



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

57 (1/2026) - ISSN 0392-1352

Verbum Ferens

CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

Pubblicazione semestrale della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

Direzione

Francesca Galgano

Consilium amicorum

Francesco Amarelli, Francesco Asti

Comitato scientifico

Isabella Aurora, Gisella Bassanelli Sommariva, Angelo Bianchi, Paola Biavaschi, Jean-Paul Boyer, Elvira Chiosi, Gemma Colesanti, Maria D'Arienzo, Roberto Delle Donne, Maurizio d'Orta, Zina Essid, Francesco Fasolino, Federico Fernández de Buján, Massimiliano Ferrario, Elisabetta Fiocchi Malaspini, Vittoria Fiorelli, Massimo Carlo Giannini, Ilenia Gradante, Johannes Grohe, Gloria Guida, Tuomas Heikkilä, Giancarlo Lacerenza, Mario Lamagna, Antonio Loffredo, Lauretta Maganzani, Simona Negruzzo, Giuseppina M. Oliviero Niglio, Robert Ombres, Bruno Pellegrino, Valentina Russo, Federico Santangelo, Simone Schiavone, Andrea Spiriti, Simona Tarozzi, Elena Tassi, Isabella Valente, Rossana Valenti, Eugenio Zito

Comitato di redazione

Michele Curto, Roberto Della Rocca, Andrea Di Genua, Luigi Longobardo, Chiara Sanmori

Comitato editoriale

Pierluigi Romanello, Maria Sarah Papillo, Sara Lucrezi,
Ettore Simeone, Angelo Davide Cairo, Aldo Livorno

Redazione

Viale Colli Aminei, 2 - 80131 Napoli
redazione@campaniasacra.it

Editore

VERBUM FERENS Srl
Largo Donnaregina, 22 - 80138 Napoli

Abbonamenti

Italia € 50,00
Europa € 60,00
Altri paesi € 70,00
Sostenitore € 90,00

Conto corrente intestato a:

PFTIM - Sezione S. Tommaso IBAN: IT44 D030 6909 6061 0000 0015 382

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 3804 del 27-10-1988

Quando non su invito, i contributi pubblicati sono sottoposti
al processo di doppio referaggio cieco.

LA RICEZIONE NICENA IN OCCIDENTE: FORTUNAZIANO D'AQUILEIA, ILARIO DI POITIERS E AMBROGIO DI MILANO

MAURIZIO GIROLAMI

Facoltà Teologica del Triveneto

ABSTRACT – La recente scoperta del manoscritto di Colonia, contenente il primo commento latino ai quattro Vangeli, permette di verificare la recezione delle idee e del vocabolario di Nicea negli scritti del vescovo di Aquileia Fortunaziano, ritenuto da Girolamo come colui che convinse il vescovo di Roma Liberio a piegarsi alla volontà dell'imperatore filoariano, Costanzo, nel condannare Atanasio. La gigantesca figura di Ilario si staglia nel IV secolo latino non solo per capacità di penetrare i problemi teologici, ma anche per essere al centro di rapporti costanti tra Oriente e Occidente favorendone una comprensione reciproca. L'azione pastorale di Ambrogio di Milano, infine, favorì il cambiamento ecclesiale avvenuto nel Nord Italia dopo il Concilio di Aquileia (381).

PAROLE CHIAVE – Fortunaziano, Ilario, Ambrogio, *Homoousios*, Aquileia.

ABSTRACT – The recent discovery of the Cologne manuscript, containing the first Latin commentary on the four Gospels, makes it possible to verify the reception of Nicaea's ideas and vocabulary by the bishop of Aquileia Fortunatianus, believed by Jerome to be the one who convinced the bishop of Rome, Liberius, to bend to the will of the pro-Arian emperor, Constantius, in condemning Athanasius. The huge figure of Hilary stands out in 4th century Latin not only for his ability to penetrate theological problems, but also for being the link between East and West, fostering their mutual understanding. The pastoral action of Ambrose of Milan, finally, promoted the ecclesial change in northern Italy after the Council of Aquileia (381).

