

La tripla via alla conoscenza di Dio nel trattato *De Trinitate* di Ilario di Poitiers

Miren A. AROZTEGI ESNAOLA

Keywords: *Hilary of Poitiers, Trinity, faith, apophaticism, theological language*

Abstract

The Threefold Way of Knowing God in Hilarius of Poitiers' De Trinitate: For Hilary, the mystery of God transcends human intelligence in such a way that it cannot be reached by human efforts alone. Our author develops an apophatic theology that emphasises this inability of human intelligence to comprehend the divine essence. Within this theological development, he distinguishes a triple path in man's knowledge of God: the *via negationis*, the *via analogiae* and the *via eminentiae*. In this way, he offers a way forward, a *profectus*, through which man can always grow in *cognitio Dei*. Ultimately, even if it is not possible to understand God with reason alone, He can be reached and understood through faith, which is infinite and allows man to know God through the Son, who transcends him as much as the Father.

1. Introduzione

Ilario di Poitiers sviluppa una teologia apofatica ovvero una teologia che sottolinea l'incapacità dell'intelligenza umana di comprendere l'essenza divina con le sole proprie forze. Dato l'abisso tra Dio e l'uomo, l'uomo non può conoscerlo da solo, poiché "l'imperfetto

infatti non concepisce il perfetto”.¹ In questo senso, “il nostro spirito non ha accesso alla conoscenza celeste, e la nostra debolezza non potrà concepire per qualche aspetto intellettuale una potenza inafferrabile”.² Questo implica, secondo il nostro autore, l’inadeguatezza del linguaggio umano a spiegare il mistero divino, il che non significa che l’uomo non possa giungere a capirlo. Di seguito rifletteremo sul modo in cui, secondo Ilario, avviene la *cognitio Dei* da parte dell’uomo. Il suo pensiero mostra che tale conoscenza implica un *profectus*³ cioè un progresso che passa attraverso le tre vie epistemologiche precedentemente presentate da Alcinoos,⁴ Ireneo di Lione⁵ e Celso⁶ (la *via negationis*, la *via analogiae* e la *via eminentiae*).

Questo triplice percorso viene adottato con alcune varianti anche da Agostino di Ippona⁷ e successivamente dalla scolastica.⁸ È celebre

- 1 Ilario di Poitiers, *De Trinitate* (= *Trin.*) III,24 (CSEL 62, 96): “Non enim concipiunt imperfecta perfectum”. La traduzione italiana è di Orazio, vol. 1, 194.
- 2 Ibid., IV,14 (115): “Non subeunt ingenia nostra in caelestem scientiam, neque inconpraehensibilem uirtutem sensu aliquo infirmitas nostra concipiet” (trad. di Orazio, vol. 1, 210); cf. Wildman, *In Our Image* (2017), 74; Aroztegi Esnaola, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad en Jesucristo* (2022), 340-342.
- 3 Questo *profectus* dell’uomo nella conoscenza di Dio, punto fondamentale nella teologia di Ilario, è trattato in Aroztegi Esnaola, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad en Jesucristo* (2022), 356-378.
- 4 Cf. Martino, *Alcinoos, Exposición didáctica de las doctrinas de Platón* (2014), 26-34.
- 5 Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* II; Mansfeld, *Compatible Alternatives* (1988), 92-118.
- 6 Cf. Celso, *Il Discorso vero* VII,42, (trad. di Lanata, 142); Origene, *Contro Celso* VII,42-44 (trad. di Colonna, 624-627).
- 7 Agostino sviluppa la triplice via *affirmationis*, *negationis* ed *eminentiae* dalla prospettiva apofatica. Per maggiori informazioni, cf. Van Geest, *The Incomprehensibility of God* (2011).
- 8 Tommaso d’Aquino considera la *via affirmationis* (*Summa Theologiae* [= *STh*], I, q.2, a.3, trad. Domenicani Italiani, 81-91), la *negationis* (*STh* I, q.3, 7, 9-10, pp. 92-114, 164-181, 198-229) e la *eminentiae* (*STh* I, q.4, pp. 120-131) nell’ambito della conoscenza analogica di Dio.

l'affermazione con cui Agostino riassume l'apofasi: "Si comprehendis non est Deus".⁹ Se si potesse comprendere, entrerebbe nell'intelligenza umana, debole e limitata, quindi non sarebbe Dio. Con il risveglio della patristica nel ventesimo secolo, gli autori contemporanei hanno fatto rinascere la teologia negativa e con essa l'apofatismo.¹⁰ Questo studio si concentrerà sul commento di alcuni testi del trattato *De Trinitate* di Ilario che riflettono questa triplice via nella *cognitio Dei* da parte dell'uomo.

2. *La via negationis*

2.1. *Il significato di questa via*

La *via negationis*¹¹ cerca di esprimere l'infinità e gli altri attributi del mistero divino, situandolo al di sopra delle realtà più elevate quali l'essere, la vita, l'intelligenza, la bellezza, la virtù, l'unità e la bontà stessa. Questo metodo non è identico in tutti gli autori, ma varia a seconda di come essi concepiscono il primo principio. Il vescovo di

9 Agostino, *Sermo* 117,3,5 (trad. Recchia, 6); cf. Van Geest – Maspero, *L'utilità e la necessità* (2021), 258.

10 Cf. Papanikolaou, *Essere con Dio* (2006); Lossky, *Eckhart's Apophatic Theology* (2024); Ticciati, *A New Apophaticism* (2013); Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (2006); Wildman, *In Our Image* (2017); Van Geest, *The Orthodox, Apophatic Proviso* (2021), 389-408; Idem, *Sant'Agostino sull'incomprendibilità di Dio* (2015), 321-338; Van Geest – Maspero, *L'utilità e la necessità* (2021), 257-263; Maspero, *Logos ut ratio e Logos ut relatio* (2012), 197-219; Idem, *Relazione e Silenzio* (2013), 105-116.

