

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	
<i>Editoriale. Le molte vie per Nicea</i>	» 261

FOCUS

NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS	
<i>The Concept of God at Nicaea.....</i>	» 265
CHIARA OMBRETTA TOMMASI	
<i>Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena.....</i>	» 289
RITA LIZZI TESTA	
<i>In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani.....</i>	» 303
CLAUDIO MORESCHINI	
<i>Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea.....</i>	» 331
GIULIO MASPERO	
<i>Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea</i>	» 345

NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE	
<i>I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea.....</i>	» 361
MIKLÓS GYURKOVICS	
<i>L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche sul primo concilio ecumenico di Nicea.....</i>	» 373

NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ	
<i>Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea</i>	» 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

JEAN PAUL LIEGGI*

Ilario di Poitiers: l'*hermeneusis* del simbolo niceno tra oriente e occidente

La tesi di fondo che in questo contributo intendo sostenere può essere espressa in questi termini: nessuna formulazione è sufficiente, se presa da sola, a dire la totalità della fede cristiana nel Dio unitrino. Per mostrarne la fondatezza e tentare di offrire le necessarie argomentazioni per poter accoglierne la validità, mi servirò – come è chiaramente rivelato dal titolo di questo articolo – del contributo dato da Ilario di Poitiers al dibattito teologico del IV secolo.

Non intendo, ovviamente, con il sostenere tale tesi, misconoscere la portata dogmatica ed autoritativa che alcuni termini hanno assunto e continuano a rivestire nel linguaggio della fede, ma desidero collocare questa legittima pretesa veritativa in un discorso più ampio che non deve far dimenticare la connaturata limitatezza di ogni linguaggio umano, con le inevitabili conseguenze che ne derivano in merito all'assunzione di alcuni termini specifici per dire e confessare la fede in Colui che è l'Ineffabile.

Quanto accaduto al concilio di Nicea e, ancor di più, nel lungo processo di ricezione del simbolo di fede lì promulgato rappresenta, infatti, un luogo privilegiato ed emblematico per verificare la bontà della tesi che intendo sostenere, in quanto si può ben a ragione affermare – come la storia del simbolo niceno mostra – che questa formulazione della fede e, in particolare, il termine *homoousios*, che in essa assume una particolare importanza e centralità, se volevano essere – come si può correttamente ed opportunamente affermare – una sorta di interpretazione del linguaggio della Scrittura, abbiano poi avuto a loro volta bisogno di una lunga e non semplice opera di interpretazione negli anni successivi al concilio per non correre il rischio di essere fraintesi o, ancor più paradossalmente, per non esser utilizzati nell'affermare errori dogmatici diversi dall'arianesimo.

* Docente di Teologia dogmatica e di Teologia patristica presso la Facoltà Teologica Pugliese di Bari (lieggi.jp@gmail.com).

1. Un'*hermeneusis* tra oriente e occidente

È anche per questo che intendo partire con il dare ragione del titolo di questo contributo. E in particolare dell'uso di quell'*hermeneusis* che in esso campeggia.

La scelta di questo termine¹ è dettata, infatti, dalla consapevolezza che la lunga e complessa vicenda storica e teologica che ha segnato il IV secolo, dopo la celebrazione del concilio di Nicea, e di cui queste pagine intendono sondare solo un piccolo tratto, ben delimitato e legato all'opera e al contributo teologico offerto da Ilario, è espressione di un processo non solo di ricezione, ma di autentica *hermeneusis*. Un processo a cui Ilario, vescovo di Poitiers, ha potuto dare un valido ed originale contributo solo grazie a quanto, provvidenzialmente, ha avuto la possibilità di scoprire, conoscere ed approfondire a seguito dell'esilio vissuto in Asia minore, proprio in forza della sua fedeltà al simbolo niceno. E la prova che sia stata proprio l'esperienza maturata nel corso di questo esilio ad offrirgli gli elementi indispensabili attorno ai quali maturare il proprio contributo è offerta dalla semplice constatazione che l'atteggiamento dei suoi confratelli nell'episcopato occidentali, che non hanno vissuto la sua stessa esperienza, è stata radicalmente diversa dalla sua. E anche di questo si tenterà di dar conto nelle pagine di questo contributo.

Ma volendo ora tornare al termine *hermeneusis*, per chiarirne il senso e la portata, voglio mettere in evidenza come, con l'uso di tale termine, non si intende rinunciare ad evidenziare che la questione post-nicena è stata espressione di un lungo e necessario processo di «ricezione» del simbolo di fede e delle definizioni dogmatiche con esso espresse. Infatti – come del resto il prof. Albano ha fatto notare nell'introduzione al convegno su «Le molte vie per Nicea: Nicea tra oriente e occidente»² e come è stato da più parti ribadito nel corso dei lavori – ogni ricezione è a tutti gli effetti un'interpretazione. Inoltre, il termine

¹ Sento qui il dovere di ringraziare, per ciò che riguarda l'uso di questo termine, il prof. Emmanuel Albano, coordinatore dell'Istituto di Teologia ecumenico-patristica «San Nicola» della Facoltà teologica pugliese, nonché organizzatore del convegno della Facoltà teologica pugliese su «Le molte vie per Nicea: Nicea tra oriente e occidente», svoltosi a Bari l'11 aprile 2024. Inizialmente, infatti, io avevo pensato di utilizzare «ricezione» ed è stato poi lui a suggerirmi di preferirgli il termine *hermeneusis*.

² Questa introduzione è stata pubblicata nella rivista del Centro ecumenico «Padre Salvatore Manna» dei padri domenicani di Bari: E. ALBANO, «Le molte vie per Nicea: Nicea tra oriente e occidente», in *O Odigos – La Guida* 42(2024)2, pp. 25-28. Così egli scrive: «[...] cercando di inquadrare le prime recezioni – a tutti gli effetti interpretazioni (ἐρμηνεύσεις) – orientali e occidentali del simbolo niceno» (p. 27); e poi in nota precisa che «la cosa era già molto chiara a Costantino che nel parlare ad Alessandro ed Ario introduceva il tema dell'interpretazione: "Infatti, chi potrebbe mai essere in grado di comprendere con esattezza o di interpretare adeguatamente (κατ'ἀξίαν ἐρμηνεύσαι)

greco *hermeneusis* è da preferire al semplice «ricezione», perché porta con sé una ricca valenza semantica, in quanto rimanda non solo all'interpretazione, all'ermeneutica per l'appunto, ma suggerisce anche un tentativo di esposizione, di spiegazione, richiamando, in qualche modo, uno stile ben particolare che deve segnare ogni linguaggio teologico. E se lo sottolineo è perché ciò che intendo offrire in questo contributo, avvalendomi dell'apporto offerto dalla riflessione teologica di Ilario di Poitiers, vuole essere, per l'appunto, la ripresa di «una questione di stile». Dirò tra un attimo in che senso.