KEYWORDS – Fortunatianus, Hilary, Ambrose, *Homoousios*, Aquileia.

1. La brevità di questo intervento permette di soffermarsi solo su tre momenti della complessa e variegata ricezione del Concilio di Nicea in

Occidente, legati a tre personalità di spicco che segnarono le vicende del nord Italia nella metà del IV secolo¹. La domanda che guida la ricerca è la seguente: quanto e come l'Occidente conobbe ciò che riguardava Nicea? Lo stato attuale delle fonti permette di leggere la professione di fede e venti canoni stabiliti a Nicea, ma non purtroppo gli atti. Delle discussioni, dei testi, delle varie posizioni, come l'Occidente comprese la variegata posizione degli orientali? La domanda apre delle piste di ricerca nel processo di ricezione da considerare parte integrante di un concilio. Infatti, non basta che venga celebrato un sinodo o un concilio per arrivare a una qualche nuova acquisizione dottrinale o disciplinare, ma è necessario comprendere gli effetti e gli sviluppi posteriori.

Per Occidente si intende un'area geografica ben delimitata: il nord Italia tra Aquileia, Milano e la Gallia. Si vuole, altresì, considerare un arco temporale di circa quarant'anni, dall'episcopato di Fortunaziano (342-369), fino al 381, quando ad Aquileia giunse Ambrogio per guidare un concilio che prolungava idealmente e amplificava geograficamente quello più famoso tenutosi a Costantinopoli alla presenza di Teodosio. Tra Fortunaziano e Ambrogio († 397), ci fu, protagonista indiscusso della crisi ariana in Occidente, Ilario di Poitiers († 367).

2. Delle vicende sociali ed ecclesiali antecedenti a Fortunaziano e della complicata situazione politica nella metà del IV secolo si può solo dare qualche accenno. Una volta morto il vescovo di Alessandria, Alessandro, il 17 aprile 328, gli succedette il suo diacono Atanasio (8 giugno 329), che assunse la guida del patriarcato egiziano diviso non solo nella

¹ Per una panoramica più ampia si vedano: BARDY G., *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, in *RevSR* 20 (1940) 28-63; DUVAL Y.-M., *Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident*, in *MéSR* 26 (1969) 145-153; AYRES L., *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, 105-186; CAMPLANI A., *Manlio Simonetti e la 'crisi ariana': l'attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca*, in *I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti (Roma, 21-22 ottobre 2021)* (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei 346), Roma 2022, 211-245; VIAN G. M., *L'arianesimo in Occidente, in I primi secoli cristiani*, 279-293.

gerarchia, ma soprattutto nel suo tessuto ecclesiale, sfilacciato dalle tensioni tra il movimento monastico, variamente frammentato al suo interno, e l'episcopato locale poco propenso ad assumere un ruolo di interlocutore conciliante. Atanasio cercò di unificare la Chiesa attraverso molteplici iniziative, interrotte più volte a causa soprattutto dei cinque esili ai quali fu condannato per la difesa strenua dell'*homousios* niceno. Il primo di questi avvenne in seguito della condanna comminata al concilio di Tiro, nel 335, solo dieci anni dopo Nicea.

Nel maggio del 337, presso Nicomedia, morì l'imperatore Costantino che aveva convocato Nicea per cercare alleanze con un mondo cristiano ormai pervasivamente diffuso in tutto l'impero. Il suo regno fu nelle mani dei suoi tre figli: Costantino trovò la morte alle porte di Aquileia nel 340, cosicché rimasero Costanzo in Oriente (9 settembre 337 – 3 novembre 361) e Costante in Occidente (9 settembre 338 – 18 gennaio 350). Il primo, cercando compromessi con gli orientali, sostenne i vescovi ariani in modo acclarato, il secondo, invece, la posizione nicena. Anche i loro successori, Valentiniano I (364-375) in Occidente e Valente (364 – 9 agosto 378) in Oriente, continuarono sulla stessa linea, rafforzando nelle due aree geografiche interpretazioni distanti circa Nicea². Solo con l'arrivo di Teodosio, il 19 gennaio 379, l'impero tornò sotto un'unica guida, inaugurando una nuova forma di regno cristiano bizantino. L'intento del nuovo imperatore fu di uniformare la dottrina e la disciplina ecclesiale al fine di eliminare le divisioni sociali; di fatto, però, sortì una serie di reazioni che, dopo la sua morte (17 gennaio 395), avrebbero portato non solo alla divisione dell'impero tra Oriente e Occidente, ma anche a degli scismi ecclesiali nella parte più orientale dell'impero (le cosiddette Chiese nestoriane o siro-orientali dopo il 431 e monofisite o anticalcedonesi o siro-occidentali dopo il 451). La scelta di Costantino di costringere i vescovi cristiani a trovare delle soluzioni comuni cambiò la politica imperiale che fece sua prerogativa dirimere le questioni dottrinali del movimento cristiano. Dal punto di vista storico, va notata