11 Salvatore Lilla offre una panoramica della storia della teologia negativa, sia nel pensiero greco, dalla classicità alla tarda antichità, sia nella tradizione gnostica, patristica e bizantina, dal secondo secolo d.C. al Rinascimento; cf. Lilla, *La teologia negativa* (1982-1987). Da questo studio risulta chiaro che il metodo negativo non è né un'invenzione né un patrimonio esclusivo della teologia patristica. Tutto indica, piuttosto, che viene utilizzato dai Padri perché è il patrimonio comune dei classici greci.

Poitiers giustifica così questo modo di fare teologia:

Non si addice alla ragione affermare utilmente ciò che utilmente ci demolisce. Ma lo spirito umano è incapace di intendere la sapienza divina, ed è sconsiderato dinanzi alla saggezza celeste; intuisce nella misura delle proprie debolezze e capisce secondo i limiti della propria natura.¹²

Ilario ritiene che non sia opportuno che la natura umana affermi sulla divina, poiché la prima giudica e comprende secondo la sua misura e la sua limitazione. Pertanto, se l'intelligenza dell'uomo afferma sull'essenza di Dio, lo farà entro i propri limiti e secondo la sua debolezza. Per questo motivo quando si riferisce alla natura divina, Ilario ritiene più corretto negare piuttosto che affermare.

Questa *via negationis* comporta l'uso di aggettivi e sostantivi privativi con cui nega gli attributi a Dio. Il nostro autore ricorre spesso a essi, come si può notare nel primo libro del trattato *De Trinitate*: “Rimasi chiaramente ammirato di una definizione di Dio così perfetta,¹³ la quale esprimeva l'inaccessibile conoscenza della natura divina con le parole quanto mai adatte all'intelligenza umana”.¹⁴ È interessante che descriva l'essenza divina come impossibile da comprendere, utilizzando l'aggettivo privativo “inconpraehensibilem”.¹⁵ Egli afferma inoltre che “è un compito senza confini quanto si esige, è incomprendibile quanto

12 Ilario, *Trin.* V,1 (150): “Nec ratione conueniat, ut utiliter adfirmetur quod utiliter destruat. Sed ad diuinae sapientiae intellegentiam humanus sensus inprudens et secundum caelestem prudentiam stultus, iuxta infirmitates suas sentit et iuxta inbecillitatem naturae suae sapit” (trad. di Orazio, vol. 1, 210).

13 Si riferisce al testo immediatamente precedente nello stesso capitolo (cf. *Ibid.*, I,5), che parla “di Dio stesso, il Creatore, che ha dato testimonianza di sé: «Io sono colui che sono» (Es 3, 14); e ancora «Questo dirai ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato a voi» (Es 3, 14)”.

14 *Ibid.*, I,5 (5): “Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae diuinae inconpraehensibilem cognitionem aptissimo ad intellegentiam humanam sermone loqueretur” (trad. di Orazio, vol. 1, 119).

15 Cf. *Ibid.*

si tratta di osare! [...] Non si può formulare, non si può raggiungere, non si può possedere”.¹⁶ Il suo interesse e la sua insistenza nel descrivere la natura di Dio in modo negativo sono evidenti. Se ne parlerà nel paragrafo seguente.

2.2. Terminologia negativa

Ilario distingue tre tipi di trascendenza e presenta dei testi in cui mostra come essi siano correlati tra di loro. Il primo è quello che chiamiamo trascendenza *in essendo* o dell’essere (anche se l’autore non utilizza questa espressione). Il secondo è la trascendenza *in cognoscendo* o del conoscere e l’ultimo è la trascendenza *in dicendo* o del dire.

I termini privativi utilizzati dal Pictaviense per riferirsi a questi tre tipi di trascendenza sono vari. Nei testi in cui considera la trascendenza *in essendo*, egli definisce l’essenza di Dio come infinita,¹⁷ eterna,¹⁸ immutabile,¹⁹ immortale,²⁰ invisibile,²¹ impassibile e incorporea²² tra altri.

Per quanto riguarda la trascendenza *in cognoscendo*, Ilario spiega che non avendo misura, essendo “immenso”,²³ il mistero divino supera il modo di ragionare dell’intelligenza umana.²⁴ Pertanto non

16 Ibid., II,5 (42): “Inmensum est autem quod exigitur, inconpraehensibile est quod audetur [...] Non enuntiat, non attingitur, non tenetur” (trad. di Orazio, vol. I, 151).

17 Cf. Ibid., I,6-8.13.15; II,6.10; IX,72.

18 Cf. Ibid., I,6-8.12-13; II,6-7; III,2-3; IV,6.12; XII,35. Parleremo tra poco di “eterno”, che non è un termine grammaticalmente negativo.

19 Cf. Ibid., IV,8.12; V,37.

20 Cf. Ibid., IV,8.12.

21 Cf. Ibid. II,6-7.

22 Cf. Ibid., III,3; IV,8; V,37.

23 Ibid., II,31 (67): “Deus [...] inmensus est” (trad. di Orazio, vol. I, 170).

24 Cf. Ibid., III,5 (76): “Ratio intelligentiae nostrae inconpraehensibilis est” (trad. di Orazio, vol. I, 177: è “incomprensibile al modo di ragionare della nostra intelligenza”).

può essere né raggiunto né compreso ed è quindi “incomprensibile”.²⁵ “deve essere pensato come invisibile, incomprendibile, eterno”.²⁶ E se è incomprendibile, è inconoscibile.

Da questa trascendenza del conoscere deriva quella del dire o ciò che viene chiamato *in dicendo*. Se il mistero divino è inconoscibile, non può essere espresso né descritto: “La scienza perfetta consiste nel conoscere Dio in modo da sapere che, pur non potendolo ignorare, neanche lo si può esprimere”.²⁷ Pertanto l’essenza di Dio, essendo incomprendibile,²⁸ è ineffabile,²⁹ inenarrabile,³⁰ così da non poter essere espressa con limite e misura.³¹ In definitiva la trascendenza *in dicendo* deriva da quella *in cognoscendo*.