Mi sia consentita infine, prima di addentrarmi nelle questioni di cui intendo trattare, un'ulteriore precisazione in merito al titolo, guardando questa volta alle sue ultime parole: «tra oriente e occidente».

Leggendole, si potrebbe pensare che in queste pagine si troverà la trattazione di questioni legate ai rapporti tra l'oriente e l'occidente. Invece, come sarà evidente proseguendo la lettura, ci si focalizzerà sulla complessa situazione teologica che verrà a determinarsi in oriente negli anni successivi a Nicea, con il proliferare di posizioni differenti che non sempre conosceranno dialoghi sereni tra gli esponenti dell'una rispetto alle altre. Del resto, anche Samuel Fernández, nella sua relazione, ha messo molto bene in evidenza come «il testo [e si riferiva alla *Storia ecclesiastica* di Socrate] mostra che la prima ricezione della teologia nicena non causò una divisione tra oriente e occidente, ma tra diverse teologie presenti in oriente» (p. 424 di questo stesso fascicolo della rivista). Ed è proprio su queste divisioni in oriente che anche io voglio soffermarmi o, meglio, su come a queste divisioni si è approcciato Ilario e come, dal suo particolare approccio, sia nata una illuminata e illuminante intuizione a cui si dovrebbe dedicare molta più attenzione, rispetto a quanto si sia forse sinora fatto.

Perché allora, se le questioni che si tratteranno riguardano precipuamente l'oriente, inserire nel titolo: «tra oriente e occidente»? Non avrei dovuto dire semplicemente: «in oriente»? Se ho ritenuto opportuno lasciare il riferimento a «oriente e occidente» è perché colui che attesta la ricezione e l'*hermeneusis* di cui voglio dar conto in queste pagine è per l'appunto un padre dell'occidente, Ilario. Un'attenta considerazione della sua biografia, del resto, ci consentirebbe di mostrare – ma non abbiamo qui il tempo di farlo diffusamente – come ben diverso sia l'approccio al simbolo di Nicea e alle questioni teologiche legate ai termini in esso utilizzato, in particolare all'*homoousios*, in oriente e in occidente.

la potenza di dogmi così grandi e difficili?" (Costantino, *Lettera ad Alessandro ed Ario* 69,3)» (p. 27, nota 13).

2. Per uno stile «ecumenico» del linguaggio teologico

Ma, come già anticipavo, la questione sulla quale intendo soffermare la mia attenzione è innanzitutto «una questione di stile»: ciò che è in gioco, infatti, dopo Nicea e che Ilario riesce meravigliosamente a mettere in evidenza è per l'appunto lo stile che deve caratterizzare il linguaggio teologico e la consapevolezza con cui utilizzarlo nella ricerca e nella narrazione delle verità di fede, al cui servizio la teologia si pone.

Mi piace anche precisare che le considerazioni di «stile» che in queste pagine intendo consegnare all'attenzione del lettore sono il frutto di una riflessione maturata in me circa trent'anni fa, in occasione del mio primo approccio all'opera di Ilario di Poitiers, dettato allora da ragioni didattiche: mi era stato affidato in quegli anni, infatti, il corso di patrologia presso l'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta. Se mi sono permesso di esternare questa nota biografica è semplicemente per confessare la gioia e lo stupore che ho provato nell'aver ritrovato, in qualche modo, anche in un contributo del prof. Samuel Fernández, apparso nel 2017 nella rivista della Pontificia Accademia di Teologia³ e poi da lui ripreso nell'introduzione all'edizione critica del *De Synodis*, pubblicata nel 2019 nella prestigiosa Biblioteca de Autores Cristianos di Madrid⁴, la stessa intuizione che suscitò in me la prima lettura dell'opera di Ilario.

Egli, come si può ben cogliere dai due contributi appena citati, ha individuato nello stile teologico di Ilario quattro attitudini di notevole importanza. Le enumero:

- prestare attenzione al contesto delle formule dottrinali;
- prestare attenzione alla distinzione tra il contenuto della fede e la sua formulazione;
- sforzarsi di comprendere l'interlocutore;
- evitare la unilateralità.

Il contributo personale che intendo offrire alla trattazione di questa «questione di stile» è quello di aggiungere, a queste quattro attitudini, una quinta, di cui intendo dare ragione e che ritengo essere strettamente legata alle quattro individuate e ben presentate da Fernández.

Per questo, prima di passare a presentare l'attitudine sulla quale voglio soffermare la mia attenzione, è utile offrire una sintesi di quanto Fernández afferma per illustrare il senso di quelle da lui individuate nello stile teologico di Ilario.

³ S. FERNÁNDEZ, «Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el *De Synodis* de Hilario de Poitiers», in *PATH* 16(2017), pp. 67-86.

⁴ SAN HILARIO DE POITIERS, *Sobre los sínodos. La fe de los orientales*, introducción, texto, traducción y notas de S. FERNÁNDEZ, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2019.

La raccomandazione a prestare attenzione al contesto delle formule dottrinali (prima attitudine) è l'ovvia conseguenza del riconoscimento che le dichiarazioni dottrinali dei concili nascono dalla necessità di rispondere a precisi e particolari errori teologici e a ben determinati contesti polemici concreti. Ilario lo afferma con estrema chiarezza quando deve illustrare la ragione per la quale, dopo il concilio di Nicea, le formule della fede si siano così abbondantemente moltiplicate: «Fratelli carissimi, non deve sembrarvi stupefacente il fatto che con tale frequenza le professioni di fede hanno cominciato ad essere esposte: l'eretico furore impone tale necessità»⁵; ed ancora: «La necessità ha reso consueto che siano esposte professioni di fede, e che si sottoscrivano» (*De Syn.* 63, p. 80). Ovvio la conseguenza che deriva da questa constatazione ed efficace la modalità con la quale Fernández la enuncia: «Da questa constatazione ne segue che per comprendere un documento è necessario conoscere il suo contesto storico. Si tratta di un importante criterio di interpretazione dei documenti sinodali. [...] Non solo è necessario prestare attenzione alle parole, ma anche allo stesso modo allo scopo del documento»⁶.