² Soz., *HE*, 6.7, in SOZOMENO, *Storia ecclesiastica*, introduzione, versione italiana e note di BORZI S. (Collana di Testi Patristici 280), Roma 2024, 454-456.

la novità assoluta, perché mai l'aspetto teoretico del culto degli dèi romani, e prima di quelli greci, fu oggetto di interesse politico. Con il cristianesimo, invece, la dimensione dottrinale e quella politica non poterono essere disgiunte.

All'interno della dialettica dei poteri, che favorì l'emergere di vescovi ora di una parte ora dell'altra, si devono ricordare i circa quindici concili che da Nicea a Costantinopoli si celebrarono per confermare o per distanziarsi da alcune interpretazioni di Nicea. La maggior parte di questi, tuttavia, a parte qualche condanna di esilio, fu poco significativa per una chiarificazione pacificatrice del dettato niceno³. Vanno certamente ricordati il Concilio di Seleucia di Isauria, patria di Santa Tecla, e quello di Rimini, svoltisi contemporaneamente nel 359, uno in Oriente l'altro in Occidente, entrambi conclusi senza una professione di fede condivisa⁴. Doveroso richiamare alla memoria l'assise di Serdica, del 343, dove fu presente Fortunaziano. Se gli orientali, prima di abbandonare la riunione confermarono la formula di fede di Antiochia di Siria (341)⁵, gli occidentali riabilitarono Atanasio senza riferirsi all'«*homooousios*», termine derivante da contesti gnostici considerati eterodossi⁶ e interpretato in senso monarchiano contro ogni possibile accezione distintiva sostenuta invece da parte orientale. Stando alla lettera che Eusebio scrive alle Chiese di Palestina qualche settimana dopo il Concilio di Nicea (metà del 325), tale aggettivo fu introdotto dallo stesso

³ Tiro (335); Antiochia (341); Serdica (343); Arles (353); Milano (355); Beziers (356); Sirmio (357); Ancyra (358); Seleucia-Rimini (359) Costantinopoli (360); Parigi (361); Alessandria (362); Alessandria (363); Lampsaco (364); Tiana (366); Antiochia di Caria (367).

⁴ Soz., HE, 4.17 (SOZOMENO, *Storia ecclesiastica*, ed. BORZI S., 336-338); cf. DUVAL Y. M., *Une traduction latine du Symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des Actes du concile?*, in RBén 82 (1972) 7-25.

⁵ SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Roma 1975, 153-160.

⁶ Secondo G. McCASHEN, *The Date and Context of Fortunatianus of Aquileia's Gospel Commentary*, in *Studia Patristica* vol. CXXVII. *Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019. Volume 23: The First Half of the Fourth Century* (a cura di VINZENT M.), Leuven - Paris - Bristol (CT) 2021, 137, Serdica fu tenuto in considerazione negli anni 40, ma dopo il 350 divenne irrilevante, specialmente dopo l'elezione di Libero al soglio romano (352).

imperatore Costantino nella professione di fede della comunità di Cesarea⁷. Sia Ilario⁸ che Atanasio⁹ rimproverarono Costanzo di aver dimenticato Serdica¹⁰, evento dal quale si doveva prendere esempio per una possibile soluzione pacifica sulle divisive interpretazioni del simbolo niceno.