Ilario presenta diversi testi in cui mette in relazione questi tre tipi di trascendenza. Da un lato spiega come la trascendenza dell’essere causi la trascendenza del conoscere: poiché Dio è infinito ed eterno, va oltre

25 Ibid., II,25 (61): “Inconpraehensibilis” (trad. di Orazio, vol. I, 166); cf. Ibid., II,31; III,2-3.

26 Ibid., II,7 (44): “Sentiendus est inuisibilis inconpraehensibilis aeternus” (trad. di Orazio, vol. I, 153); cf. Ibid., III,3,17; IV,14.

27 Ibid., II,7 (44): “Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias” (trad. di Orazio, vol. I, 154); cf. Ibid., III,3,17.

28 Cf. Ibid., II,7 (44): “Inconpraehensibilis” (trad. di Orazio, vol. I, 153: “Incomprensibile”); Ibid., III,3,17; IV,14.

29 Cf. Ibid., II,6 (43): “Hoc inperspicabile naturae nomen in Patre. Deus inuisibilis ineffabilis infinitus” (trad. di Orazio, vol. I, 153: “Questo è il nome della natura impenetrabile che è nel Padre. Dio è invisibile, ineffabile, infinito”); Ibid., VI,17.

30 Cf. Ibid. III,17 (89): “Ex eo natum inenarrabiliter” (trad. di Orazio, vol. I, 188: “È nato da lui in modo ineffabile”); Ibid., III,18 (89): “Vt per inenarrabilium gestorum suorum inenarrabilem efficientiam de uirtute natiuitatis inenarrabilis doceremur” (trad. di Orazio, vol. I, 188: “Affinché, mediante l’efficacia ineffabile delle sue azioni ineffabili, fossimo istruiti sulla potenza della sua nascita ineffabile”).

31 Cf. Ibid., IV,2 (101): “Quod enim inenarrabile est, id significantiae alicuius finem et modum non habet” (trad. di Orazio I, 198: “Ciò che è ineffabile non può esprimersi secondo limite e misura”).

ciò che una mente umana può comprendere.³² In altre parole “l’opera di un’eternità infinita esige, per essere capita, una capacità infinita di valutazione”.³³ D’altra parte egli mette anche in relazione questa trascendenza del conoscere con quella del dire.³⁴ A titolo di sintesi è esplicativo questo testo in cui il vescovo gallico riassume il modo in cui le tre trascendenze sono collegate tra di loro: “Accogliamo e adoriamo – confessandoli – il Padre e il Figlio, l’ingenerato e l’unigenito, mistero ineffabile che supera ogni capacità di comprensione e di espressione”.³⁵ La trascendenza *in essendo* causa quella che viene chiamata *in cognoscendo* e da questa deriva quella *in dicendo*.

È particolarmente interessante il modo in cui concepisce e collega, all’interno della trascendenza “in essendo”, i termini “infinito” ed “eternità”. Da un lato sottolinea che Dio “è infinito perché non è in alcuna cosa, ma ogni cosa è in lui. È sempre fuori dello spazio, perché non è contenuto da nulla. È sempre prima del tempo, perché il tempo viene da Lui”.³⁶ D’altra parte colpisce il fatto che, per sviluppare la sua teologia negativa, utilizzi il termine “eternità”, che è privo del prefisso privativo “in-”. Ora, anche se non si tratta di un termine grammaticalmente negativo, Ilario lo considera tale dal punto di vista del significato, poiché intende l’eternità come una mancanza di misura

32 Cf. Ibid., I,13 (13-14): “Vt dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenaem mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat” (trad. di Orazio, vol. 1, 126-127: “Dato che in lui si trova la pienezza del potere eterno, la potenza dell’infinitudine eterna supera ogni abbraccio della mente umana”).

33 Ibid., I,13 (15): “Infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigit opinionem” (trad. di Orazio, vol. 1, 127).

34 Cf. Ibid., II,21; III,17-18; IV,18.

35 Ibid., II,21 (57): “Confessionemque Patris et Fili, ingeniti et unigeniti, inenarrabilem et excedentem complexum omnem et sermonis et sensus teneamus adque adoremus” (trad. di Orazio, vol. 1, 163).

36 Ibid., II,6 (42): “Infinitus quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia. Semper extra locum, quia non continetur. Semper ante aeuum, quia tempus ab eo est” (trad. di Orazio, vol. 1, 152).

temporale.³⁷

Consideriamo come Ilario concepisce il rapporto tra infinità ed eternità: “L’infinità dell’eternità senza limiti supera ogni presunta infinità di una natura che voglia raggiungerla”.³⁸ Con l’espressione “l’infinità dell’eternità senza limiti”, che risulta ridondante, si riferisce all’infinità di Dio. Per l’autore l’infinità divina è eterna e l’eternità è infinita.³⁹ Pertanto ritiene che l’infinità sia un attributo dell’eternità, come afferma nel testo seguente: “L’infinità della potenza eterna supera ogni comprensione”.⁴⁰ In ogni caso non solo considera l’eternità come infinita, ma qualifica anche l’infinità come eterna:⁴¹ “e dato che in lui si trova la pienezza del potere eterno, la potenza dell’infinitudine eterna supera ogni abbraccio della mente umana”.⁴² In breve sembra che per Ilario infinità ed eternità, sebbene siano concettualmente diverse, siano in realtà identiche e in definitiva sinonimi dello stesso Dio.⁴³

37 Cf. Ilario, *In Matthaicum* XXXI,2 (SCh 258, 226): “Deus autem sine mensura temporum semper est et qualis est, talis aeternus est” (trad. di Sartori, 319: “Dio esiste sempre senza misura di tempo, e quale Egli è, tale è in eterno”).

38 Ibid., I,6 (7): “Omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas immoderatae aeternitatis excederet” (trad. di Orazio, vol. I, 20). È un po’ sorprendente che egli parli dell’infinità della natura umana, che è quella che pretende di abbracciare il divino. Potrebbe essere interessante indagare sul significato che questa frase potrebbe avere per il vescovo di Poitiers.

