaria è solo un esempio in più dell'influsso del pensiero cristologico ilariano che sveglia ancora la bellezza della fede. Passiamo ora a delineare in modo sintetico questo contributo teologico ilariano per futuri approfondimenti.

Sintesi come contributo e apertura a futuri approfondimenti cristologici ilariani

Raccogliamo un contributo in maniera aperta per futuri approfondimenti su questa dimensione cristologica/soteriologica di Ilario. Per questo tentativo abbiamo scelto di procedere per punti. Richiamando in merito i contenuti della prima parte e della seconda di quest'indagine, mettiamo in luce le intuizioni di Ladaria al riguardo. Inoltre, per favorire un'imposta-

³³ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 165.170-171.

zione seria di quella che è stata una nostra scelta del tema trattato e dei libri del *De Trinitate*, cerchiamo di rafforzare l'argomento con la considerazione di Sara Petri.

1. Nella prima parte, con l'approccio allo studio di Simonetti, siamo stati portati dentro un contesto storico concreto. Questa focalizzazione storica ci ha permesso di inquadrare la figura di Ilario dentro due eventi: la comparsa di Ario con la sua dottrina e la realtà del Concilio di Nicea. Da questo il ruolo di Ilario come teologo e pastore si svolge in un determinato momento della storia. Lo scopo del nostro autore è stato quello di combattere l'arianesimo con la forza della Sacra Scrittura, conoscendo i postulati principali di questo avversario. C'è dunque un problema dogmatico teologico da cui nasce tutta la sua opera. Questo avvenimento dottrinale nella storia della cristologia è ben delineato da Battista Mondin:

Prendendo le mosse dalla verità da tutti ammessa che soltanto il Padre è ingenerato, Ario insegna che il Figlio, avendo un principio, è creato e proviene dal nulla. Così Ario porta alle estreme conseguenze quella tendenza subordinazionista tipica della scuola alessandrina eretata da Origene. Ario, ignorando la distinzione tra la generazione eterna del Figlio dal Padre e la creazione nel tempo di tutte le cose, pone il Figlio dalla parte delle creature. Per lui il Padre è la monade assolutamente trascendente rispetto al Figlio, il quale gli è inferiore per natura, per rango, per autorità, per gloria. Cristo, anche se Ario lo chiama Dio, in realtà è un "dio minore". Il vero Dio assolutamente unico è il Padre. All'infuori di Lui non può esserci altro Dio nel senso vero del termine. Per Ario infatti il condividere con altri la natura divina sarebbe ammettere una pluralità di esseri divini e ritenere divisibile e mutabile la stessa natura divina. Pertanto ogni cosa esistente all'infuori del Padre è creata ed è chiamata alla vita dal nulla. Anche il Verbo, quindi, è creatura del Padre, a lui subordinata. Al di là del Padre, le altre due ipostasi sono "Dio" soltanto in modo figurato. Perciò il Figlio è inferiore al Padre, è dissimile dal Padre e, diversamente dal Padre, è soggetto a cambiamenti psichici e morali³⁴.

³⁴ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993, 118-119. Si veda anche: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia* (Serie de Manuales de Teología), BAC, Madrid 2005, 229-230. «He aquí una síntesis de la doctrina trinitaria y cristológica de Arrio: 1. Dios fue siempre Dios, pero no fue siempre Padre, sino sólo a partir del momento en que engendró al Hijo. 2. El Hijo no existió antes de ser engendrado. No existió siempre. 3. El Hijo no procede del Padre como esencial y permanente origen sino a partir de la nada. 4. El Hijo no pertenece a la esencia del Padre, sino que es creado y producido, en un acto de voluntad. 5. Cristo no es Dios por esencia sino por participación. No es divino por origen, sino que es divinizado. 6. El Verbo no conoce completamente al Padre como el Padre al Verbo. 7. El Verbo o Hijo, tal como lo conocemos en la vida de Jesús, tiene pasiones y conmociones, no puede ser reconocido como Dios, que es por definición eterno, e inmutable. 8. El Verbo asume el cuerpo de Jesús y cumple en él las funciones del alma humana, por lo cual hay que

