

2 ANNO X – LUGLIO / DICEMBRE 2024

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le molte vie per Nicea

a cura di Emmanuel Albano
e Vito Limone



SOMMARIO

EMMANUEL ALBANO

Editoriale. Le molte vie per Nicea » 261

FOCUS

NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS

The Concept of God at Nicaea » 265

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena » 289

RITA LIZZI TESTA

In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani » 303

CLAUDIO MORESCHINI

Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea » 331

GIULIO MASPERO

Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea » 345

NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE

I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea » 361

MIKLÓS GYURKOVICS

*L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche
sul primo concilio ecumenico di Nicea* » 373

NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ

*Genesi e trasformazione del dibattito teologico
nel concilio di Nicea* » 389

SAMUEL FERNÁNDEZ

Nicea, oriente contro occidente?

Le prime recezioni di Nicea fino al 341 » 411

EMANUELA PRINZIVALLI

Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale » 433

CHIARA CURZEL

Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio » 449

JEAN PAUL LIEGGI

Ilario di Poitiers: l'hermeneusis del simbolo niceno

tra oriente e occidente » 461

PREMIO APULIA THEOLOGICA 2024

LUIGI D'AMATO

Quale sensus fidei nella chiesa sinodale?

Dalle prospettive conciliari

all'interpretazione di un controverso genitivo » 479

RECENSIONI » 497

CLAUDIO MORESCHINI*

Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea

È stato messo in luce dalla critica che il simbolo approvato al concilio di Nicea fu ben presto sottoposto a contestazioni assai dure e sostanzialmente scontentò quasi tutti coloro che vi avevano partecipato, insieme ad altre personalità di analogo sentire e analoghe convinzioni. Da qui una serie di sconvolgimenti, sia sul piano religioso sia su quello politico, al quale presero parte alcuni degli stessi padri conciliari (ad es. Alessandro di Alessandria, Ossio di Cordova ed Eusebio di Nicomedia), altri che vi intervennero ben presto, e non da ultimo la stessa autorità imperiale. Costantino in persona, come aveva indetto il concilio ecumenico, così seguì da vicino non solo le sue conclusioni, ma anche alcuni avvenimenti successivi fino alla sua morte nel 337. Lo stesso Atanasio, considerato comunemente come uno dei principali sostenitori del *homooousion* – quindi di un problema prettamente teologico – non adopera questa parola fino a dopo il 350 e prima di allora è accusato dai suoi nemici non per essere stato sostenitore del simbolo di Nicea, ma per aver commesso violenze e malversazioni nella sua diocesi: meritevole, quindi, di essere deposto, ma non per avere introdotto una eresia (quale appariva ai suoi avversari, gli eusebiani, la difesa del simbolo). Tutto questo non è necessario riconsiderare in questo contesto, che è stato oggetto di studio, come si diceva, negli ultimi cinquanta anni¹.

* Docente emerito di Letteratura cristiana antica presso l'Università di Pisa (cm. moreschini@gmail.com).

¹ La critica al riguardo è assai ricca; basterà citare solo alcuni nomi, a cominciare dal classico e innovativo, per questa problematica, M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Augustinianum, Roma 1975 (rimasto insuperato dopo cinquanta anni di studi e ricerche, ma stranamente non preso in considerazione da H.C. BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites [337-361]*, De Gruyter, Berlin 1984). Per maggiore esaustività cf. anche R.P.C. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2000; L. AYRES, *Nicaea and its Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2004 (soprattutto pp. 85-179); tutta questa bibliografia, comunque, è solo in parte utile per la

Per questo contesto di lotte e di discussioni, durato i cinquanta anni che separano Nicea da Costantinopoli (381), vogliamo qui prendere in considerazione l'atteggiamento di colui che fu la più grande personalità tra i niceni del mondo occidentale², Ilario di Poitiers. La sua attività di teologo è quella che di lui più ha evidenziato la critica, ma le nostre pagine vogliono mettere in evidenza non la sua teologia, ma come il suo impegno di difendere il simbolo di Nicea non sia dovuto solamente a una passione polemica, ma abbia suscitato in lui un forte coinvolgimento religioso, sì da suggerirgli amare considerazioni sul significato che le accanite discussioni teologiche dei suoi tempi avevano assunto. Il suo considerare con intelligenza e partecipazione la situazione del suo tempo è un comportamento non frequente.

1. Ilario di Poitiers e il simbolo di Nicea

Già vescovo allorquando fu coinvolto nelle discussioni sul consustanziale (probabilmente intorno al 353, data in cui si colloca il concilio di Arles, da lui conosciuto in modo generico), Ilario si presenta dando su di sé una strana e imbarazzante testimonianza, e per giunta in un'epoca (il 359-360) e in un'opera (il *De synodis seu de fide orientalium*) in cui la sua connotazione come «proniceno» doveva essere stata già chiara e, comunque, aveva una sua precisa definizione. Scrivendo ai vescovi di Gallia, ai quali si sentiva ancora vicino, nonostante che fosse stato esiliato in Frigia (ma senza essere stato deposto), egli intende informare i colleghi della situazione dell'oriente ed in particolare sostenere l'orto-