39 La precisazione “senza limiti” sottolinea ciò che sia l’uno che l’altro esprimono già. In un altro passaggio si riferisce all’ “infinità dell’immensa eternità”, cf. Ibid., I,7 (7): “Inmensae aeternitatis infinitatem” (trad. di Orazio, vol. I, 121).

40 Ibid., I,8 (9): “Infinitas aeternae potestatis excedit” (trad. di Orazio, vol. I, 122).

41 Cf. Ibid., IV,5 (104): “Qui autem caret tempore, non potest eo carere quod semper est” (trad. di Orazio, vol. I, 201: “Chi invece manca della dimensione del tempo non può mancare di essere sempre”); Ibid., IV,6.

42 Ibid., I,13 (13-14): “Vt dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat” (trad. di Orazio, vol. I, 126-127).

43 Cf. Ladaria, *San Hilario de Poitiers: Diccionario* (2006), voce “eternidad”, 123-124. Sembra che eternità e Dio diventino sinonimi.

2.3. *La via negationis applicata alla seconda persona della Trinità*

Non di rado Ilario parla della “generazione indescrivibile del Figlio”. In occasioni come questa, si riferisce alla seconda persona della Trinità con aggettivi privativi che sono comuni all’essenza divina. A titolo di esempio, descrive il Figlio come “impassibile [...] «l’immagine del Dio invisibile» (cf. Gv 10, 38)”,⁴⁴ “l’incomprensibile da incomprendibile [...] invisibile da invisibile”.⁴⁵ La novità qui risiede nel fatto che l’autore applica questo metodo negativo per riferirsi alla persona del Verbo⁴⁶ e non all’essenza divina. Tanto è vero che si potrebbe ritenere che l’aspetto più rilevante della *via negationis* in Ilario risieda nel fatto che la applichi alla conoscenza del Figlio. In un contesto ariano questo è particolarmente significativo, poiché applica al Figlio gli stessi aggettivi che attribuisce al Padre. Ciò implica che il mistero di Dio Figlio supera l’intelligenza umana nella stessa misura in cui lo fa il mistero del Padre: in definitiva, il Verbo è Dio tanto quanto lo è il Padre.

3. *La via analogiae*

3.1. *Il significato di questa via*

La seconda via che si identifica nell’epistemologia teologica ilariana è la *via analogiae*, che cerca di parlare di Dio partendo da ciò che l’uomo già conosce attraverso i sensi. In altre parole l’analogia parte dall’esperienza umana per cercare di arrivare a ciò che l’uomo non ha potuto sperimentare. Ecco come l’autore spiega il motivo di questo percorso:

44 Ibid., II,8 (45): “Inpassibilis [...] imago inuisibilis Dei” (trad. di Orazio, vol. 1, 154); cf. Ibid., IV,6.

45 Ibid., II,11 (48): “Inconpraehensibilis ab inconpraehensibili [...] inuisibilis ab inuisibili” (trad. di Orazio, vol. 1, 156); cf. Ibid., II,31.

46 Il parallelismo tra queste espressioni e il “Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio” proprio del simbolo niceno è sorprendente, cf. Denzinger – Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, 125 (65).

Se poi, trattando della natura di Dio e della sua nascita, porteremo dei paragoni a titolo di esempio, nessuno immagini che essi contengano la perfezione di un ragionamento compiuto. Non c'è infatti alcun confronto tra le realtà terrene e Dio. Ma la debolezza della nostra intelligenza costringe a cercare immagini nelle realtà inferiori come indizi di quelle superiori, così che dal rapporto con le realtà familiari e a partire da ciò che ci dice il nostro pensiero consapevole, possiamo elevarci a quanto non siamo soliti pensare.⁴⁷

Il motivo per cui Ilario fa appello alla *via analogiae* è la debolezza dell'intelligenza umana, che utilizza immagini di realtà inferiori per cogliere, nella misura delle sue possibilità, quelle superiori. E continua così: "Ogni paragone perciò sia considerato utile all'uomo e non proporzionato a Dio, dato che esso indica una comprensione più che esaurirla".⁴⁸ In altre parole, l'analogia non riesce a spiegare pienamente l'essenza divina, ma è utile affinché l'uomo possa coglierne qualcosa.

Il vescovo gallico illustra questa spiegazione con l'immagine dell'uomo che cerca di guardare la luminosità del sole e la paragona a colui che cerca di comprendere Dio solo con la sua capacità intellettuale, quell'uomo persegue un obiettivo irraggiungibile.

Per coloro che guardano la luminosità del sole, la vista è resa insensibile dall'intensità della luce fissata, così che, quando l'acutezza di uno sguardo curioso vuole scoprire con maggiore attenzione la fonte della luce che si irradia, la capacità naturale degli occhi si ritira fino a perdere il senso della

47 Ibid., I,19 (19): "Si qua uero nos de natura Dei et natiuitate tractantes comparationum exempla adferemus, nemo existimet absolutae in se rationis perfectionem continere. Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est. Sed intellegentiae nostrae infirmitas cogit species quasdam ex inferioribus tamquam superiorum indices quaerere, ut rerum familiarium consuetudine admonente ex sensus nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem educeremur" (trad. di Orazio, vol. 1, 131).

48 Ibid., I,19 (19): "Omnis [...] comparatio homini potius utilis habeatur quam Deo apta, quia intellegentiam magis significet quam expleat" (trad. di Orazio, vol. 1, 132).

vista, e accade che, volendo vedere meglio, non veda affatto. Se così, cosa dobbiamo attenderci circa le realtà di Dio, che è sole di giustizia? Non incombe il rischio della stoltezza su quelli che vogliono sapere troppo? E quella stessa luce dell'intelligenza, nella sua acutezza, non resterà forse prigioniera dell'intontimento di un ottuso delirio? Una natura inferiore infatti non intenderà la causa prima di una natura superiore, e il disegno celeste non è soggetto al modo umano di pensare. Difatti, resterà all'interno di una condizione di debolezza tutto ciò che è sottomesso alla conoscenza di un essere debole.⁴⁹