Ilario si confronta con questa problematica una volta diventato vescovo di Poitiers. Questo ha il suo prezzo, cioè alcuni esili. Infatti la sua missione di vescovo fa sì che si confronti spesso con le autorità filoariane come l'imperatore Costanzo. Davanti a questa sfida Ilario merita la nostra attenzione e per questo abbiamo svolto questo studio. Sentiamo ciò che dice Sara Petri e ci illumina su questa scia per inquadrare Ilario e il suo compito teologico dentro l'antichità cristiana:

Il fatto di aver dedicato la sua attività alla lotta all'arianesimo fa sì che il pensiero cristologico di Ilario, profondamente inserito nella sua riflessione trinitaria, sia volto a chiarire la dottrina ortodossa confutando le idee ariane; le sue trattazioni sull'argomento, quindi, hanno in molti casi uno sfondo polemico di cui si deve tener conto per interpretare correttamente certe espressioni che, come si vedrà soprattutto a proposito delle sofferenze di Cristo durante la passione, potrebbero apparire piuttosto ardite sul piano teologico³⁵.

92

Dunque, nello svolgimento trinitario possiamo trarre gli spunti cristologici e soteriologici. Perciò abbiamo concentrato la nostra attenzione in due libri specifici dell'ingente opera teologica *De Trinitate*. Ma non abbiamo circoscritto l'analisi solo a questa opera, abbiamo illustrato anche qualche riscontro della tematica nel *Liber Hymnorum* e nei *Trattati ai Salmi*.

2. Avendo inquadrato Ilario e il suo pensiero prettamente cristologico/soteriologico nella polemica ariana del IV secolo, è evidente che il mal uso della Sacra Scrittura da parte di Ario e dei suoi seguaci è un punto che sta molto a cuore a Ilario il quale non si lava le mani davanti a questo fenomeno. Inoltre, egli stesso usa la Sacra Scrittura magistralmente a livello esegetico e spirituale per elaborare la sua cristologia, non solo per rifiutare l'eresia campeggiante, ma per stabilire la verità. Egli ha la consapevolezza di poter offrire la verità di Cristo in modo chiaro e sistematico, elaborando il suo trattato trinitario. I punti fermi della cristologia ilariana, partendo dalla realtà dell'Incarnazione (fatto di base molto apprezzato — *sine qua non* — nello studio di Ladaria), senza la quale nulla si stabilisce a livello cristologico e redentivo, sono evidenziati chiaramente da Sara Petri:

attribuirle a él directamente las afecciones que de él describen los evangelios». Per questo si veda qualche puntualizzazione in cf. P. ALIQUÒ, *Gesù il Signore che libera e salva* (Manuali di Panteno-Teologia), Elledici, Torino 2011, 170. Importante quanto viene distinto: «Ario afferma che Gesù è “pienamente Dio”. Ma in realtà non è così. Per Ario Gesù non è Dio, ma un “dio minore”, una creatura di Dio: la creatura per eccellenza».

³⁵ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Morcelliana, Brescia 2007, 90.

Il suo pensiero, però, presenta anche delle interessanti peculiarità nell'approfondimento di questi temi. Egli infatti spesso, oltre a distinguere umanità e divinità, mette in luce i loro rapporti reciproci distinguendo fra la situazione precedente all'incarnazione, il tempo dell'incarnazione, e la successiva glorificazione dopo la resurrezione, «poiché una cosa è essere Dio prima dell'uomo, altra cosa è essere uomo e Dio, altra cosa è, dopo uomo e Dio, essere completamente uomo, completamente Dio» (*La Trinità* 9, 6; Grillmer 1982, p. 749). Cristo quindi è dapprima soltanto Dio, poi, con l'incarnazione, Dio e uomo, infine con l'esaltazione, pur mantenendo la sua umanità, egli diventa totalmente Dio. In questo modo umanità e divinità non si trovano in un rapporto statico di compresenza, ma si articolano dinamicamente in modo diverso nelle diverse fasi della storia della salvezza (Grillmer 1982, 757)³⁶.