presente discussione. Scarsa l'utilità per il problema posteriore a Nicea di D. GIULEA, *Antioch, Nicaea, and the Synthesis of Constantinople: Revisiting Trajectories in the Fourth-Century Christological Debates*, Brill, Leiden 2024, il quale è più convincente quando connette Nicea al concilio di Antiochia del 268 che non nella esposizione dei contrasti tra il 325 e il 381. Il recentissimo studio di Kinzig è dedicato quasi esclusivamente ai simboli di fede e alla loro formula, ma trascura il lavoro politico, intellettuale e teologico che ne è stato alla base, sì che per il problema qui trattato è di scarsa utilità (Ilario di Poitiers non è quasi del tutto ricordato): cf. W. KINZIG, *A History of Early Christian Creeds*, De Gruyter, Berlin 2024, soprattutto pp. 242-268 per quanto attiene al simbolo di Nicea e pp. 268-354 per i simboli formulati nel periodo tra Nicea e Costantinopoli. Utili, infine, le traduzioni italiane con note: ILARIO DI POITIERS, *Raccolta antiariana parigina*, introduzione di L. Longobardo, traduzione e note di P. Giustiniani, Città Nuova, Roma 2019; ID., *A Costanzo. Inni*, introduzione di L. Longobardo, traduzione e note di P. Giustiniani, Città Nuova, Roma 2015.

² In seguito alla riconsiderazione degli avvenimenti di questo periodo, e alla collocazione non primaria che assunse lo stesso concilio di Nicea tra i fatti e i movimenti di pensiero cristiano dell'epoca, la critica soprattutto anglosassone preferisce parlare di «pro-Nicenes» invece che di «niceni» veri e propri.

dossia e la vicinanza al *homoousion* di Nicea del *homoiousion* di Basilio di Ancira e di altri vescovi orientali, tutti ostili all'«arianesimo»³; ecco, dunque, che cosa dice (*syn.* 91,545A): «Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantis per manens, fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi» (cioè, già battezzato e da alcuni anni vescovo, non ne sentì parlare prima che dovesse andare in esilio: vale a dire, prima del 356, quando fu accusato dagli omei nel sinodo di Biterrae di non aver sottoscritto alla condanna di Atanasio già formulata a Milano nel 355, e quindi esiliato per volontà di Costanzo II). Ciononostante non vi è motivo per credere che Ilario non sia sincero in questa sua affermazione, anche se con essa egli correva il rischio di infirmare tutta la sua costruzione politico-teologica, soprattutto agli occhi dei più smalizati vescovi orientali. Del resto, nell'opera precedente, l'*in Matthaeum*, non si trovano elementi di vera contestazione dell'arianesimo. Questo sta a significare la già nota difficoltà per il mondo occidentale (non solamente cristiano) di conoscere quanto avveniva in oriente⁴. Nonostante la sua ignoranza dei deliberati di Nicea, egli prosegue, la sua capacità di interpretare i concetti di «consustanziale» e di «simile secondo la sostanza» (gli argomenti della controversia nel 358-359) derivava dall'insegnamento delle Scritture: «mihi homousii et homoeusii intelligentiam Evangelia et Apostoli intimaverunt» (*syn.* 91,545A). La fede di Ilario è celebrata anche in *FHist* p. 45,13 («fidelis dominici nominis praedicator frater noster Hilarius») e p. 45,17 («iuxta fratris nostri Hilarii professionem»).

L'importanza del sinodo di Nicea appare riconosciuta da Ilario già allora: in *syn.* 7,484C egli ricorda «tutte le professioni di fede che furono promulgate in luoghi e tempi diversi» *post sanctam synodum Nicaenam*. La stessa espressione (*sancta synodus Nicaena*) anche in *syn.* 32,504B; e quindi (91,545A), pur senza sottolinearne il carattere di sacralità, Ilario afferma che «interpretati patres nostri sunt post synodum Nicaenam homousii proprietatem religiose, extant libri, manet conscientia».

In *syn.* 83,533B-84,536 Ilario propone un'ampia difesa del sinodo di Nicea. Vediamo, egli dice, quale sia stato l'intento del concilio nel proporre il consustanziale, *id est unius substantiae*: certamente non quello di partorire una nuova eresia in seguito ad una perversa inter-

³ Dopo quanto si è detto, il termine «ariani» è stato dimostrato dalla critica non più calzante: ad esso si è preferito, ad esempio, quello di «eusebiani» (con riferimento a Eusebio di Cesarea e di Nicomedia), di «origenisti», e quelli tradizionali («omei», «omeusiani» ecc.).

⁴ Cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Études Augustiniennes, Paris 1971, pp. 21ss.; M. MESLIN, «Hilaire et la crise arienne», in *Hilaire et son temps*, Actes du Colloque de Poitiers à l'occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes, Paris 1969, pp. 19-42.

pretazione della parola, e cioè che il Padre e il Figlio si sarebbero divisi insieme una precedente sostanza mettendola nella propria. Critiche al fraintendimento della parola *homoousion*, effettuato dagli ariani, si leggono altrove: esso consisterebbe nel fatto che il termine «consustanziale» indicherebbe che il Padre e il Figlio parteciperebbero insieme ad una sostanza ad essi superiore: *syn.* 68,525C e 84,536B.