Ed è proprio questa necessaria attenzione non solo alle parole, ma soprattutto al contesto in cui vengono formulate e allo scopo per le quali vengono utilizzate che chiama in gioco anche un'altra attenzione da ben curare: quella nei confronti della distinzione⁷ tra il contenuto della fede e la sua formulazione (seconda attitudine). La necessità di tale distinzione trova il suo primo e radicale fondamento nella consapevolezza «della trascendenza divina rispetto al linguaggio umano, il che implica riconoscere una radicale inadeguatezza tra il discorso teologico e la realtà di Dio»⁸, che lo stesso Ilario attesta quando afferma che «l'infinito ed immenso Dio non ha potuto essere compreso o mostrato con le povere espressioni del parlare umano» (*De Syn.* 62, p. 78). Ma Ilario non si ferma qui! Egli riconosce infatti che c'è un'altra «sproporzione» da considerare, oltre a quella che c'è tra Dio e la possibilità del nostro linguaggio di parlarne; è quella tra la comprensione che noi

⁵ ILARIO DI POITIERS, *De Synodis* 63; la traduzione è ripresa da ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali* (Collana Testi Patristici 105), traduzione, introduzione e note a cura di L. LONGOBARDO, Città Nuova, Roma 1993, p. 79 (d'ora in avanti, le citazioni dell'opera di Ilario saranno fatte indicando, dopo l'abbreviazione *De Syn.*, il numero del paragrafo e quello della pagina dell'edizione appena richiamata; in questo caso: *De Syn.* 63, p. 79). Per il testo latino, quando riterrò importante citarlo, si veda l'edizione curata da Samuel Fernández, citata nella nota precedente.

⁶ FERNÁNDEZ, «Actitudes para el diálogo teológico», p. 75.

⁷ Preferisco il termine «distinzione», rispetto a *diferencia*, che è quello utilizzato da Fernández (cf. *ivi*, p. 76).

⁸ *Ivi*, pp. 76-77.

abbiamo della fede nel nostro pensiero e l'espressione formale che di questa comprensione riusciamo ad esternare con le nostre parole. Ilario ci lascia intuire l'esistenza di quest'altra «sproporzione» quando, qualche pagina dopo, afferma che «se qualcosa di meno è stato detto, ricordate che mi vengono meno, non il pensiero, ma le parole» (*De Syn.* 65, p. 81). Ed è proprio tale distinzione tra il contenuto e la formulazione della fede che può rendere possibile, come sempre Ilario riconosce, che «molti tra noi, fratelli carissimi, predicano l'unica sostanza (*una substantia*) del Padre e del Figlio in modo da poter dare l'impressione di predicare ciò non piamente quanto empivamente: questa parola infatti possiede in se stessa sia la coscienza della fede che l'inganno predisposto» (*De Syn.* 67, p. 82), per le ragioni sulle quali a breve mi soffermerò. Giungendo così, paradossalmente, all'eventualità – ed è questo quanto Ilario suggerirà – che vi potrebbero anche essere perplessità e dubbi in merito all'uso di un determinato termine piuttosto che un altro (nel nostro caso – come si vedrà tra poco – i termini sono *homoousios* e *homoiousios*), senza che questo infici la possibilità che il contenuto stesso della fede, di cui quel termine vuol essere espressione verbale, possa esser ritenuto corretto e quindi eliminando in tal modo ogni ostacolo all'accoglienza della posizione dell'altro, senza alcuna difficoltà⁹.

Due quindi le attenzioni fondamentali da curare nel dialogo con l'altro: quella al contesto in cui vengono formulate le definizioni dogmatiche e quella a distinguere il contenuto della fede definita dalla sua formulazione. Ma entrambe queste prime due attenzioni risulterebbero vuote e vane, senza lo sforzo a comprendere l'interlocutore (terza attitudine). Mi limito qui a rievocare ciò che lo stesso Ilario chiede al lettore della sua opera:

Vi supplico però per la misericordia del Signore: dal momento che attraverso quest'epistola rivolgerò a voi un discorso su cose divine, come avete voluto, e sull'intemerata coscienza della nostra fede, nessuno prima della conclusione del discorso pensi di dover esprimere un giudizio su di me fin dall'inizio della lettera. È infatti ingiusto emettere una sentenza prematura basata sull'esordio, la cui finalità sia ancora ignorata, senza che sia stato appreso fino alla fine il significato delle parole: poiché si deve giudicare non delle cose che s'inizia a dire e che portano alla conoscenza, ma delle cose dette compiutamente e che hanno portato alla conoscenza (*De Syn.* 6, pp. 25-26).

⁹ «Vi prego perché dove è la pace della coscienza là non ci sia la lotta dei sospetti, e non pensiate che io preferisca alcunché se non a vantaggio dell'unità. È difatti inutile nutrire gran paura della calunnia dell'espressione verbale (*verbum*), quando la realtà stessa (*res ipsa*), di cui è espressione (*verbum*), non presenta difficoltà» (*De Syn.* 83, p. 96).

Quello che Ilario chiede al lettore fin dall'inizio della sua opera¹⁰, per rispetto e benevolenza nei suoi confronti, è per l'appunto l'atteggiamento che a tutti e sempre è e dovrebbe esser richiesto, se si vuole davvero giungere a comprendere l'interlocutore e a non limitarsi ad etichettarlo con «pre-comprensioni» e «pre-giudizi» che, spesso, non aiutano affatto a cogliere la verità di ciò che egli pensa e intende dire.