L'autore cerca di spiegare che se l'uomo prova a conoscere il mistero divino con la sua sola ragione, sarà accecato dalla luce di Dio. Ma allora, se si tratta di un'impresa impossibile, ci si chiede se abbia senso che l'uomo cerchi di conoscere Dio. Ilario risponde a questo paradosso nel modo seguente:

La potenza di Dio supera perciò la mente umana; e se la nostra debolezza vuole innalzarsi fino ad essa, sarà resa più debole, e perde anche la capacità di cui dispone, perché la natura delle realtà celesti è tanto grande da procurarne l'ottundimento. Così essa vanifica ogni testardaggine di chi vuole raggiungerla, in quanto è più grande di ciò che può essere abbracciato. Come dunque il sole deve essere guardato come può essere guardato, e la sua luce deve essere recepita nella misura permessa – se ci aspettiamo di più, otteniamo anche meno di quanto è in nostro potere –, così il disegno celeste deve essere compreso nella misura in cui è

49 Ibid., X,53 (507): “Quodsi contuentibus solis claritatem uirtus intenti luminis obstupescit, ut si quando causam radiantis lucis sollertius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum uidendi sensum oculorum natura reuocetur, accidat que nitendo magis uidere ne uideas, quid nobis in Dei rebus et in sole iustitiae expectandum est? Nonne incumbet uolentibus supersapere stultitia? Nonne ipsum illud acre intellegentiae lumen stupor haebetis desipientiae occupabit? Non enim natura inferior causam naturae potioris intelleget, nec subiacet humanae conceptioni ratio caelestis. Nam intra condicionem infirmitatis erit, quidquid infirmi conscientiae subdetur.” La traduzione italiana è di Antonio Orazio, vol. 2, 216-217.

possibile comprenderlo. Esso deve essere cercato nella misura in cui si dà a conoscere, per evitare che, se non siamo soddisfatti di quanto limitatamente ci è concesso, perdiamo anche quanto ci è stato concesso.⁵⁰

Dunque se l'uomo cerca di comprendere la natura divina solo con la sua intelligenza, non solo non ci riuscirà, ma la sua intelligenza si indebolirà. Deve quindi essere consapevole che coglierà il mistero divino in modo limitato. L'ultima frase del testo invita all'umiltà dell'intelligenza: "Per evitare che, se non siamo soddisfatti di quanto limitatamente ci è concesso, perdiamo anche quanto ci è stato concesso." Vale a dire se l'uomo non accetta che la sua ragione non è sufficiente per comprendere Dio, non lo conoscerà affatto.

3.2. *Il protagonismo della fede nella cognitio Dei*

A questo punto sembrerebbe logico che il vescovo di Poitiers riconoscesse l'impossibilità di conoscere Dio e di conseguenza smettesse di parlarne. Tuttavia non è così. Paradossalmente, continuò a predicare Dio fino alla fine della sua vita. Secondo lui "questi paragoni [...] si fanno solo per avere una comprensione della fede",⁵¹ cioè la *via analogiae* è valida se è aperta alla fede:

50 Ibid., X,53 (507-508): "Excedit itaque humanam mentem Dei potestas: ad quam si se infirmitas protendet, magis infirma reddetur, dum hoc ipsum quod obtinet amittit, potiore ad obtundendum eam rerum caelestium natura: quia omnem eius consecantis se peruicaciam ipsa complexu eius maior infirmitat. Vt igitur sol ita uidendus est ut possit uideri, tantus que excipiendus lumine est quantum admittitur, ne si plus uellimus expectare, minus quoque quam possumus consequamur, ita et ratio caelestis in tantum intellegenda est, in quantum se permittit intellegi; in tantum expetenda est, in quantum adpraehendam se dedit: ne si contenti indulgentiae moderatione non simus, amittamus indulta" (trad. di Orazio, vol. 2, 217).

51 Ibid., VII,30 (297): "Et haec [...] ad intellegentiam fidei tantum comparata sint" (trad. di Orazio, vol. 2, 42).

Quanto viene edificato da Dio si trova nella fede; con ciò si regola il sentimento della venerazione umana con una fedele adorazione dell'onnipotenza divina, e si proibisce che la nostra debolezza si spinga ad indagare quanto fa impallidire la capacità naturale di indagare.⁵²

Sembra che per “edificazione” intenda la conoscenza di Dio da parte dell'uomo, che può avvenire solo attraverso la fede. Proseguendo su questa linea, in un testo precedente di questo stesso libro e capitolo si leggeva che “la potenza di Dio supera [...] la mente umana”,⁵³ non che va contro di essa. Cioè la conoscenza di Dio da parte dell'uomo non prescinde dalla ragione, ma si basa su di essa, illuminata dalla fede. Se questa *via analogiae* viene percorsa alla luce della fede, porterà alla conoscenza di Dio. L'autore illustra questa idea con un paragone riferito alla promessa fatta da Dio ad Abramo riguardo alla sua discendenza:

Forse Dio ingannò Abramo, allorché gli promise l'eredità delle genti e una discendenza numerosa come le stelle del cielo e i granelli di sabbia? Non dubitando infatti dell'onnipotenza divina, la sua fede devota non fu trattenuta nei limiti della debolezza umana. Disprezzando invece quanto in lui era caduco e terreno, accolse la fede nella promessa divina al di là dei limiti della natura corporea.⁵⁴

Questo testo sottolinea che la fede non è limitata dalla natura della debolezza umana, ma la trascende. In questo modo rende possibile all'uomo, superando i propri limiti naturali, di conoscere Dio.

52 Ibid., X,53 (507): “Aedificationem uero Dei in fide esse: ut humanae uerecundiae modum fideli omnipotentiae Dei religione concludat, neque se infirmitas nostra ad perspicienda ea quae perspicendi naturam haebetent extendat” (trad. di Orazio, vol. 2, 216).

53 Cf. Ibid., X,53.

54 Ibid., X,68 (523-524): “Numquid Abraham calumniatus est Deo, cum ei hereditatem gentium et secundum stellarum adque harenae multitudinem mansurae ex se subolis numerositatem pollicebatur? De omnipotentia enim Dei fides religiosa non ambigens, humanae infirmitatis non est detenta naturis. Sed id quod in se erat caducum terrenum que despiciens, diuinae sponsonis fidem ultra modum corporeae constitutionis exceptit” (trad. di Orazio, vol. 2, 229).