3. Il vescovo di Aquileia Fortunaziano (342-369) fu tra i primi testimoni della ricezione di Nicea in Occidente. Dalla lista dei partecipanti a Serdica (oggi Sofia) nel 343¹¹, tramandata da Ilario, egli risulta tra i presenti che sottoscrissero la riabilitazione di Atanasio, già condannato a Tiro nel 335¹² ed accolse il patriarca di Alessandria ad Aquileia per la Pasqua del 345 (7 aprile)¹³.

⁷ FSN 37,7, in FERNÁNDEZ S. (a cura di), *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, traduzione dei testi antichi a cura di S. CONTINI (Nuovi testi patristici 8), Roma 2025, 257.

⁸ Hil., *Contro Costanzo*, 23.25 (CSEL 65, 48-67 Collectanea Antiariana Parisina A IV,1-28).

⁹ Serdica viene citata diverse volte da Atanasio: *Apol. de fuga*, 26.4; *Apol. secunda*, 1.2; 2.3; 37.1.5.6 (PG 25,311); 41.1; 42.1; 46.2; 48.1; *Hist. Arian.*, 6.1; 16.2; 44.2; *Apol. Const.*, 4.5; *Tomus ad Antioch.*, 5.1; 10.3. Vedi Socr., *HE*, 2,20; Atan., *Apol. secunda*, 3.36.37-43.51-58. Cf. BARNARD L.W., *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, Bern - Frankfurt - New York - Paris - Wien 1992 (pp. 75-91 su *Apol. Secunda* 36.1-50.4 tutto su Serdica; pp. 161-175 sul sito e la data di Serdica; pp. 177-204 sul concilio orientale e l'enciclica da Serdica).

¹⁰ Altri storici ricordarono Serdica: Socr., *HE*, 2.8.15.16.17.20 (qui cita *Apol. secunda*, 1.50). E Soz., *HE*, 3,12; Teodor., *HE*, 2,3. Dell'importanza di Serdica si ha anche testimonianza dai monumentali mosaici medievali, datati tra il 1165 e il 1169, della Basilica di Betlemme commissionati dall'imperatore Emmanuele Porfirogenete Comneno che, sul muro nord, fece raffigurare i Concili di Ancira del 314, quello di Antiochia del 272, quello di Serdica, datato al 347, con l'iscrizione: «140 vescovi, per rimettere nelle loro sedi Atanasio di Alessandria, Melezio di Antiochia e Paolo di Costantinopoli che erano stati scacciati dagli Ariani» (tr. dell'*Enchiridion* 158 di Quaresmi F., in BAGATTI B., *Gli antichi edifici sacri di Betlemme* [Collectio Maior 9], Gerusalemme 1952, 58).

¹¹ Hil., *Coll. Antiar. Parisina*, B II, 4 (CSEL 65,137).

¹² Da Aquileia Atanasio spedì la sua *Apol. secunda* dedicata alla controversia ariana in Occidente (*Apol. cont. Ar.*, 58.5; *Hist. Arian.*, 26; Soz., *HE*, 3,24 [la lettera di Ursacio e Valente ad Atanasio da Aquileia], Socr., *HE*, 2,24).

¹³ Secondo FEDALTO G., *San Marco da Aquileia a Venezia. Saggi su Terre e Chiese venete*, Verona 2014, 94, Fortunaziano morì nel 368. Resta incerto se egli abbia partecipato al Concilio di Rimini del 359.

La scoperta del manoscritto di Colonia nell'ottobre 2012, permette di confermare che Fortunaziano fu il primo autore di lingua latina a comporre dei commentari dei quattro Vangeli, definiti dallo Stridonense «*margaritam de evangelio*» (CSEL 54,37) sebbene lo stile sia «*rusticus*»¹⁴ (Ep. 10)¹⁵. L'indole catechetica e pastorale dello scritto ha diversi riferimenti alla professione di fede sulla piena divinità di Cristo, «vero Figlio nato dal vero Padre»¹⁶, senza alcun accenno al niceno «*homoousios*»¹⁷.