Ma oltre ai «pre-giudizi», c'è un'altra cosa da evitare: l'unilateralità (quarta attitudine). Non si può, infatti, non riconoscere quanto sia tristemente vero che «gli ambienti polemici tendono alla polarizzazione, all'intransigenza e, in definitiva, all'unilateralità»¹¹. Ed è bellissimo che Ilario ritrovi un mirabile esempio di superamento dell'unilateralità già nel vangelo e nel modo con cui gli stessi evangelisti hanno narrato il Cristo; e che lo faccia proprio per invitare gli esponenti delle diverse posizioni teologiche, conosciute in Asia minore, ad accogliere anche la prospettiva dell'altro. Ecco le splendide parole di Ilario:

Io non ascolto che Cristo è nato da Maria, se non ascolto anche che «In principio era il Verbo e il Verbo era Dio» (Gv 1,1). Non ascolto che Cristo ha avuto fame (cf. Mt 4,2), se non ascolto dopo i quaranta giorni di digiuno: «Non di solo pane vive l'uomo» (Mt 4,4). Non ascolto che ebbe sete (cf. Gv 19,28), se non ascolto: «Chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà sete in eterno» (Gv 4,13). Non ascolto che Cristo ha patito, se non ascolto: «Adesso è l'ora che il Figlio dell'uomo sia glorificato» (Gv 12,23). Non ascolto che è morto, se non ascolto che è risorto. Non professiamo nessuna espressione isolata tratta dai divini misteri (*nihil solitarium ex divinis sacramentis proferamus*) in modo da indurre in sospetto chi ascolta e da fornire occasione ai bestemmiatori (*De Syn.* 70, pp. 85-86).

Non ci resta, quindi, altro da fare che provare a seguire, anche nel confronto tra le diverse posizioni teologiche, e ad incarnare questo mirabile modello evangelico perché ogni unilateralità sia evitata.

Queste quindi le quattro attitudini individuate da Fernández. Quale l'attitudine che io intendo suggerire, aggiungendola alle quattro già illustrate e ad esse – come si potrà agevolmente constatare –

¹⁰ Ilario tornerà anche nel corso dell'opera a reiterare questa richiesta: «Ricordo infatti d'aver chiesto insistentemente all'inizio del discorso la pazienza e l'equanimità dei lettori e degli ascoltatori fino al compimento di tutti i miei detti, perché un qualche temerario non sorgesse contro di me giudice prima d'aver conosciuto il discorso compiuto» (*De Syn.* 32, pp. 51-52); ed ancora: «Quantunque io ormai non tema che si giudichi di me secondo l'esposizione di tutta la fede, sopportate tuttavia che desidero di essere giudicato solo dopo che tutto è stato spiegato» (*De Syn.* 66, p. 82).

¹¹ FERNÁNDEZ, «Actitudes para el diálogo teológico», p. 83.

profondamente intrecciata? Eccola: maturare la consapevolezza dei limiti insiti in ogni termine, concetto, idea con i quali si tenta di dire il mistero di Dio.

In altre parole, ritengo che il contributo di Ilario consenta di offrire un prezioso apporto per una corretta considerazione del linguaggio teologico e della sua valenza, con le ovvie conseguenze che poi ne derivano per il suo uso, considerato alla luce della ferma consapevolezza che la fede – come ha avuto modo di affermare Giuseppe Laiti nella relazione presentata al convegno «Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio», organizzato dall'area patristica della Facoltà Teologica del Triveneto, tenutosi a Treviso il 14 ottobre 2023 e di cui ha dato conto Chiara Curzel nel suo intervento – non può e non deve «invaghirsi delle parole», ma deve altresì guardarsi dall'imperizia¹².

È questa attitudine a favorire la maturazione di una sana consapevolezza di sé e delle proprie posizioni teologiche che consenta di liberarsi da quella presunzione di ritenersi unici detentori della verità, che poi sfocia nello sterile arroccamento in letture unilaterali delle verità di fede, con la conseguente incapacità di accogliere e comprendere l'interlocutore e le sue posizioni.

Per le ragioni che, anche semplicemente a partire da quanto sin qui si è detto, si possono agevolmente cogliere, ritengo che si può e si deve quindi affermare con decisione che è proprio l'attenzione a queste cinque attitudini che dovrebbe caratterizzare ogni dialogo teologico. Inoltre, queste considerazioni mi fanno ritenere felice la scelta di aver utilizzato, come titolo della tavola rotonda in cui il mio intervento è stato inserito all'interno del convegno, l'aggettivo «ecumenico»: se da una parte infatti si deve riconoscere che, in base all'uso che oggi ne facciamo, tale aggettivo è in qualche modo anacronistico, rispetto a quanto accadde nel IV secolo, negli anni successivi a Nicea, ugualmente tuttavia si rileva l'opportunità del suo uso perché consente di ricordare che il dialogo teologico e ogni nostra riflessione teologica sempre dovrebbero conservare una doverosa attenzione a quella prospettiva ecumenica che bene viene delineata dalle cinque attitudini che si ritiene di poter scorgere in Ilario e nello stile del suo contributo teologico.

¹² «Sono importanti le conclusioni a cui Laiti arriva: [...] La fede può aver bisogno di elaborazione, perché la *imperitia nimia* può essere molto dannosa. È necessario trovare le parole giuste per dire la fede, senza invaghirsi delle parole, perché le parole da sole non salvano la fede, ma neppure l'*imperitia* la può salvare» (C. CURZEL, «Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio», p. 455 di questo stesso fascicolo della rivista).

3. La questione dottrinale che è in gioco

Soffermandomi ora sull'attitudine che io personalmente ritengo esser suggerita da Ilario nella sua opera (maturare la consapevolezza dei limiti insiti in ogni termine, concetto, idea con i quali si tenta di dire il mistero di Dio) e volendo farne cogliere il senso e la portata, è importante innanzitutto esplicitare il cuore della questione dottrinale con cui Ilario è chiamato a confrontarsi per chiarire quale sia la posta in gioco. Ma prima è necessario fare una premessa.