3.3. *L'infinità della fede*

Vale la pena soffermarsi un attimo su questo ultimo punto. In *Trin.* VI,₃₆ Ilario ribadisce un concetto simile: “La fede dell’Apostolo ci spinge oltre l’intelligenza umana”⁵⁵ ovvero la supera o la eccede. Ora, se la fede non è limitata, allora gode di infinità. Lo afferma espressamente nel primo libro di quest’opera:

Ma le grandi opere di Dio, nella magnificenza del suo potere eterno, la mente le soppesava non dalle proprie possibilità, ma dall’infinitudine della fede. Così, non rifiutava di credere che Dio in principio era presso Dio e che il Verbo fatto carne ha abitato tra noi per il fatto che non capiva, ma si rendeva conto di poter capire se credeva.⁵⁶

Ilario parla dell’ “infinità della fede” che eleva l’uomo e lo rende capace di raggiungere Dio:

Non si può capire quanto è grande, ma lo si può credere. Mentre da un lato la fede include la comprensione della necessità di un atteggiamento devoto, dall’altro l’infinità della potenza eterna supera ogni comprensione.⁵⁷

Pertanto, la fede infinita rende possibile all’uomo comprendere Dio, la cui conoscenza supera la ragione umana.⁵⁸ Questo insegnamento sembra innovativo: sebbene si fosse certamente consapevoli che l’uomo potesse conoscere Dio attraverso la fede, sembra una novità nella patristica che venga descritta come infinita: un’idea suggestiva che

55 Ibid., VI,₃₆ (239): “Ultra humanam autem intellegentiam se fides apostolica protendit” (trad. di Orazio, vol. 1, 302).

56 Ibid., I,₁₂ (12): “Dei autem uirtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu sed fidei infinitate pendebat: ut Deum in principio apud Deum esse et uerbum carnem factum habitasse in nobis non idcirco non crederet, quia non intellegeret, sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet” (trad. di Orazio, vol. 1, 126).

57 Ibid., I,₈ (8-9): “Tantum eum esse intellegeret, quantus et intellegi non potest et potest credi: dum intellegentiam et fides sibi necessariae religionis adsumit, et infinitas aeternae potestatis excedit” (trad. di Orazio, vol. 1, 122).

58 Cf. Ibid., I,₈.

varrebbe la pena di approfondire. Si tornerà a considerare la fede nella prossima sezione.

In conclusione, attraverso la *via analogiae*, Ilario insegna che si può parlare di Dio a partire da ciò che si conosce attraverso i sensi. Allo stesso modo chiarisce che questa via analogica deve essere utilizzata in modo preciso, caratterizzato da due tratti. In primo luogo, chi segue questa via deve essere consapevole della sua radicale limitazione, che gli impedisce di comprendere Dio da solo. In secondo luogo, e come conseguenza di quanto detto sopra, questa analogia deve aprirsi alla fede. Tanto è che, se si cerca di conoscere Dio utilizzando la *via analogiae* con la sola intelligenza, non si raggiungerà mai lo scopo. Se invece la si applica a partire dalla ragione illuminata dalla fede, lo si potrà raggiungere.

4. L'eminenza della fede

4.1. Il significato di questa via eminentiae

La *via eminentiae* afferma che gli attributi che sono predicati sia in Dio che nelle creature si danno nel primo in modo infinitamente superiore, cioè in modo eminente. Non c'è dubbio che Ilario accetti questa idea. L'aspetto interessante del suo pensiero consiste nel fatto che questo modo superiore in cui le proprietà scoperte dalla *via analogiae* sono date in Dio è accessibile all'uomo attraverso "l'infinità della fede".⁵⁹ Si potrebbe quindi parlare, anche se l'espressione non è di Ilario, dell'"eminenza della fede", per cui l'uomo accoglie la rivelazione. Per questo motivo, il nostro autore parte dall'apofasi per parlare della fede cioè dell'eccesso del mistero di Dio di fronte all'uomo, che spiega perché questo ultimo non possa conoscerlo se Dio stesso non si comunica a lui.⁶⁰ Ora, poiché Lui si è rivelato all'uomo, questo può conoscerlo e credere in Lui.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ L'idea espressa in questo paragrafo è sviluppata in Aroztegi Esnaola, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad en Jesucristo* (2022), 75-76.

4.2. *L'importanza del linguaggio teologico nella cognitio Dei*

È opportuno sottolineare che in questo processo che implica la rivelazione divina, l'uomo non la accoglie in modo automatico. Deve prima riconoscere che, attraverso le parole di Gesù, il Figlio gli rivela il Padre⁶¹ e gli mostra la via che conduce a Lui.⁶² Ilario lo spiega in questo modo: “Quando perciò tratteremo delle cose di Dio, concederemo a Dio la conoscenza di se stesso, e ci metteremo al servizio delle sue parole con devota venerazione”.⁶³ In questa linea, il vescovo gallico espone anche che “per conoscere le realtà divine, occorre utilizzare gli insegnamenti divini [...] Bisogna credere a quello che Dio rivela di se stesso, e attenersi a quello che di sé offre alla nostra conoscenza.”⁶⁴ In definitiva, l'autore incoraggia il lettore a prestare attenzione a ciò che Dio dice di se stesso cioè al linguaggio che il Figlio usa quando rivela il Padre. Tanto è vero che ritiene che l'uomo possa conoscere Dio e parlare di Lui in modo adeguato solo a partire da ciò che il Verbo gli ha rivelato riguardo al Padre:

Quando, riconosciuta la nostra insensatezza, saremo coscienti dell'ignoranza e dell'imprudenza della nostra natura, [...] comprenderemo che solo questo dobbiamo credere di Dio, ciò di cui egli si è fatto testimone e garante appunto perché lo credessimo di lui.⁶⁵

61 Cf. Mt 11, 27 (*Trin.* II,20).

62 Cf. Gv 14, 6 (*Trin.* VII,33). Nessuno arriva al Padre se non attraverso il Figlio, che lo ha fatto conoscere, cf. Mt 11, 27 (*Trin.* II,20).