Altrove (*syn.* 84,536A) Ilario cita in traduzione il simbolo stesso: la traduzione sostanzialmente concorda con quella di *FHist* 10, p. 150,5-20 Feder (che indichiamo con B)⁵; ci si può domandare se sia opera di Ilario (come a me sembra probabile) o sia una traduzione anonima già esistente. Il simbolo si trova tradotto, più o meno nella stessa epoca (360), da Gregorio di Elvira, *De fide orthodoxa* (PL 20,31) e Lucifero di Cagliari, *de non parcendo in Deum delinquentibus* 18 (CChrLat. 8)⁶.

Questo, dunque, il testo del simbolo nel testo del *de synodis*; indichiamo le differenze con i *Fragmenta Historica* dello stesso Ilario solo se hanno un rilievo teologico:

Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, omnium⁷ visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum nostrum Iesum Christum filium Dei, natum ex Patre unigenitum⁸, id est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae cum Patre, quod Graece dicunt homousion, per quem omnia facta sunt quae in caelo et in terra, qui propter nostram salutem⁹ descendit, incarnatus est, et homo factus est et passus est et resurrexit tertia die et adscendit in coelos, venturus iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum. Eos autem qui dicunt «erat quando non erat» et «ante quam nasceretur non erat», et quod de non extantibus factus est¹⁰, vel ex alia substantia aut essentia¹¹, dicentes convertibilem et demutabilem Deum¹², hos anathematizat catholica¹³ Ecclesia.

⁵ Cf. S. HILARII EPISCOPI PICTAVIENSIS, *Opera*, Pars quarta ... recensuit ... A. FEDER S.I. (CSEL 65), F. Tempisky, G. Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1916.

⁶ Anche Mario Vittorino intorno al 360 lo cita in modo dettagliato (*Adv. Arium* I, 47), ma la sua citazione è una parafrasi che inserisce nel testo le interpretazioni dello stesso Vittorino. Su Mario Vittorino cf. il contributo di Chiara Ombretta Tommasi in questo volume (pp. 289-302).

⁷ Om. B.

⁸ Om. B.

⁹ «Propter nos homines et propter nostram salutem» B.

¹⁰ «Quod Graeci ex uerbo dicunt» B: si noti la trascrizione letterale della formula greca, insolita in una traduzione latina che volesse avere dignità letteraria, ma determinata dalle esigenze di rispettare un documento nella sua forma integrale.

¹¹ «Aut essentia» om. B: probabilmente *aut essentia* è un ampliamento dottrinale-linguistico dello stesso Ilario, il quale è molto sensibile a questi problemi.

¹² «Mutabilem et convertibilem Filium Dei» B.

¹³ «Catholica et apostolica» B.

Ilario propone quindi una sua spiegazione del simbolo messo insieme dai padri di Nicea. Costoro furono costretti a usare il *homooousion* per difendere la retta fede da coloro «qui creaturam Filium dicebant» (*syn.* 81,534B). Il termine, egli osserva, fu contestato anche dagli omeusiani, con i quali, comunque, Ilario vuole accordarsi, nella lettera che fu letta a Sirmio da Valente, Ursacio e Germinio (*syn.* 81,534A), in quanto sarebbe stato estraneo alla Scrittura. Ma se il *homooousion* è rifiutato *propter novitatem*, altrettanto deve avvenire per il *homeousion*.

Nei *Fragmenta Historica* (B 11,2, pp. 151-154) Ilario è più diffuso. Un confronto tra la fede di Nicea e quella di Sirmio del 22 maggio del 359, egli esordisce, mette in evidenza che quella di Nicea, è *plena atque perfecta* e non lascia spazio alle insinuazioni degli eretici, perché «inter Patrem et Filium aeternae unitatis soliditate connectitur». Infatti la fede degli occidentali si basa sulle dottrine del vangelo ed è ben precisa: «Patrem in Filio, Filium confitetur in Patre, Patrem ingenitum, filium substantia aeternitatis aeternum, id est ut patrem semper, ita et filium semper in Patre, et natum de Deo Deum esse, non conceptum, scilicet in eo semper, de quo est». La *perfidia* (cioè la falsa fede) eretica, invece (§ 2), enuncia, sì, Dio da Dio e il termine «primogenito» e il termine «Trinità», ma insinua che «Dio da Dio» e «luce da luce» significhino «fatto», non «generato da Dio», cioè non dalla sostanza dell'eternità del Padre. Offendendo in tal modo il Padre si sminuisce la natura anche del Figlio, se il Figlio, che è Dio, è nato da nulla – cosa inammissibile. Confessando, poi, che il Figlio fu «primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15) (ma questo non è detto nel simbolo, bensì è una interpretazione contestata tra niceni e «ariani» ed è nuovamente discussa nel paragrafo successivo), gli eretici assegnano al Figlio un ordine, nel senso che lui sarebbe stato il primo ad essere stato creato, poi le altre cose, e quindi rimane qualcosa che è esistito prima di lui, mentre lui cominciò ad esistere *ex tempore*. In tal modo in Cristo viene cancellato tutto quello che è natura divina, dal momento che la sua origine fu da Maria, mentre in un certo momento non era esistito. Nel paragrafo successivo si spiega che l'essere stato «primogenito di ogni creazione» stabilisce che nel Figlio si trovavano *ab initio* tutti gli *initia generationum* di quello che egli avrebbe creato in terra; di conseguenza il Figlio non è posto nell'ordine in cui si trovano poi tutte le altre creature, come se fosse *primus* solo per numero. Ilario contesta anche che la frase paolina (Col 1,15) «imago dei invisibilis» possa essere interpretata come un inizio nel tempo, e sostiene che il Figlio, grazie alla sua potenza creatrice, rimase sempre nel Padre.