Per la presente prospettiva, è d'interesse rileggere la notizia di Girolamo secondo la quale il vescovo di Aquileia convinse Liberio a sottomettersi alla volontà dell'imperatore filoariano Costanzo¹⁸. Un altro elemento di interesse viene desunto da un passo del commento ai Vangeli circa la professione di fede nella divinità del Figlio.

3.1. Girolamo offre scarse notizie: «Gli si deve particolarmente rimproverare il fatto che per primo sollecitò e riuscì a piegare Liberio, mentre affrontava l'esilio per la fede, e lo indusse a sottoscrivere l'eresia» (Vir. Ill. 97,2)¹⁹. Tali parole rivelano uno stretto legame tra il vescovo di Aquileia, Fortunaziano, e quello di Roma, Liberio, manifestando quest'ultimo come un uomo facilmente influenzabile dal primo²⁰. Una

¹⁴ Hier., Vir. Ill., 97: «*brevi sermone rusticoque scripsit commentarios*» (GIROLAMO DI SIRIDONE, *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di CERESA-GASTALDO A. [Biblioteca patristica 12], Firenze 1988, 202); GUIGNARD C., GÓMEZ G. C., *Un 'nouveau' commentaire patristique sur les évangiles: traduction de quelques extraits de Fortunatien d'Aquilée*, in *RevSR* 95 (2021) 241-270.

¹⁵ Scritta dal deserto della Calcide, in Siria, nel 377.

¹⁶ Fortunat., *Comm. Ev. J. Praef.* «*id est filium dei dominum nostrum deum verum ex deo vero, filium verum ex vero patre genitum*», in FORTUNATIANUS AQUILEIENSI, *Commentarii in Evangelia* (a cura di DORFBAUER L. J.), (CSEL 103), Berlin - Boston (Mass.) 2017, 236, l. 2925 (cf. J. XIII, p. 245, l. 3132).

¹⁷ TWELE R. M., *Could Homoians still be pro-Nicenes?: the case of Fortunatian of Aquileia*, in *Studia Patristica CXXVII* (a cura di VINZENT M.), Leuven - Paris - Bristol (CT) 2021, 148-158.

¹⁸ Sul rapporto di Costanzo con la Chiesa si veda BARNARD, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, 219-230.

¹⁹ Hier., Vir. Ill. 97.2 (ed. CERESA-GASTALDO, 203).

²⁰ BARNES T. D., *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, in *Phoenix* EOL 46 (1992) 256-265; FERNÁNDEZ G., *Athanasius of Alexandria and Liberius of Rome: Analysis of*

volta morto il vescovo di Roma, Giulio (6 febbraio 337 – 12 aprile 352), dopo infaticabili ma vani tentativi di appianare le divergenze suscitate dalle varie interpretazioni dell'evento niceno, il 17 maggio dello stesso anno fu eletto Liberio († 24 settembre 366), che si trovò di fronte ad una nuova situazione, perché la morte di Costante lasciava scoperto il fronte pro-Nicea. Nonostante la sua richiesta all'imperatore di convocare un Concilio a Roma per trovare una convergenza su Atanasio, cercò l'appoggio di Fortunaziano affinché tale assise si svolgesse ad Aquileia, ma il filoariano Costanzo, invece, convocò i vescovi prima a Arles (353) e poi a Milano (355) per confermare la condanna di Atanasio, già formulata nel 335 a Tiro. La resistenza di Liberio alla volontà di Costanzo gli procurò l'esilio in Tracia (Beroea 357)²¹. Durante il viaggio passò per Aquileia, dove incontrò Fortunaziano, ma, contraddicendo Girolamo, è più probabile che siano state le difficili condizioni di confino e l'influenza del vescovo Demofilo²² a convincere Liberio a sottoscrivere la formula omeousiana di Sirmio²³ permettendogli di ritornare nella sede romana nel 358.

the Letter Pro deifico timore of Liberius in the light of the Edict of Arles of 358, in *Arianism. Historical and theological reassessments (Papers from the ninth international conference on patristic studies, September 5-10, 1983, Oxford, England)* (a cura di GREGG R. C.), Cambridge (Mass). 1985, 303-311.