63 Ilario, *Trin.* I,18 (19): “Cum [...] de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo dictis que eius pia ueneratione famulemur” (trad. di Orazio, vol. 1, 131).

64 *Ibid.*, IV,14 (115): “Ad diuinarum rerum cognitionem diuinis utendum esse doctrinis [...] Ipsi de se Deo credendum est, et his quae cognitioni nostrae de se tribuit obsequendum” (trad. di Orazio, vol. 1, 210).

65 *Ibid.*, III,26 (99-100): “Cum enim recognita stultitiae nostrae intellegentia, inperitiam naturalis in nobis imprudentiae senserimus, [...] cum hoc solum de Deo bene credi intellegamus ad quod de se credendum ipse sibi nobis cum et testis et auctor existat” (trad. di Orazio, vol. 1, 196-197).

Esprime questa stessa idea in modo simile in diverse occasioni, come la seguente:

Su Dio non bisogna giudicare secondo i criteri umani. La nostra natura è tale da non potersi innalzare alla conoscenza celeste con le proprie forze. Da Dio stesso occorre apprendere cosa si deve pensare di Dio, dato che egli non si conosce se non a partire da quanto è garantito dalla sua stessa autorità [...] Non si deve parlare quindi di Dio in maniera diversa da come egli stesso ha parlato di sé alla nostra intelligenza.⁶⁶

Pertanto, poiché il linguaggio umano è insufficiente per parlare del mistero divino, ci si può riferire a Dio con le parole con cui Lui si è rivelato vale a dire nulla sarà migliore della stessa parola di Dio per parlare di Lui.⁶⁷ In altre parole, per trattare adeguatamente il mistero divino, dobbiamo usare il linguaggio con cui il Figlio ha rivelato il Padre.⁶⁸ È quindi opportuno partire da ciò che Gesù stesso ha detto, “così, quanto si pensa che non possa essere permesso dalla natura delle cose sarà attinto da un ragionamento che poggia sulla verità divina”,⁶⁹ che è proprio la parola che esce dalla bocca del Figlio di Dio fatto uomo e che, in ultima analisi, si identifica con il Figlio stesso, Verbo eterno di Dio.

66 Ibid., V,21 (172): “Non est de Deo humanis iudiciis sentiendum. Neque enim nobis ea natura est, ut se in caelestem cognitionem suis uiribus eferat. A Deo discendum est, quid de Deo intellegendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur [...] Loquendum ergo non aliter de Deo est, quam ut ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est” (trad. di Orazio, vol. 1, 253).

67 Cf. Ibid., VII,38 (305): “Non relictus est hominum eloquiis de Dei rebus alius praeterquam Dei sermo” (trad. di Orazio, vol. 2, 49: “Ai ragionamenti umani non è rimasta altra possibilità di discorrere sulle realtà divine se non a partire dalle parole stesse di Dio”).

68 Cf. Ibid., VII,39 (306): “Non possumus uerbis aliis docere nisi Fili” (trad. di Orazio, vol. 2, 50: “Non possiamo insegnarlo con parole diverse da quelle del Figlio”).

69 Ibid. III,1 (73): “Vt quod natura rerum pati non posse existimatur, id diuinae ueritatis ratio consequatur” (trad. di Orazio, vol. 1, 174).

4.3. *L'uso della nominatio nel discorso su Dio*

A questo punto ci chiediamo cosa abbia di particolare il discorso di Gesù rispetto a quello del resto dell'umanità quando parla di Dio. Qui entra in gioco il dibattito sulla filosofia del linguaggio su cui Ilario basa la sua teologia trinitaria e la sua epistemologia.⁷⁰ In questo contesto, occorre distinguere la *nominatio* dalla *nuncupatio*, termini tecnici della teoria classica del linguaggio. La *nominatio* corrisponde a un nome in senso proprio ovvero si riferisce all'assegnazione del nome che corrisponde alla natura della realtà, mentre la *nuncupatio* si riferisce alla denominazione arbitraria o all'assegnazione del nome alla cosa, non relativa alla sua essenza. Ebbene, Ilario a volte usa un linguaggio naturalistico e altre volte uno piuttosto convenzionalista. Riconosce l'opportunità dell'uso della *nuncupatio* o dell'attribuzione nel linguaggio umano. Tuttavia quando parla del mistero divino difende l'uso della *nominatio* o dei nomi naturali, sulla base del fatto che Cristo stesso utilizza un linguaggio naturalistico per rivelare il Padre all'uomo.⁷¹ Questo ultimo può accogliere tale rivelazione mediante la fede, che è indispensabile per la conoscenza e la confessione del mistero divino.⁷²

70 Questo punto è sviluppato ulteriormente in Aroztegi Esnaola, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad*, 48-65.

71 Secondo Ilario, quando Cristo parla del Padre non lo fa in modo figurato, né con una denominazione attribuita, ma in modo reale, alludendo alla sostanza divina. In altre parole, il Figlio parla del Padre usando dei nomi che “si adattano alle cose di Dio secondo il significato naturale” (*Trin.* III,22 [94]: “Secundum naturae intellegentiam [nomina] diuinis rebus aptata sunt”; trad. di Orazio, vol. 1, 192). Se così non fosse, Cristo non si riferirebbe a Dio: “Questa è la verità del mistero di Dio, questo è il nome della natura impenetrabile che è nel Padre [...] Nel Padre c'è pure il nome della sua natura, ma Egli è soltanto Padre. Non ha infatti da altri di essere Padre, come avviene per gli uomini” (*Trin.* II,6 [43]: “Haec ueritas est sacramenti Dei, hoc inperspicabile naturae nomen in Patre [...] Habet tamen naturae suae nomen in Patre, sed Pater tantum est. Non enim humano modo habet aliunde quod Pater est”; trad. di Orazio vol. 1, 153).