«Ma l'esatto trattato di Nicea e il discorso costruito secondo una norma serratissima di verità hanno messo fine a tutte le invenzioni

degli eretici, dichiarando così»¹⁴ (*diligens Nicheni tractatus perfectusque sermo artissimo veritatis praescripto omnia hereticorum ingenia conclusit, ita ponens*): «credimus in unum Deum patrem et in unum filium eius Iesum Christum» (§ 5). La frase significa che entrambi sono «unum, et in personali nomine Patris et in Filii “unum”, quia unus est de utroque». Tutto questo non era stato enunciato nel simbolo, ma si capisce che costituisce una specie di elaborazione esegetica di Ilario stesso. L'unità delle due Persone divine rimane anche nella frase successiva: «deum vero de deo vero: cum deus de deo et verus de vero sit uterque unus». E quindi la spiegazione del termine controverso, cioè «consustanziale»: «Unius autem cum Patre substantiae, quod Graeci dicunt “homousion”, ita est: aeternitas sola sui similis est et, quod est semper, in Deo est»¹⁵. Ilario prosegue con l'interpretazione: per evitare la perfidia eretica a proposito di Gesù Cristo, il simbolo di Nicea afferma che in lui si manifesta la *essentiae veritas*, cioè la vera realtà della essenza divina. Infatti «essentia ex eo quod semper est nuncupatur»: è una spiegazione di *ousia*, quale *aei ousa*, ripresa da Ambrogio (*Fid.* III, 15,127 e *Incarn.* 9,100)¹⁶. A tale spiegazione si aggiunge quella di «persona»: essa non corrisponde, come sarebbe stato logico, al greco *hypostasis*, ma indica che «qualcosa è in sé, sempre è e sussiste nella potenza della sua eternità» (*quod intra se id, quod semper est, et in aeternitatis suae virtutis subsistat*). Così si spiega il simbolo per mezzo del ricorso, oramai divenuto normale, a Gv 10,30 (*ego et Pater unum sumus*) e 14,9 (*ego in Patre et Pater in me*). Si introducono i termini, riferiti al Figlio di Dio, che un poco alla volta erano diventati di uso comune, come quello di *aequalis*, di *immutabilis* e di *inconvertibilis*, e le altre interpretazioni considerate valide dai sostenitori di Nicea; tuttavia non è meglio spiegata la dura traslitterazione *ex uc onton* (p. 154,14).

Un altro passo dei *Fragmenta Historica* (p. 45,27) contiene un'altra difesa del *homousion*, per sostenere la *vera et legitima ex Deo patre unigeniti Dei nativitas*, «condannando la unione stessa delle Persone, conforme alla detestabile bestemia di Sabellio»; fa riferimento (pp. 45,8ss.) al silenzio sul termine *usia* come non scritturistico, imposto dai concili recenti per volere degli ariani.

Altre attestazioni di difesa del simbolo di Nicea si fanno più numerose all'epoca di Ilario. In *FHist* pp. 46,13ss. Eusebio di Vercelli scrive a Gregorio, vescovo spagnolo, cioè Gregorio di Elvira, il quale si era opposto ad Ossio di Cordova che era passato nel campo degli omei nel concilio di Sirmio del 351, e non aveva sottoscritto il simbolo eretico

¹⁴ Trad. it. di P. Giustiniani, qui e in seguito.

¹⁵ «La sola eternità è simile a lui e, ciò che sempre è, è in Dio».

¹⁶ Per maggiori dettagli su questa interpretazione di *ousia* altrove, cf. C. MORESCHINI, *Studi Patristici*, vol. 1, *Teologia e Filosofia*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 129-131.

perché aveva mantenuto la fede dovuta al simbolo di Nicea. Questa frequenza conferma una giusta osservazione di Simonetti¹⁷: «Ormai il moltiplicarsi delle formule di fede in Oriente aveva reso sospettosi e diffidenti gli occidentali, convincendoli sempre più che era opportuno attenersi alla fede nicena» (durante il concilio di Rimini). Valgano le seguenti attestazioni.

La lettera dei padri del sinodo di Rimini del 359¹⁸, inviata all'imperatore, e che si legge in *FHist* V, 1,2, pp. 79,6–80,5, è una aperta affermazione di non volere mutare in alcuna sua parte il simbolo di Nicea, oramai considerato normativo, che fu confermato anche dalla presenza e dall'approvazione di Costantino, il padre dell'imperatore regnante:

Nefas enim duximus sanctorum aliquid mutilare et eorum qui in Nicheo tractatu consederant una cum gloriosae memoriae Constantino patre pietatis tuae; qui tractatus manifestatus est et insinuatus mentibus populorum et contra haeresim Arrianam tunc positus invenitur, at non solum ipsa, sed etiam reliquae haereses inde sunt expugnatae. A quo si aliquid demptum fuerit, venenis hereticorum aditus panditur.