²¹ Teodor., *HE*, 2.16 riporta il dialogo tra Liberio e Costanzo (TEODORETO DI CIRRO, *Storia Ecclesiastica*, introduzione, traduzione e note a cura di GALLICO A. [Collana di Testi Patristici 154], Roma 2000, 180-184).

²² Poi dal 370 vescovo a Costantinopoli, con l'avvento di Teodosio fu deposto e morì nel 386. Cf. SIMONETTI M., *Demofilo di Costantinopoli* († 387), in *NDPAC I*, 1359.

²³ SIMONETTI, *La crisi ariana*, 236 ritiene che abbia sottoscritto la formula del 351, ritenuta plausibile, e non quella del 357 definita *blasphemia sirmiensis*. Nel 358 pochi vescovi orientali, capeggiati da Basilio di Ancira, fecero trionfare la dottrina omeousiana, secondo la quale il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza (Soz., *HE* 4.15). L'atteggiamento di sottomissione di Liberio a Costanzo è testimoniato da quattro lettere riferite da Ilario di Poitiers: HILARIUS PICTAVIENSIS, *Collectanea Antiariana parisina (fragmenta historica) cum appendice* (liber 1. ad Constantium), (a cura di FEDER A.), (CSEL 65), Vindobonae, 1916. Per la traduzione italiana: ILARIO DI POITIERS, *Raccolta antiariana parigina. Dossier storico-teologico contro Ursacio e Valente, vescovi ariani*, introduzione di LONGO-BARDO L. (Collana di Testi Patristici 257), Roma 2019: A/VII (pp. 101-105); B III (pp. 154-156); B IV (pp. 157-158); B VII/8 (pp. 175-176).

3.2. Della straordinaria scoperta, nel 2012 a Colonia, del manoscritto contenente il primo commento in lingua latina ai Vangeli si rileva qui solo un elemento che, per quanto possa risultare un dettaglio, fa toccare con mano l'infuocato clima suscitato da Nicea in Occidente.

La puntuale ricostruzione storica di Grayden McCashen²⁴ consente di collocare la redazione del Commento ai Vangeli tra il 347 e il 349, ben prima di Arles (353), Milano (355) e Sirmio (357) e a pochi anni di distanza da Serdica (343) e a più di venti da Nicea. Il vocabolo atanasiano dell'«*homooousios*» non vi compare né per affermarlo né per negarlo. L'assenza di tale termine, tuttavia, non implica che Fortunaziano si allineasse con il pensiero ariano, perché è cristallina la sua professione di fede nella divinità del Figlio:

«il principio prima di tutti i secoli, perché sempre Dio è padre e sempre Dio è figlio parola di Dio senza alcuna interposizione di tempi (*sine aliqua temporum interpositione*). Perché sempre padre, perché sempre figlio, e perciò sempre figlio, perché sempre padre» (ll. 2882-2284).

La specificazione «*sine aliqua temporum interpositione*» è una chiara presa di posizione contro una delle due tesi più radicali di Ario, secondo la quale ci fu un tempo in cui il Figlio non c'era. Tale posizione stempera il giudizio di Girolamo sul tradimento del vescovo di Aquileia della fede nicena. Nello stesso tempo viene messo in evidenza che la volontà di precisare il linguaggio della professione di fede non può escludere altre possibili formulazioni. Pertanto, le idee di Fortunaziano sono nicene, pur senza usare il linguaggio adottato nel primo concilio ecumenico.