3. Il metodo adoperato da Ilario è quello basato su Filippesi *forma Dei/ forma serui*, distinguendo le proprietà delle nature, ma sempre con un traguardo teologico accurato per salvaguardare l'unità sostanziale del Figlio con il Padre e l'unità intrinseca all'ipostasi del Verbo Incarnato. In questo modo, difendendo l'unità sostanziale divina di Cristo con il Padre, basato sulla Scrittura, specificamente nel libro IX del *De Trinitate*, Ilario cerca di indirizzare il senso profondo della divinità di Cristo per proteggere così il punto soteriologico che abbiamo sviluppato in collegamento con il percorso di analisi all'interno della seconda parte. Questa preoccupazione di Ilario di radicarsi nel fatto del Verbo Incarnato che mira a questa salvezza di tutta l'umanità — come sottolinea Ladaria — è il cardine dello sforzo fatto da lui contro gli ariani che volevano spezzare i nessi dei misteri salvifici. Sara Petri ci offre un'analisi sintetica:

L'assunzione della natura umana da parte del Verbo fa sì che essa possa essere salvata, perché Cristo comunica all'umanità assunta la gloria della sua divinità. La vittoria sulle debolezze e le fragilità umane e infine sulla morte fa sì che l'uomo possa a sua volta sconfiggere le sue debolezze e la morte stessa. Si può vedere quindi come l'orientamento di Ilario nella presentazione dell'incarnazione sia soprattutto soteriologico: l'incarnazione è il momento culminante di quella attività di mediazione fra Dio e gli uomini che, come si è già detto, il Figlio dispiega a partire dalla creazione e fino alla fine dei tempi (cf. anche *La Trinità* 12, 48; Ladaria 1989, pp. 57-60). [...] In questo passo (*La Trinità* 9, 7; Galtier 1960, p. 120), quindi, Ilario riconduce tutto ciò che riguarda il Cristo incarnato alla sua natura divina, interpretando a partire da essa anche gli aspetti più umani, come la nascita, la passione e la morte; il Figlio incarnato ha infatti il suo principio in se stesso: è per sua libera iniziativa, infatti, che egli, pur essendo per natura non sottoposto a passione, ha scelto di farsi uomo per

³⁶ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 90.

salvare l'umanità e quindi di condividere i caratteri propri della fragilità umana. La sofferenza e la morte infatti non possono essere attribuite alla divinità in quanto tale per non ricadere negli errori di Ario, ma nonostante che siano state affrontate tramite l'umanità assunta, il principio rimane sempre nel Cristo pre-esistente, che è all'origine della propria nascita umana, della propria sofferenza e della propria morte. Ilario dunque distingue con molta attenzione umanità e divinità in Cristo, polemizzando con gli ariani che rifiutano di vedere questa distinzione per sostenere le loro idee erronee sull'inferiorità del Figlio rispetto al Padre; contemporaneamente, però, ribadisce fortemente l'unità di Cristo, considerando che la sua umanità, sebbene assolutamente piena e reale, non è in alcun modo indipendente dalla divinità che la ha assunta³⁷.

4. La cristologia ilariana coinvolge lo scopo di farci rientrare nel mistero di Cristo Redentore. Solo ci può salvare Dio! Quindi, il suo essere consustanziale al Padre. Sulla scia nicena diventa possibile la salvezza in senso pieno, da un Dio che può salvare, che non è lontano dalla nostra fragilità, ma che invece ha preso su di sé la nostra umanità (e qui tutta la riflessione del libro X *De Trinitate*). In questo modo è possibile quella che cristologicamente viene detta la *communicatio idiomatum*³⁸, per cui nell'unico e medesimo Nostro Signore Gesù Cristo le proprietà divine e le proprietà umane stanno insieme nell'unica ipostasi senza confusione e senza separazione (Calcedonia). Ilario, come altri autori, riconosce che l'umanità è questo strumento congiunto della natura divina per mezzo dell'incarnazione. Per capire bene questa congiunzione, tema basilare della cristologia, può servire quanto spiegato da B. Mondin:

L'immagine psico-somatica è molto utile anche per spiegare il ruolo svolto dall'umanità di Cristo nell'opera della salvezza. Come il corpo serve da strumento all'anima nello svolgimento delle sue azioni, così l'umanità è lo strumento di cui si serve il Logos per salvare il genere umano. «La natura umana in Cristo fu assunta perché operasse strumentalmente quelle operazioni che sono proprie del solo Dio (*ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei*), come mondare i peccati, illuminare le menti con la grazia, introdurre gli uomini nella perfezione della vita eterna. Onde si può veramente paragonare la natura umana in Cristo a uno strumento proprio e congiunto a Dio, come la mano è congiunta al corpo». [...] I guadagni del paradigma psico-somatico sono considerevoli. L'immagine anima-corpo consente non solo di realizzare una profonda e stabile unione (in quanto strumento congiunto)

³⁷ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 94-95.

³⁸ Cf. S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 103-104. Fa vedere questo collegamento tra il fondamento scritturistico di *Filippesi 2* e il concetto di *communicatio idiomatum* già esistente prima di Ilario.

della natura umana con la natura divina, ma anche di chiarire il ruolo specifico delle due nature: alla natura divina spetta il ruolo di causa principale di tutto l'agire umano del Cristo; mentre alla natura umana compete il ruolo di causa strumentale dello stesso agire divino del Verbo³⁹.

5. Ilario per certi aspetti non ha i concetti latini adeguati e sufficienti a rendere possibili sul versante comprensivo le terminologie cristologiche apprese dagli orientali. Egli non è affatto colpevole di questa povertà terminologica, ma rende bene il significato in latino dei termini greci nella sua radice. Lo stesso problema ebbe ad affrontare anche Ambrogio.

Questo aspetto non invalida la teologia, neanche la cristologia ilariana, ma la colloca nel contesto di uno sviluppo piuttosto recente della polemica, per cui lo sforzo di Ilario di farsi capire non solo con l'uso corretto dei termini, ma nell'impiego del significato è senz'altro lodabile. Davanti a questa sfida di una scarsità di termini latini che rendessero possibile il vero significato di quello che l'autore intendeva sta il merito di Ilario che, basandosi sulla Scrittura e servendosi di un linguaggio discorsivo, sviluppò una chiara e sistematica teologia trinitaria e addirittura cristologica.

Questi problemi terminologici, comunque, non implicano che la cristologia di Ilario sia poco sviluppata; si può pensare piuttosto alla sua diffidenza nei confronti delle formule, che emerge con chiarezza anche a proposito della sua riflessione trinitaria, per cui queste oscillazioni nel lessico dell'incarnazione mostrano piuttosto la sua originalità e la sua creatività nell'impiego dei più vari mezzi espressivi messi a sua disposizione dalla tradizione teologica. Come è lecito aspettarsi da uno scrittore impegnato nella controversia ariana, il punto di partenza della riflessione cristologica di Ilario è da rintracciare nel suo pensiero trinitario, del quale la cristologia costituisce in qualche modo un'appendice, se pure di grande importanza; gran parte dei termini (e dei concetti) impiegati, quindi, sono gli stessi già esaminati a proposito della riflessione trinitaria, primo fra tutti quello di natura⁴⁰.

Prendendo avvio da quello che afferma Sara Petri, cioè che «la cristologia è un'appendice di tutto il monumentale lavoro trinitario», affermiamo modestamente che la nostra indagine si è concentrata su questa appendice. Lo sforzo non è stato esauriente, neppure banale. Lo sguardo cristologico c'è ed è stato realizzato da vari, come da Ladaria, che contempla nel pensiero

³⁹ B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo* (Cristologia storica e sistematica), ESD, Bologna 1993, 300-301.