Ancora più decisa è la definizione degli stessi padri conciliari (*FHist* IX, 1-2, pp. 95,6–96,1):

Sic credimus placere omnibus posse catholicis a symbolo accepto recedere nos non oportere [...] nec a fide recessuros, quam per prophetas a Deo patre [...] suscepimus et per traditionem patrum secundum successionem apostolorum usque ad tractatum apud Nicheam habitum contra haeresim quae tunc temptis exurrexerat, posita nunc usque permanet quibus omnibus nec addendum aliquid credimus nec minui posse manifestum esse. Placet ergo nihil novum fieri.

Al contrario, i vescovi ariani Ursacio e Valente, Germinio e gli altri «subvertere volunt tractatum habitum apud Nicheam qui positus est contra Arrianam haeresim et ceteras» (p. 97,4-5)¹⁹. Anche lo sconosciuto Greciano, vescovo di Calles (in Campania?), disse a proposito degli

¹⁷ Cf. SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, p. 316.

¹⁸ Sullo svolgimento del concilio di Rimini, essenziale tuttora è la narrazione e la interpretazione che ne dà SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, pp. 313-325; ma anche Y.-M. DUVAL, «La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini. A la recherche du *Liber adversus Vrsacium et Valentem*», in *Hilaire et son temps*, pp. 51-103.

¹⁹ L'importanza del simbolo di Nicea è confermata in quegli stessi anni dalla lettera di Liberio a Costanzo (*FHist* p. 93,1-4): «... sic omnia discutiantur ut, quae iudicio sacerdotum Dei confirmata constiterunt omnes in expositionem fidei, quae inter tantos

ariani: «subvertere enim volunt tractatum habitum apud Nicheam, qui positus est contra Arrianam haeresim et ceteras» (*FHist* IX, 3, p. 97,4-5).

Tutte queste affermazioni concordi attestano l'assoluta autenticità religiosa del simbolo di fede proposto a Nicea e confermato dai padri conciliari riunitisi a Rimini (per la massima parte niceni, perché occidentali) (*FHist* IX, 1, pp. 95,10-96,3):

et per traditionem patrum secundum successionem apostolorum usque ad tractatum apud Nicheam habitum contra haeresim quae tunc temporis exurrexerat, posita nunc usque permanet. Quibus omnibus nec addendum aliquid credimus nec minui posse manifestum est. Placet ergo nihil novum fieri, «substantiae» quoque nomen et rem, a multis sanctis scripturis insinuatam mentibus nostris, optinere debere sui firmitatem.

In conclusione, sembra che il simbolo del concilio di Nicea cominci ad essere considerato normativo – in occidente – ai tempi di Liberio e del concilio di Rimini, cioè quando l'autorità di Costanzo e il suo atteggiamento filoariano si stavano imponendo ovunque. Prima degli anni 355-360 sembravano ancora autorevoli i concili di Antiochia del 341 e quello di Serdica del 345²⁰.

2. Una ambiguità: Ilario e il potere imperiale

Nonostante che Ilario continuasse a nutrire un rispetto (non sappiamo quanto sincero) per l'imperatore almeno fino alla fine del 360 e alla sua stesura del *Contra Constantium*, come vedremo poi, non gli sfugge che (*FHist* p. 47,2-4) «omnis spes Arriomanitarum non in suo haud unito consensu, sed in protectione pendet regni saecularis».

E comunque la lealtà e l'obbedienza nei confronti del figlio di Costantino è costante in Ilario, tranne che in una delle sue ultime opere, il *Contra Constantium*, che sarà scritto nel 360 ed è come una giustificazione della sua ribellione all'ordine imperiale, che lo aveva relegato in Frigia, per cui egli tornò in Gallia, nella quale egli aveva conservato la carica vescovile (una «ribellione» che, comunque, non ebbe per lui conseguenze: forse perché il rilievo teologico di Ilario, che a noi sembra così alto, non era apparso pericoloso all'imperatore, o addirittura il significato «politico» della figura di Ilario era sfuggito alla sua atten-

episcopos apud Nicheam praesente sanctae memoriae patre tuo confirmata est, universos consensisse».

²⁰ A questo proposito cf. anche KINZIG, *A History of Early Christian Creeds*, pp. 323-327.

zione). Così in *syn.* 2,481A e 78,531AB Ilario scusa l'imperatore, che sarebbe stato ingannato da Saturnino di Arles e da altri che lo esortavano in tal senso a proposito della condanna di Ilario comminata dal concilio di Milano del 356.