4. L'imprescindibile importanza di Ilario di Poitiers (353-367) per la controversia ariana è direttamente collegata al salto qualitativo che egli

²⁴ MCCASHEN, *The Date and Context of Fortunatianus of Aquileia's Gospel Commentary*, 135-145.

imprese alla riflessione teologica in Occidente sul mistero trinitario²⁵. Autore di numerose opere di carattere esegetico²⁶, teologico²⁷ e storico²⁸, grazie all'esilio in Frigia nel 357, ebbe la possibilità di conoscere la varietà delle posizioni degli orientali, permettendo ai lettori latini di venire a contatto con le differenti interpretazioni di «*ousia*», «*homoousia*» e «*homoiousia*», termini non raramente appiattiti su una comprensione superficiale del loro uso in rapporto alla formula battesimale (Mt 28,19). Egli afferma con franchezza:

«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 offrirono la comprensione dell'*homousion* e dell'*homoeusion*»²⁹.

Ilario fu il vero traduttore e 'ponte' tra Oriente e Occidente, tra linguaggio teologico greco, assai sviluppato, e linguaggio teologico latino, fino al suo tempo poco allenato alle speculazioni di carattere teoretico. In Frigia, soprattutto, il vescovo di Poitiers venne a contatto con gli omeusiani, cioè coloro che sostenevano che il Figlio fosse da considerare «simile» al Padre e non «uguale», perché l'uguaglianza della sostanza

²⁵ MESLIN M., *Hilaire et la crise arienne*, in *Hilaire et son temps (Actes du colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968)*, (a cura di MESLIN M., MARROU H. I.), Paris 1969, 19-42; BURNS P. C., *Hilary of Poitiers' Confrontation with Arianism in 356 and 357*, in *Arianism* (a cura di GREGG R. C.), 287-302.

²⁶ *Tractatus super Psalmos* (CPL 428); *Tractatus in Iob* (CPL 429); *Commentarium in Matthaeum* (CPL 430); *Expositio in Timotheum* (CPL 431).

²⁷ *De Trinitate* (CPL 433) e *De Synodis* (CPL 434).

²⁸ *Excerpta ex opere historico deperdito* (CPL 436); *Liber II ad Constantium Imperatorem* (CPL 460); *Liber in Constantium Imperatorem* (CPL 461); *Contra Arianos seu contra Auxentium* (CPL 462).

²⁹ Hil., *Syn*, 91, in ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali*, traduzione, introduzione e note a cura di LONGOBARDO L. (Collana di Testi Patristici 105), Roma 1993, 105-106. Cf. PIETRAS H., *I 1700 anni del Concilio di Nicea: contesto storico, convocazione e principali decisioni*, in *CivCatt* 4193/176 (2025) 84: «nei 20 anni seguenti, quasi non se ne parlò, ma quando le discussioni tra varie fazioni teologiche continuarono a crescere, pian piano il Credo niceno andò acquistando sempre più sostenitori e la 'consostanzialità' del Padre e del Figlio, proclamata dal Concilio, si rivelò la formula più adeguata per esprimere la fede della Chiesa».

cadeva in un sospetto di monarchianesimo³⁰. Tale fronte, senza rifiutare Nicea e dando una specifica interpretazione dell'«*homooousios*», si orientava ad escludere una concezione modalista (quella di Basilio di Ancira) per affermare, invece, le differenze sussistenti tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Lo stesso fronte era contro la posizione ariana che collocava il Padre ad un livello di divinità superiore, dimenticando la lezione origeniana della «*generatio ab aeterno*» del Figlio (*Prin.* I,2,4³¹).

La profonda intelligenza teologica delle opere di Ilario restituisce un pensatore di grande levatura che comprese l'insegnamento di Ireneo di Lione, vissuto due secoli prima di lui, circa l'aspetto analogico del linguaggio in teologia³² e permise di accogliere l'idea che essere sfavorevoli alla professione di fede nicena non significava automaticamente essere ariani³³.

A proposito dell'«*homooousios*», Ilario, avvertito della distanza possibile tra linguaggio e realtà, in riferimento al mistero divino, così si esprime:

«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 pro-

³⁰ SIMONETTI M., *Omeousiani*, in NDPAC, 3605-3607: «il termine è documentato da testimonianze ariane in lingua latina (*homoeousiani*)... attestato per la prima volta nella formula di fede sirmiese del 357, accentuatamente filoariana, dove se ne proibisce l'uso insieme con quello di *homooousios*».