Si deve innanzitutto rilevare, infatti, la presenza, nel simbolo di Nicea, di una «ambiguità semantica»: i termini *ousia* e *ipostasi* furono usati come sinonimi nell'anatematismo finale del simbolo. E l'effetto di tale ambiguità semantica¹³ fu che, come anche ha già messo in luce il prof. Fernández, citando la *Storia ecclesiastica* di Socrate, «gli uni, deformando il termine *homoousios*, pensavano che quelli che l'accettavano introducessero l'opinione di Sabellio e di Montano, e per questo li chiamavano bestemmiatori, in quanto sopprimevano l'esistenza propria del Figlio di Dio»¹⁴. E, commentando queste parole dello storico Socrate, egli afferma: «In primo luogo, Socrate trasmette due recezioni dell'*homoousios* che non consistono nell'accettazione e nel rifiuto del termine, ma in due interpretazioni di esso» (p. 424 di questo stesso fascicolo della rivista).

In altri termini, con l'*homoousios* si voleva affermare la piena divinità del Figlio. Ma chi lo guardava con sospetto, scorgendovi il rischio di modalismo, vi preferiva un altro termine: *homoiousios*, sostenendo così la «similitudine» nella sostanza tra il Figlio e il Padre. E da dove nascerebbe il sospetto di modalismo nell'uso di *homoousios*? Dalla presunta convinzione che, affermando che è il Figlio è della «stessa» sostanza del Padre, non si volesse far altro che riconoscere, in effetti, nient'altro che il Figlio è «lo stesso» che il Padre, intendendo quel «lo stesso» come un'affermazione del fatto che in definitiva il Figlio e il Padre non sarebbero altro che la stessa e medesima persona, negando così al Figlio una propria individualità.

D'altra parte, coloro che difendevano strenuamente l'*homoousios* guardavano con estremo sospetto l'*homoiousios* perché vi scorgevano le tracce della dottrina ariana. E da dove nascerebbe la possibi-

¹³ Questa ambiguità semantica è stata posta in evidenza anche da Vito Limone trattando del linguaggio filosofico di Proclo: cf. V. LIMONE, «I filosofi e l'*homoousios*, prima e dopo Nicea», p. 371 di questo stesso fascicolo della rivista.

¹⁴ SOCRATE, *Historia ecclesiastica* 1,23,6-7 (trad. it. di G.M. Piccolino, Città Nuova, Roma 2021, pp. 113-114, modificata), citata in questo stesso fascicolo della rivista in S. FERNÁNDEZ, «Nicea tra oriente e occidente: le prime recezioni di Nicea fino al 341», p. 423.

lità di vedere, in questo nuovo termine, un'affermazione e una difesa dell'arianesimo? Nel fatto che quel «simile», riferito alla sostanza del Figlio rispetto a quella del Padre, era accolto lasciando intendere, anche qui con una presunta convinzione, che parlando di «similitudine» non si volesse far altro che negare la vera «uguaglianza» del Figlio con il Padre e che, pertanto, l'utilizzo di *homoiousios* – affermavano gli strenui difensori del termine niceno *homoousios* – non era altro che una via velata per negare la piena e perfetta uguaglianza, nella divinità, del Figlio rispetto al Padre.

In definitiva si può concludere, volendo semplificare una questione ben più complessa, che la questione in gioco è la seguente: entrambe le posizioni teologiche, quella di chi si faceva difensore dell'*homoousios* decretato a Nicea e quella di chi ne suggeriva la sostituzione con *homoiousios*, le posizioni rispettivamente degli *omoousiani* e degli *omeousiani* (come le si suole denominare comunemente), intendevano affermare sia la divinità del Figlio, sia la sua esistenza personale. Ma è pur vero che gli esponenti di entrambe le posizioni, facendo prevalere, nell'ascolto dell'altro, il sospetto e i limiti che intravedevano nel termine dall'altro utilizzato, non riuscivano a riconoscerne la bontà e, quindi, ritenevano impossibile poter camminare insieme all'altro nella professione dell'unica e vera fede. Inoltre, tutto questo – come Ilario ben percepì – aveva anche un deleterio effetto nell'opposizione all'eresia ariana; infatti, *omoousiani* e *omeousiani*, entrambi antiariani, anziché collaborare tra loro per contrastare la dilagante dottrina ariana, si combattevano tra loro percependo l'altro come avversario.

4. La posizione e il contributo di Ilario

In questo contesto, è comprensibile perché Ilario, che ha conosciuto l'esilio proprio per difendere la sua fedeltà all'*homoousios* di Nicea¹⁵, abbia mostrato simpatia anche per la posizione degli *omeousiani* che all'*homoousios* di Nicea preferivano per l'appunto l'utilizzo dell'*homoiousios*. E – come ho già lasciato intravedere nelle prime parole di questo mio contributo – questo Ilario riuscirà a farlo solo quando, a causa dell'esilio a cui è costretto per la sua fedeltà a Nicea, si immerge

¹⁵ Dopo che nel concilio di Arles (353) e di Milano (355), Paolino di Treviri, Dionigi di Milano, Eusebio di Vercelli e Lucifero di Cagliari furono deposti ed esiliati in oriente per il rifiuto di sottoscrivere la condanna di Atanasio, anche Ilario, insieme a Rodano di Tolosa, fu posto sotto accusa al sinodo di Béziers (356) e, per la sua persistenza nell'atteggiamento antiariano, fu deposto ed esiliato in Frigia, in Asia minore.

in questo confronto teologico, non sempre facile da cogliere, vivendo in Asia minore¹⁶.

Ed è per la ricchezza che gli deriverà da questa esperienza d'incontro e di conoscenza diretta delle intenzioni di ciascuno che, rivolgendosi sia ai vescovi occidentali che ai vescovi orientali, potrà consegnare a tutti la sua esortazione a sforzarsi di comprendere l'interlocutore, come del resto ha anche ben detto ampiamente Fernández illustrando una delle attitudini da lui individuate nello stile teologico di Ilario.

Ciò che ora intendo fare è entrare più attentamente nell'accorata esortazione di Ilario, sottolineando come – più precisamente – a coloro che affermavano l'*homoiousios* Ilario indirizzava l'esortazione a considerare prima di tutto che anche questa espressione – e non solo quindi l'*homoousios* che essi non volevano accogliere proprio per l'ambiguità che portava con sé – non era priva di ambiguità; e metteva in luce, per l'appunto, che l'ambiguità stava proprio nella debolezza di quel «simile».