72 Cf. Aroztegi Esnaola, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad* (2022), 53-60.

Per concludere questa sezione, si può affermare che secondo la *via eminentiae*, in Dio le proprietà che si identificano nelle creature sono presenti in modo superiore, eminente e possono essere conosciute perché il Figlio stesso ce le ha rivelate. Questo spiega perché si dovrebbero accogliere con fede le parole con cui Gesù ha fatto conoscere suo Padre. Secondo Ilario questa fede è infinita, in modo da superare la limitazione della natura umana, affinché l'uomo possa raggiungere e conoscere Dio.

5. Conclusione: le tre infinità

In breve, l'uomo progredisce nella conoscenza di Dio attraverso un *profectus* che inizia con la *via negationis*. Data l'eccedenza del mistero divino rispetto a quello umano, l'uomo è naturalmente incapace di conoscere Dio. Per questo motivo Ilario ritiene più appropriato parlare di Dio in modo negativo piuttosto che affermativo ovvero con aggettivi privativi che descrivono ciò che Dio non è. La particolarità di questa via nella teologia del Pictaviense è che la applica per descrivere il Verbo cioè tratta il Figlio con la stessa dignità e grandezza del Padre e afferma che Egli trascende assolutamente la natura umana.

Nella *via analogiae* il vescovo gallico utilizza immagini tratte dall'esperienza umana per comprendere Dio, nella misura del possibile. Questa via deve essere applicata con la consapevolezza dei limiti dell'intelligenza umana e, soprattutto, con apertura all'infinità della fede.

Infine, tale fede sembra identificarsi con la *via eminentiae* nella *cognitio Dei*. Essendo un'azione divina nell'uomo, è infinita, il che gli permette di accogliere la rivelazione del Padre e di conoscerlo sulla base di ciò che lo stesso Figlio gli ha rivelato e nel modo in cui l'ha fatto.

In breve, in questa triplice via della *cognitio Dei* in Ilario si possono evidenziare tre infinità interrelate: l'infinità di Dio, da cui nasce il Figlio; l'infinità del Figlio, che attraverso il dono della fede ci permette di conoscere l'infinità del Padre; e l'infinità di tale fede, che ci consente di superare i limiti della natura umana per raggiungere Dio.

Bibliografia

Autori antichi

- Agostino, *Discorsi III/I (117-150) sul Nuovo Testamento*, traduzione di Marcella Recchia, Città Nuova, Roma 1990.
- Celso, *Il Discorso vero*, traduzione di Giuliana Lanata, Adelphi Edizioni, Milano 1987.
- Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012.
- Ilario di Poitiers, *Commento al Vangelo di Matteo*, Ferruccio Sartori (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.
- Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, Pieter Frans Smulders (ed.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 62 e 62A, Brepols, Turnhout 1979-1980.
- Ilario di Poitiers, *In Matthaicum*, Jean Doignon (ed.), Sources Chrétiennes 258, Cerf, Paris 1979.
- Ilario di Poitiers, *La Trinità*, vol. 1-2, Antonio Orazio (ed.), Città Nuova, Roma 2011.
- Ireneo di Lione, *Adversus Haereses II*, traduzione di Enzo Bellini, Jaca Book, Milano 1981.
- Martino, Gabriel, *Alcinoo, Exposición didáctica de las doctrinas de Platón. Introducción, traducción y notas de una selección de capítulos*, in *Revista Latinoamericana de Filosofía* 40/1 (2014), 26-34.
- Origene, *Contro Celso*, traduzione di Aristide Colonna, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae I*, Domenicani Italiani (eds.), Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1964.

Autori moderni

- Aroztegi Esnaola, Miren Aranzazu, *Encuentro entre la Trinidad y la humanidad en Jesucristo: la epistemología teológica de Hilario de Poitiers*, Edusc, Roma 2022.

- Fiskå Hägg, Henny, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford 2006. doi: <https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>
- Ladaria, Luis Francisco, *San Hilario de Poitiers: Diccionario*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- Lilla, Salvatore, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in *Helikon* 22-27 (1982-1987), 211-279.
- Lossky, Vladimir N., *Eckhart's Apophatic Theology: Knowing the Unknowable God*, James Clarke, Cambridge 2024.
- Mansfeld, Jaap, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in R. van den Broek – T. Baarda – J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1988, 92-117. doi: https://doi.org/10.1163/9789004296671_006
- Maspero, Giulio, *Logos ut ratio e Logos ut relatio: apofatismo e Trinità nel sec. IV*, in Flavia Carderi – Mauro Mantovani – Graziano Perillo (eds.), *Momenti del Logos: ricerche del "Progetto LERS" (logos, episteme, ratio, scientia) in memoria di Marilena Amerise e di Marco Arosio*, Nuova cultura, Roma 2012, 197-219.
- Maspero, Giulio, *Relazione e Silenzio: Apofatismo ed ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, in *Augustinianum* 53/1 (2013), 105-116. doi: <https://doi.org/10.5840/agstm20135316>
- Papanikolau, Aristotele, *Being With God: Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- Ticciati, Susannah, *A New Apophaticism: Augustine and the Redemption of Signs*, Brill, Leiden – Boston 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004258143>
- Van Geest, Paul, *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian*, Peters, Leuven – Paris – Walpole 2011.
- Van Geest, Paul, *Sant'Agostino sull'incomprensibilità di Dio, l'incarnazione e l'autorità di San Giovanni*, in *Augustinus* 215-216 (2015), 321-338.

- Van Geest, Paul, *The Orthodox, Apophatic Proviso as a Way to Ensure the Credibility of Speech about God in a Secularised Society*, in *Rivista semestrale della Pontificia Accademia di Teologia* 20/2 (2021), 389-408.
- Van Geest, Paul – Giulio Maspero, *L'utilità e la necessità della (ri) scoperta della teologia negativa. Introduzione*, in *Rivista semestrale della Pontificia Accademia di Teologia* 20/2 (2021), 257-263.
- Wildman, Wesley J., *In Our Image: Anthropomorphism, Apophaticism, and Ultimacy*, Oxford University Press, Oxford 2017. doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198815990.001.0001>