Secondo Brennecke ed altri, Costanzo non avrebbe dato ascolto né agli omeusiani né a Ilario nel loro tentativo di pacificazione in senso omeusiano, ma agli omei, intervenendo con la deposizione degli omeusiani e la loro sostituzione con dei vescovi omei nel concilio di Costantinopoli del 360. Ilario vedeva quindi naufragare il suo progetto di concordia generale in nome del «simile secondo la sostanza», che equivaleva a fare approvare il consustanziale. Per questo motivo sarebbe tornato improvvisamente agli inizi del 360 in Gallia, ove avrebbe scritto poi il *Contra Constantium* nel 360-361, abbandonando, perché inutile, ogni polemica contro i fatti di Rimini, rinunciando oramai ad ogni contatto con gli omeusiani sconfitti dall'imperatore e tornando ad una stretta professione di fede nicena. Come ulteriore conseguenza di questa rottura con Costanzo, Ilario si sarebbe accostato a Giuliano, che proprio nel febbraio del 360 avrebbe iniziato la sua rivolta a Parigi²¹: una ipotesi, questa, sostenuta da vari studiosi, ma che a noi sembra non dimostrata. Il ritorno in Gallia sarebbe stato quindi causato dall'aver visto che tutti gli amici omeusiani erano stati deposti e pertanto dalla constatazione della inutilità della propria politica. Quindi Ilario sarebbe tornato in Gallia autonomamente, non per concessione di Costanzo²².

Ma il testo più interessante che manifesta la lealtà di Ilario (ma non una lealtà cieca) è il *Liber ad Constantium imperatorem*, da lui presentato a Costanzo II a Costantinopoli agli inizi del 360 nell'imminenza del concilio che negli ultimi giorni di quell'anno avrebbe avuto luogo nella capitale e che avrebbe confermato i deliberati del precedente concilio di Seleucia del 359, risultato così favorevole ad Acacio e agli omei, ma sfavorevole agli omeusiani e a Ilario. Il vescovo di Poitiers si rivolge all'imperatore con la consueta lealtà, riconoscendone (non so con quanta convinzione) la *fides* religiosa e l'ortodossia (Ilario, veramente, già mandato in esilio dal 356, aveva dovuto rendersi conto che l'atteggiamento dell'imperatore era tutt'altro che ortodosso, ma per motivi di lealtà e per non irritare ulteriormente il potere civile aveva dovuto fare buon viso a cattivo gioco e attribuire la colpa della eresia ai vescovi vicini a Costanzo, come Ursacio e Valente, o, per scendere più in basso, alle personalità più spregevoli, come quel Saturnino di Arles, che era

²¹ Così BRENECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, pp. 360-362 e note.

²² Cf. *ivi*, p. 359, nota 119.

stato il responsabile del suo esilio). In questo testo Ilario cerca di indurre Costanzo al suo programma di pacificazione, tanto che non parla né di Atanasio né dei vescovi ingiustamente esiliati negli anni precedenti²³.

Costanzo, quindi, è per Ilario ancora il *piissimus imperator* (c. 1). Il vescovo di Potiers dichiara di essere tuttora in comunione con tutti i vescovi della Gallia, pur essendo in esilio (c. 2) (una caratteristica insolita dell'esilio di Ilario, che contrasta fortemente con le misure più rigorose che l'autorità civile aveva preso con Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari e addirittura Liberio, il vescovo di Roma). Ribadisce di essere stato mandato in esilio non per una propria colpa ma perché così avevano voluto la *factio* dei suoi nemici e le notizie false che erano giunte indebitamente alle orecchie del *piissimus imperator*, cioè era stato mandato in esilio «non ob aliquam criminum meorum conscientiam per impios homines delatus». Cita a testimonianza in sua difesa anche Giuliano, il Cesare *religiosus*, al quale quell'esilio deve avere arrecato più offesa che a lui stesso, Ilario. Questo si ricava dalle lettere, ben accessibili alla *pietas* dell'imperatore: sembrerebbe che Giuliano e Costanzo avessero parlato tra di loro di Ilario (così sarebbe da intendere il plurale). Così è ben noto che le accuse mosse ad Ilario e che hanno provocato il suo esilio sono false. Lo stesso autore di esse si trova a Costantinopoli per il concilio imminente²⁴. Insomma, sia l'Augusto sia il Cesare sono stati ingannati dai calunniatori di Ilario, il quale, se dovesse essere condannato, è pronto a rinunciare al sacerdozio e a vivere *intra paenitentiam laici*.

Deve quindi, il *religiosissimus imperator*, apprendere la vera fede che da tempo desidera ascoltare dai vescovi senza riuscirvi (c. 4).

Conclusione (c. 9). Ilario si rivolge all'imperatore sottolineandone ancora il sentimento religioso e il sincero desiderio di raggiungere la retta fede. Costanzo si affretti a tornare alla retta fede, affinché il suo petto, in cui regna la sollecitudine per i sudditi come si conviene ad un imperatore, sia pieno anche della conoscenza delle parole di Dio. Una sola cosa Ilario domanda: di essere ascoltato in occasione del sinodo futuro «quae nunc de fide litigat», nel quale egli vorrebbe aggiungere anche le sue brevi considerazioni. Vuole parlare con l'imperatore con le stesse parole di Cristo, «cuius vel exsul sumus vel sacerdos». Anche le persone più modeste, come lui, a somiglianza dei *vasa terrea* di cui parla l'apostolo (2Cor 4,7), possono contenere dei tesori non spregevoli. L'imperatore ascolti la professione di fede non sulla base di carte recenti (*de novis cartulis*), ma dei libri di Dio. Sappia che la nuova fede che Ilario raccomanda può essere distribuita anche all'occidente, ove

²³ Cf. *ivi*, pp. 357-358.

²⁴ Anche c. 3, p. 198,19-20: «praesentem eum, cuius ministerio exulo».