Mentre, rivolgendosi a chi difendeva ed affermava l'*homoousios* e, in particolare, ai vescovi occidentali, mostrava i limiti proprio dell'*homoousios* e per questo li invitava, nella professione della loro fede, a non cominciare di lì (cf. *De Syn.* 69).

Mi permetto al riguardo di far notare che non a caso ho affermato che questo Ilario lo diceva rivolgendosi soprattutto ai vescovi occidentali. Per cogliere il senso di questa precisazione si deve ricordare che in occidente la questione sembrava molto più semplice di quanto in realtà

¹⁶ Riporto qui l'efficace sintetica presentazione che dell'esperienza di Ilario è offerta da Manlio Simonetti in un'opera che può a ben ragione essere definita un classico imprescindibile per chi voglia approcciarsi allo studio della questione ariana: «In Frigia egli entrò in contatto con esponenti del gruppo omeousiano e questo impatto fu decisivo per lui in tutti i sensi: teologicamente gli permise di approfondire di molto la sua fino allora elementare impostazione trinitaria; dal punto di vista storico-politico gli permise di penetrare la realtà della situazione religiosa degli orientali, ben più complessa della semplicistica opinione che ne avevano gli occidentali. Ilario comprese che in definitiva si poteva anche essere antiariani e ortodossi conservando delle riserve circa la validità dell'*homoousion*, e che, vista la situazione sotto questo punto di vista, buona parte dell'episcopato orientale non poteva senz'altro essere considerata ariana. Egli apprezzò soprattutto l'esigenza di chiarificazione e di approfondimento portata avanti dagli omeousiani e, in vista del prossimo concilio che veniva sentito come di valore decisivo, comprese l'importanza di un collegamento fra antiariani d'Oriente e d'Occidente al di là delle divergenze dottrinali. Per favorire questo avvicinamento egli alcuni mesi prima dell'inizio del concilio di Rimini scrisse il *De Synodis*, indirizzandolo ai vescovi di Gallia e delle regioni vicine, ma nell'ultima parte rivolgendolo soprattutto ai vescovi d'Oriente. [...] Opera di rara intelligenza e penetrazione, il *De Synodis* rivela per la prima volta in un occidentale piena consapevolezza della complessa realtà religiosa d'Oriente: questo primo esempio era destinato a rimanere anche l'unico» (M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, pp. 248-249).

fosse, nel senso che, per i vescovi occidentali, che non disponevano di tutte le finzze argomentative e terminologiche dei confratelli greci, la questione era, semplicisticamente, ridotta a questi termini: chi si diceva fedele all'*homoousios* niceno era ritenuto ortodosso; tutti gli altri – *omeousiani* compresi – erano ritenuti ariani. Ed è proprio a causa di questo scenario che è nata quella indebita semplificazione, secondo la quale l'occidente era ritenuto niceno, mentre l'oriente cristiano ariano.

Una traccia di questa «semplificazione» la ritroviamo, del resto, anche nella risposta di Ilario a Lucifero di Cagliari, come lui condannato all'esilio per la fedeltà al simbolo niceno. È facile comprendere infatti come, quando all'orecchio di Lucifero giunse la notizia che Ilario simpatizzava per la corrente degli *omeousiani*, ritenendo quindi legittimo anche l'uso dell'*homoiousios*, subito egli pensò ad un tentennamento nella fede di Ilario e non esitò a criticare questa sua nuova posizione dottrinale. Ilario allora si premurò di rispondergli, tranquillizzandolo e mettendolo a parte di ciò che l'esperienza in oriente gli aveva consentito di maturare.

Tutto questo è ben attestato da alcuni frammenti di un'appendice al *De Synodis* in cui Ilario intende dissipare gli equivoci nati dalla lettura della sua opera, rivolgendosi in modo particolare, per l'appunto, a Lucifero di Cagliari¹⁷. I frammenti, tramandati dalla maggior parte dei manoscritti, sono 16 e si presentano come «note marginali che sono vere e proprie risposte di Ilario alle accuse che gli venivano mosse su punti particolari per chiarire le sue intenzioni»¹⁸.

Tornando all'esortazione di Ilario, trovo particolarmente illuminante che egli invitasse ciascuno a considerare innanzitutto i limiti del proprio termine e, proprio per la volontà di superare tali limiti riconosciuti, ad accogliere e non rifiutare il termine utilizzato dall'altra corrente, spesso ritenuta e giudicata avversa.

Considerata l'importanza di questa intuizione e la fecondità di questa esortazione, è quindi ora doveroso, seppure lasciando spazio ad ampie citazioni, dar voce allo stesso Ilario.

Il primo testo che intendo proporre è una parte del *De Synodis* in cui Ilario si rivolge ai vescovi occidentali. Eccolo:

¹⁷ Di lui, e solo di lui, si fa esplicita menzione in due frammenti (il III e il VI), in cui è chiamato «fratello Lucifero».

¹⁸ L. LONGOBARDO, *Introduzione*, in ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali*, p. 16. Si possono leggere i 16 frammenti delle «Risposte apologetiche di sant'Ilario a quanti criticano il libro sui sinodi» alle pp. 107-110 di questa edizione del *De Synodis* curata da Luigi Longobardo.

67. Molti tra noi, fratelli carissimi, predicano l'unica sostanza (*unam substantiam*) del Padre e del Figlio in modo da poter dare l'impressione di predicare ciò non piamente quanto empivamente: questa parola infatti possiede in se stessa sia la coscienza della fede che l'inganno predisposto. Infatti, se l'intendiamo secondo la proprietà e la somiglianza della natura, così che la somiglianza non riguardi la sola specie ma conservi il genere, religiosamente predichiamo un'unica sostanza, purché intendiamo l'unica sostanza come somiglianza della proprietà, cosicché il fatto che sono una cosa sola, non indichi che è uno solo, ma che sono uguali (*ut quod unum sunt, non singularem significat, sed aequales*). [...]