⁴⁰ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 100-101.

di Ilario una chiave di lettura cristologica possibile, in collegamento con il versante trinitario, con questo approccio al Figlio di Dio che ci ha salvato. Dunque, osiamo dire che Ilario insieme ad altri autori dei primissimi secoli del cristianesimo hanno offerto la base di riflessione trinitaria per la posterità, approfittando degli avvenimenti che spettarono loro come è in questo caso la comparsa dell'arianesimo.

Conclusione

Siamo stati coerenti sin dall'inizio a proposito della natura di questo percorso: un approccio. Abbiamo presentato in modo chiaro e sintetico il contesto e la figura di Ilario nell'antichità patristica occidentale nella prima parte, fissando la nostra attenzione sullo svolgimento teologico di Ilario nella cornice della polemica ariana del IV secolo.

Dopo di che, la scelta dei libri IX e X dell'ingente trattato trinitario di Ilario ci ha permesso di evidenziare spunti solidi e meravigliosi per proporre e continuare a sviluppare una prospettiva sempre coinvolgente del pensiero di Ilario sul versante cristologico/soteriologico, che naturalmente è dentro lo sviluppo della sua teologia trinitaria. Ma, il nostro lavoro ha offerto anche uno sguardo su altre opere come il *Liber Hymnorum* e i *Trattati sui salmi*, per arricchire l'argomento, mostrando delle consonanze con l'opera principale.

Due grandi studiosi sono stati presi in considerazione per il nostro percorso: M. Simonetti per quanto riguarda un maggior approfondimento della questione dottrinale ariana e L. F. Ladaria per quanto riguarda specificamente la dottrina cristologica con slancio soteriologico. Certamente altri studi e riferimenti sono stati ausiliari.

Lo scopo sembra essere stato raggiunto in qualche modo: presentare la cristologia di Ilario per futuri studi, senza la pretesa di esaurire l'argomento e senza cadere nella banalità di riflessioni teologiche infondate. La teologia perenne della Chiesa ha il compito di servire i fratelli, dando a loro il pane della verità di Dio che è la Sacra Scrittura e i sacramenti, estensione di Cristo nello Spirito Santo attraverso il corpo vivente della sua Chiesa.

Ilario è il guardiano dell'ortodossia in Occidente nel IV secolo e merita di essere presentato come uno di questi giganti che per amore a Cristo ha svolto il suo studio e la sua pastorale con la finalità di servire e amare profondamente Dio e i fratelli affinché tutti siano una cosa sola come è una

sola cosa il Figlio con il Padre nello Spirito Santo. Questi spunti raccolti dalla cristologia ilariana nei libri IX e X del *De Trinitate* possano servire per futuri studi e ricerche che potranno arricchire non soltanto la figura di questo grande Padre della Chiesa Latina del IV secolo, ma la comprensione di base della riflessione cristologica nell'antichità.

Prima di concludere riprendiamo una idea iniziale dell'introduzione della prima parte che ci è stata offerta dall'insegnamento di J. Ratzinger rispetto a Ilario e la sua teologia: che lo studio ci porti alla preghiera e la preghiera diventi sempre studio, ricerca di Dio. Sicuramente, gli ariani e lo stesso Ilario, usano la Parola di Dio, ma non la impiegano in maniera uguale. Solo l'amore per Cristo è capace di far scaturire nella Chiesa uomini santi e dotti come Ilario, che incarnano quello che già evocava Gregorio Magno nei suoi scritti: «Divina eloquia cum legente crescunt»⁴¹.

Infine, questo accostamento alla Parola di Dio fa sì che la sapienza del cuore confessi alla fine della sua — e anche della nostra — ricerca l'unica verità che davvero ci salva ed è appunto questa confessione del cuore credente di Pietro che, stabilendo un metodo d'indagine cristologica dall'alto, confessò e diede l'esempio di una vera cristologia che non solo viene studiata, ma viene soprattutto vissuta: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16,16).

⁴¹ GREGORIUS MAGNUS, *H. Ez.* I, 7, 8 (*CCL* 142, 87).