Ilario è vescovo e dal quale verranno i popoli per riposare nel regno di Dio insieme ad Abramo, Isacco e Giacobbe: un ammonimento a tenere presente anche la *pars Occidentis* ad un imperatore greco come Costanzo e interessato soprattutto all'oriente. La fede non consiste in *quaestione philosophiae*, ma nella dottrina del vangelo. Tenga presente, anche, che ogni eretico predica basandosi sulle parole della Scrittura, ma evidentemente la perverte. L'imperatore, invece, presti fede solo a tali parole; si preoccupi di quello che serve alla fede, all'unità tra i cristiani. Ilario dirà cose che serviranno alla pace dell'oriente e dell'occidente (c. 10) «sub publica conscientia, sub synodo dissidenti, sub lite famosa».

3. Decadenza religiosa

La *oratio* del sinodo di Serdica, inviata a Costanzo nel 343-344, e il *textus narrativus* di Ilario stesso, che la accompagna (*FHist* B, appendix, pp. 181-187), costituivano, secondo la nota dei manoscritti, il *Liber prior ad Constantium*, ma questa designazione fu abbandonata in seguito agli studi di Wilmart²⁵. Il testo narrativo di Ilario, che qui ci interessa, è un'altra testimonianza della sua chiara visione delle misere condizioni in cui era precipitato il cristianesimo in seguito alle lotte posteriori a Nicea, nelle quali il desiderio, anzi, la contesa di stabilire il simbolo ritenuto più vero, in realtà nascondeva lo spirito di ostilità e di sopraffazione che animava i contendenti. Il testo del *Liber prior ad Constantium* spesso coincide con quello della epistola dei partecipanti al concilio di Serdica, inviata a tutte le chiese (*FHist* B II, pp. 103-126), da noi sopra citata, e si conclude con il racconto della condanna di Paolino di Tiro al sinodo di Milano ad opera di Ursacio e Valente (355).

Ilario ribadisce la semplicità della vera fede: Dio stesso ha suggerito agli uomini come potesse essere conosciuto, vale a dire se gli uomini guardano con meraviglia le sue opere e seguono i suoi comandamenti; non vuole una «coacta confitendi se voluntas» (p. 185,3-6); se la *episcopalis doctrina* seguisse questa dottrina di Dio, anch'essa sarebbe semplicissima (p. 185,7-13). Ora invece i sacerdoti devono temere Dio per mezzo delle catene e delle pene. Sacerdoti, laici e monache sono sottoposti a violenza, e non per essere cristiani, ma per essere ariani: «cogunt nempe non ut Christiani omnes sint, sed ut Arriani» (p. 185,18-19). Con l'autorità del loro nome (quello di vescovi) gli ariani trascinano l'imperatore nel loro errore, sostenendo che è giusto che sotto l'apparenza della fede in Dio i cristiani siano affidati a loro; essi si rivolgono alla autorità civile

²⁵ Cf. A. WILMART, «L' "Ad Constantinum liber primus" de saint Hilaire de Poitiers et les "Fragments Historiques"», in *Revue Benedictine* 24(1908), pp. 149-179.

e alla *auctoritas regia* per ottenere ragione (pp. 185,22–186). Quelli che sono stati condannati come eretici ariani sconvolgono il regno, turbano ogni cosa *ex potestate et ambitione*, e Atanasio, ammesso che sia stato colpevole, lo è ritenuto tuttora (p. 186,11-14).

Anche nell'*Ad Constantium*, che abbiamo considerato poco fa, Ilario sottolinea la decadenza del cristianesimo della sua epoca. Essa è cominciata dopo il *synodus Niceni conventus*, dopo il quale non si fa altro che scrivere una nuova dottrina di fede (c. 5). Poiché dappertutto è combattimento di parole, dappertutto si discute di cose nuove, si coglie l'occasione procurata da termini ambigui, ci si lamenta degli *auctores* (i garanti della fede: in realtà, per Ilario, solamente i niceni); si fa a gara a chi si impegna di più («de studiis certamen est»); l'ottenere il consenso è proprio quello che è difficile, un cristiano diventa anatema per l'altro, per cui «prope iam nemo Christi est». Ogni simbolo di fede è sottoposto a mutamento, come è evidente per quello che fu siglato l'anno precedente, cioè quello di Rimini, stravolto poi a Seleucia (359). Le modifiche volute dall'ultimo concilio sono contraddittorie tra di loro: la prima ordina di non parlare del *homoousion*, la seconda invece distingue e predica il *homoousion*; la terza scusa l'impiego di «ousia», perché impiegata *simpliciter* dai padri; la quarta non la scusa, ma la condanna. La conseguenza è stata che né presso di noi (niceni) né presso gli altri è rimasto qualcosa di santo e inviolabile, ma tutto viene mutato. Non si può non pervenire ad una chiara condanna dell'ultimo simbolo di fede, l'omeismo: «de similitudine autem dei filii ad deum patrem, quod si miserabilis nostri temporis fides est, ne non aut ex toto aut tantum ex portione sit similis». Stabiliamo delle professioni di fede che debbono durare un anno o dei mesi, ci vergogniamo dei nostri decreti, difendiamo quelli che si pentono, anatematizziamo quelli che abbiamo difeso, condanniamo le dottrine altrui con le nostre o le nostre in quelle altrui «et cum mordemus invicem, iam absumpti sumus ab invicem».