69. [...] Il cattolico che dirà che una sola è la sostanza del Padre e del Figlio, non cominci di là, né consideri questo come il massimo, quasi che senza questo la vera fede sia nulla. Con tranquillità dirà che una sola è la sostanza, se prima avrà detto: il Padre è ingenito, il Figlio è nato, sussiste dal Padre, al Padre è simile per virtù, onore, natura. Al Padre è sottomesso, come all'artefice; né si è reso uguale a Dio, nella cui forma permaneva, per via di furto; fu obbediente, sino alla morte. Non è dal niente, ma è nascita. Non è innascibile, bensì cointemporale. Non è Padre, bensì da lui è Figlio. Non è una qualche porzione, bensì è il tutto. Non è egli stesso l'artefice, bensì l'immagine: immagine di Dio nata da Dio in Dio. Non un secondo Dio nel genere della sostanza, bensì l'unico Dio per l'essenza dell'indifferenziata sostanza. Dio non è uno solo per le persone, bensì per la natura, poiché nulla in sé di diverso e dissimile hanno il nato e il generante. E dopo queste precisazioni, col dire che una è la sostanza del Padre e del Figlio, non cade in errore. Mentre col negare una sola sostanza, già pecca.

70. Nessuno quindi ritenga che sia negata da noi l'unica sostanza: della quale è messo in luce il senso, proprio perché non sia negata. [...]

71. [...] Crediamo, e diciamo, che c'è una sola sostanza, ma per la proprietà della natura, non per indicare empia unione: unica per la somiglianza, non per la solitudine.

72. Ma forse la somiglianza sembrerà avere in sé scarsa proprietà. Se è così chiedo in qual modo possa conguagliare l'uno all'altro dei due se non con la somiglianza? O non è forse lo stesso essere simili che eguali? Se dico uno solo, c'è anche il sospetto di unico: se dirò simile, c'è una comparazione senza differenza. [...]

74. Né mi sfugge, fratelli carissimi, che ci sono alcuni i quali, confessando la somiglianza, negano l'uguaglianza. Ma parlino come vogliano, e inoculino il germe della propria bestemmia negli ignoranti (*De Syn.* 67-74, pp. 82-89).

Il secondo testo è invece quello che raccoglie la raccomandazione rivolta da Ilario ai vescovi orientali e, in particolare, a coloro che si facevano propugnatori dell'*homoiousios*. Ecco le parole del vescovo di Poitiers:

89. Ma dici: mi scandalizza l'ambiguità dell'*homousion*. Ascolta ancora, ti prego, senza scandalo: anche a me turba la nudità dell'*homoeusion*. Molte cose spesso ingannano, pur essendo simili. Temo l'oro della foglia dorata, poiché può mancare all'interno, e tuttavia è simile all'oro ciò che si vede. Temo la somiglianza del latte, che cioè il latte offertomi non sia latte di pecora, poiché ad esso appare simile quello di mucca. Perché il latte di pecora sia simile al latte di pecora, non può essere simile, salvo che sia di pecora. La somiglianza vera è nella verità di natura. Ma la verità di natura in entrambi non viene negata dall'*homousion*. Questa infatti è la somiglianza secondo l'essenza: se la massa consimile alla massa non venga meno nella foglia dorata, se il latte che è dello stesso colore, non sia diverso nel sapore. Niente può essere simile all'oro, se non l'oro; niente potrà essere simile al latte, se non è del suo genere. Spesso m'inganna il colore del vino: e tuttavia, al gusto, ho riconosciuto un liquore di altro genere. Ho veduto carni simili a carni: ma, dopo, il sapore mi ha mostrato la dissomiglianza di natura. Temo infatti queste somiglianze che non siano dell'unità di natura.

91. Vi prego, fratelli, eliminate il sospetto, togliete l'occasione. Perché possa essere approvato l'*homoeusios*, non riproviamo l'*homousion*! [...] Non sopporto questa parola: che sia condannato chi confessi l'*homousion* secondo religiosa comprensione. Il termine non ha nulla di peccaminoso, perché non turba lo spirito della religione. Non conosco l'*homoeusion*, non lo intendo, se non a partire dalla confessione dell'essenza simile. Chiamo a testimone il Dio del cielo e della terra, che io, pur non avendo udito nessuna delle due cose, sempre tuttavia ho pensato entrambe le cose, che per *homousion* bisognava che fosse inteso l'*homoeusios*: cioè, che nulla può essere simile a sé secondo natura, se non perché è della stessa natura. Benché fossi stato battezzato poco prima e sia rimasto per un po' di tempo nell'episcopato, non avevo mai sentito dire che ci fosse un Credo niceno se non sul punto di andare in esilio: eppure a me i Vangeli e gli Apostoli offrono la comprensione dell'*homousion* e dell'*homoeusion* (*De Synodis* 89.91, pp. 103-106).

Una semplice annotazione, che, sebbene possa sembrare e risultare banale, racchiude invece a mio parere una preziosa lezione di umiltà, quell'umiltà che ogni teologo dovrebbe imparare a far sua per vincere quella *hybris* che è sempre in agguato: torno a ripetere, e lo faccio per l'importanza che riconosco a questa intuizione, che la prima cosa che Ilario chiede a tutti è di partire con il mettere in luce i limiti del termine a cui si è «affezionati»! È questo l'atteggiamento e l'attitudine necessaria per aprirsi, con disponibilità, a quanto l'altro può offrirmi per giungere così insieme ad una comprensione sempre più piena del mistero rivelato e alla possibilità di parlarne il meno infedelmente possibile.

5. La fecondità di un prezioso ed attuale insegnamento

Ecco, quindi, l'insegnamento che ritengo di poter raccogliere da Ilario e che desidero offrire alla considerazione di ciascun lettore, riconoscendolo come un'attitudine preziosa per la maturazione di un sano linguaggio teologico, caratterizzato dallo stile che l'inconoscibilità e ineffabilità di Dio sempre dovrebbe suggerirgli: imparare davvero a «relativizzare» ogni linguaggio teologico!

Come ho già detto in apertura di questo contributo, non intendo in tal modo svuotare della propria legittima pretesa veritativa i termini che la chiesa, nel suo ministero di definire le verità dogmatiche della propria fede, ha scelto, attribuendogli un forte ed esplicito valore autoritativo. Ma intendo semplicemente ricordare che non si dovrebbe mai dimenticare che nessun termine, nessun concetto, nessuna idea può avere la pretesa di «esaurire» la dicibilità del mistero di Dio, in quanto egli è sempre più grande di ogni nostra comprensione e, quindi, al di là di ogni nostra possibilità di espressione.

Del resto, è lo stesso Ilario, in un prezioso passaggio del *De Synodis* (in parte già citato nelle pagine precedenti), a porre in così stretta relazione tra loro il mistero dell'inconoscibilità e ineffabilità di Dio con la necessità di non limitarsi ad una sola parola o ad una sola definizione per dire l'Ineffabile. Così egli afferma:

In modo molteplice, come si comprende, la verità è stata ricercata con i pareri e le sentenze dei vescovi, e il senso dell'intelligenza della fede è stato esposto mediante le singole professioni della fede scritta, avendo estinto tutti e singoli i generi dell'empia predicazione. *Infatti l'infinito ed immenso Dio non ha potuto essere compreso o mostrato con le povere espressioni del parlare umano.* Viene meno infatti il più delle volte sia agli ascoltatori sia ai maestri la povertà delle parole: e per la brevità dei discorsi o non può essere compreso ciò che viene ricercato, oppure si perverte ciò che, alluso più che espressamente detto, non è chiaro con la spiegazione della ragione. E i vescovi, che parlano con il senso dell'intelligenza, *per la difficoltà dell'intelligenza naturale si sono serviti per insegnare d'un gran numero di definizioni e di più abbondanti parole: così hanno formato il pensiero degli ascoltatori con la distinzione della verità espressa mediante le numerose formulazioni*, e delle divine realtà null'altro hanno detto di pericoloso o di oscuro in questa molteplice spiegazione delle numerose sentenze (*De Syn.* 62, pp. 78-79 – i corsivi sono miei).

Questa nota «apofatica» con cui concludo il mio contributo non intende comunque divenire una rinuncia a dire Dio, ma vuol piuttosto consegnare al teologo una preziosa attenzione a ricercare, con sempre maggior cura, un linguaggio teologico che superi ogni presunzione e

ogni unilateralità e conosca come suo orizzonte il bisogno di assumere anche il punto di vista dell'altro, con la ricchezza che ne deriva.

Non è del resto quanto Ilario stesso ha inteso dire con delle parole che suonano come un'efficace sentenza, quando ha affermato: «Non professiamo nessuna espressione isolata tratta dai divini misteri (*nihil solitarium ex divinis sacramentis proferamus*)» (*De Syn.* 70, p. 86)? E queste parole – come si è detto in precedenza – le ha scritte proprio subito dopo aver invitato a guardare alle pagine del vangelo come ad un esemplare modello di superamento di ogni unilateralità; un modello che al vescovo di Poitiers era necessario richiamare per fondare autorevolmente una sua profonda convinzione: «Nessuno pensi che l'unica sostanza vada predicata con un discorso succinto e scarno, in modo che si possa dire piamente che c'è unica sostanza» (*De Syn.* 70, p. 85).

Perché evitare discorsi «succinti e scarni»? Perché mai si deve dimenticare che «gli errori possono presentarsi o per la subdola concisione o per la pericolosa nudità delle parole» (*De Syn.* 77, p. 91). Ecco quindi ribadito che nessun termine, nessun concetto, nessuna idea può avere la pretesa di «esaurire» la dicibilità del mistero di Dio; e questo perché ogni termine, concetto, idea con i quali si tenta di dire il mistero di Dio porta con sé, inevitabilmente, dei limiti, dettati sia dalla natura stessa del linguaggio umano sia dalle «sproporzioni» tra il mistero di Dio e le parole umane e tra il nostro pensiero e la sua espressione verbale.

Questa la preziosa lezione di «stile» che si è rintracciata in Ilario e nella riflessione teologica che il vescovo di Poitiers ha maturato grazie all'esperienza di vita e agli incontri che l'hanno segnata e che sempre più dovrebbe trovare accoglienza nella casa della teologia.



Nessuna formulazione è sufficiente, se presa da sola, a dire la totalità della fede cristiana nel Dio unitrino: questa la tesi sostenuta nell'articolo, mostrandone la fondatezza e tentando di offrire le necessarie argomentazioni, per poterne accogliere la validità, attraverso il contributo offerto da Ilario di Poitiers al dibattito teologico del IV secolo, nel confronto tra coloro che difendevano strenuamente l'homousios («della stessa sostanza») di Nicea e coloro che vi preferivano, per le ragioni che in queste pagine vengono esplicitate, l'homoiousios («di sostanza simile»).

L'attenzione alla testimonianza e all'insegnamento di Ilario consente, inoltre, di accostarsi ad un momento particolare del processo di ricezione del simbolo niceno, che attesta la necessaria ermeneusis di cui il simbolo necessita, in quanto le formule, in esso adottate dai padri per offrire un'autorevole interpretazione della Scrittura, avevano a loro volte bisogno di interpretazione, esposizione, spiegazione: ermeneusis, per l'appunto.

Dal peculiare apporto offerto da Ilario è possibile, infine, ricavare preziose considerazioni sulle attitudini che dovrebbero segnare lo «stile» di ogni linguaggio teologico: ampia parte dell'articolo è dedicata ad illustrarne il senso e la portata.



No formulation is sufficient, if taken alone, to say the totality of Christian faith in the Triune God: this is the thesis sustained in the article, showing its validity and attempting to offer the necessary arguments, in order to be able to accept its validity, through the contribution offered by Hilary of Poitiers to the theological debate of the 4th century, in the confrontation among those who strenuously defended the homoousios («of the same substance») of Nicaea and those who preferred, for the reasons that are made explicit in these pages, the homoiousios («of similar substance»). Attention to the testimony and teaching of Hilary also allows us to approach a particular moment in the process of reception of the Nicene symbol, which attests to the necessary hermeneusis that the symbol needs, insofar as the formulas adopted by the Fathers to offer an authoritative interpretation of Scripture, were themselves in need of interpretation, exposition, explanation: hermeneusis, precisely. From the peculiar contribution offered by Hilary it is possible, finally, to derive valuable considerations on the attitudes that should mark the «style» of any theological language: a large part of the article will be devoted to illustrating its meaning and scope.

**ILARIO DI POITIERS – HOMOOUSIOS – HOMOIOUSIOS – HERMENEUSIS
– STILE DEL LINGUAGGIO TEOLÓGICO**