Ma tutto il capitolo 4 merita una attenta lettura. I vescovi, ai quali è richiesta la fede (nei concili) mentre vanno scrivendo proprie elucubrazioni e non predicano Dio, hanno creato un circolo eterno di errore e «una controversia che si va sempre più avvitando su se stessa». Avrebbero dovuto limitarsi ai confini della debolezza umana e non tornare a discutere della fede dopo averla confessata e giurata nel battesimo con cui divennero cristiani, che si limita ad essere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ma essendosi abbandonato questo atteggiamento di cristiana semplicità, è subentrata l'abitudine di creare cose nuove invece che di conservare quello che ci è stato insegnato, e così «non solo non difende quanto è consolidato, ma neppure convalida le innovazioni introdotte» e *facta est fides temporum potius quam evangeliorum, dum et secundum annos scribitur* (allusione al cosiddetto «credo

datato» del concilio di Seleucia) *et secundum confessionem baptismi non tenetur*. Conseguenza di questo atteggiamento è la lamentevole situazione: «Oggi esistono tante fedi quante sono le volontà degli uomini, e ci sono tra noi tante dottrine quanti modi di fare e pullulano tante cause di bestemmie quanti sono i vizi: infatti o si vanno redigendo professioni di fede personali, oppure esse sono sottoposte a delle interpretazioni, cosa che invece noi non vogliamo». L'unica vera fede è quella di credere in un solo Dio, un solo Signore e un solo battesimo (cf. Ef 4,5), mentre ora viene abbandonata la vera fede, che è una sola, «et dum plures (scl. sunt), ad id coeperunt esse, ne nulla sit».

Quindi si va cercando la fede, come se già non esistesse (c. 6). La fede è quella del nostro battesimo: «regenerati per fidem, nunc ad fidem docemur, quasi regeneratio illa sine fide sit». Avviene che noi cristiani impariamo chi sia Cristo dopo essere già stati battezzati, come se il battesimo già non comprendesse la fede in Cristo: «Noi, usando il bel nome della pace, ci staremmo furtivamente insinuando nella unità della eresia, anzi, con la scusa di nuove dottrine, che dovrebbero invece essere rigettate, saremmo noi a ribellarci a Dio con le nostre parole e sotto la copertura di un vocabolo desunto dalle Scritture, andremmo falsamente affermando delle cose non scritte» (c. 6)²⁶. Di conseguenza (c. 11):

haec ego in Spiritu sancto ita credidi ut ultra hanc de domino Iesu Christo fidem non possim doceri, non per haec adimens patrum fidei religionem, sed secundum regenerationis meae symbolum et doctrinae evangelicae scientiam ab ea iuxta ista non dissonans.

In questo naufragio, la cosa migliore è tornare alle origini, alla prima e sola fede che fu confessata nel battesimo, comprenderla e non mutarla, non nel senso che quello che è stato deciso dai nostri padri (a Nicea, e quindi dopo la dottrina cristiana primitiva e schietta) sia empio e irreligioso, ma perché a causa della temerarietà umana quell'insegnamento viene criticato come contraddittorio e con il pretesto della novità si nega il vangelo (c. 7).

Questa amara convinzione è espressa da Ilario anche altre volte. In *syn.* 4,483B così descrive le lotte di religione: «his perturbationibus vexari Ecclesia coepta est, ut exulent episcopi, demutentur sacerdotes, plebes terreantur, fides periclitetur, humano arbitrio ac potestate doctrinae dominicae decreta statuantur».

E anche nella epistola contenente il *decretum synodi Orientalium apud Serdiciam episcoporum* (25, *FHist* p. 65,5-6), Ilario afferma senza

²⁶ Trad. it. di P. Giustiniani, con modifiche.

mezzi termini che i caporioni di tutti questi cristiani scellerati vogliono *l'ecclesiae principatum* come se fosse il dominio di una tirannide (*tyrannidis regnum*: due parole esecrabili per la mentalità romana). Si è imposto, infatti, il mal costume che quello che è deciso dai vescovi orientali «è grattato via» dagli occidentali e quello che è stato deciso dagli occidentali è annullato dagli orientali (p. 65,11-14).



Nel contesto delle vicende tumultuose posteriori al concilio di Nicea, uno dei personaggi più importanti in occidente fu Ilario di Poitiers. Questo articolo però non intende studiare, come tutti hanno fatto, la sua teologia, bensì le sue proposte in difesa del simbolo e, non meno importanti, le sue considerazioni sulla prepotenza del potere imperiale e la decadenza della chiesa, in cui le contese e gli orgogli prevalgono sulla semplicità della fede cristiana.



During the fights and the disorders which were the unexpected consequences of the Council of Nicaea, most important in the West was Hilary of Poitiers. This article, however, does not intend to study, as is usual, his theology, but rather his proposals in defence of the symbol and, no less important, his considerations on the arrogance of imperial power and the decadence of the Church, in which contentions and pride prevailed over the simplicity of true faith.

**ILARIO DI POITIERS – DIFESA DI NICEA – POTERE IMPERIALE –
LOTTE TRA FAZIONI – SEMPLICITÀ DELLA FEDE**