³¹ ORIGENE, *I principî*, Introduzione, testo e note a cura di FERNÁNDEZ S., traduzione di SIMONETTI M. (Opere di Origene XV), Roma 2019, 94-97.

³² SIMONETTI, *La crisi ariana*, 249: «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».

³³ SIMONETTI, *La crisi ariana*, 248: «Ilario comprese che in definitiva si poteva anche essere antiariani e ortodossi conservando delle riserve circa la validità dell'*homooousion*, e che, vista la situazione sotto questo punto di vista, buona parte dell'episcopato orientale non poteva senz'altro essere considerata ariana».

prietà, cosicché il fatto che sono una cosa sola, non indichi che è uno solo, ma che sono uguali. [...] l'essere una cosa sola, con cui si intende la somiglianza, non va rivendicato per un'unica persona («*non ad unicum vindicetur*»). Pertanto si predicherà religiosamente una sola sostanza, se non annulla la persona sussistente («*si non personam subsistentem perimat*») né divide l'unica sostanza in due («*nec unam substantiam partitam in duos dividat*»): la quale, per la proprietà della nascita e la somiglianza della natura, sia indifferente in modo da essere detta una sola» (*Syn.* 67)³⁴.

L'autore, grazie alla conoscenza diretta del variegato fronte omeouiano, aiutò gli Occidentali a comprendere che essere contro Nicea non implicava un'adesione alle dottrine radicali ariane; e quanti si professavano filonicensi non necessariamente dovevano essere considerati antiariani.

L'attenzione acribica alle sfumature del linguaggio teologico nel passaggio tra la lingua greca e quella latina consentì a Ilario di non usare le parole in modo rigido, ma ricercando una convergenza di pensiero: «mi vengono meno, non il pensiero, ma le parole» (*Syn.* 65)³⁵.

5. L'ultima tappa di questo breve percorso sulla recezione occidentale di Nicea porta ad Aquileia, nel nord-est d'Italia, ove, il 3 settembre 381, si tenne un Concilio che vide la condanna dei vescovi Palladio di Ratiara (Bulgaria), Secondiano di Singidunum (Belgrado) e del prete Attalo di Petovio (Pjus sulla Drava)³⁶. Tale assise ecclesiale avvenne a pochi mesi di distanza dal Concilio di Costantinopoli (maggio - luglio) e vide la presenza di Ambrogio, vescovo di Milano (374-397), che aveva ravvisato in Aquileia una possibilità di riconciliazione tra Occidentali e Orientali³⁷.

³⁴ HIL., *Syn.*, (a cura di LONGOBARDO L., 82-83). Per il testo latino si veda HILAIRE DE POITIERS, *Lettre sur les Synodes*, texte, introduction et notes DURST M., traduction de ROCHER A. (SC 621), Parigi 2021, 348.

³⁵ HILAIRE DE POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali*, 81.

³⁶ ZEILLER J., *La date du concile d'Aquilée (3 septembre 381)*, in *RHE* 33 (1937) 39-45.

³⁷ TAVANO S., *Aquileia nei suoi concili antichi*, in *Studia Patavina* 16 (1969) 36-59; HANNSENS J. M., *Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei*, in *Scuola Cat-*

Egli stesso scrive in una sua lettera indirizzata al «felicissimo imperatore e clementissimo principe Teodosio», pochi giorni dopo il Concilio:

«era infatti motivo di dolore che fosse interrotto il rapporto della sacra comunione tra le Chiese orientali e quelle occidentali. [...] e non ci spiace di aver compiuto un tentativo che, se fosse stato tralasciato avrebbe costituito una colpa. Spesso, infatti, ci veniva mosso il rimprovero di trascurare manifestamente i buoni rapporti con gli orientali e di respingerne l'amicizia. 3. Abbiamo, anzi, ritenuto di doverci imporre questa fatica non per l'Italia, che già da tempo gode della tranquillità e della sicurezza da parte degli Ariani e non è turbata da alcun disordine provocato dagli eretici; non dirò per noi, perché non cerchiamo ciò che ci appartiene, ma ciò che appartiene a tutti; non per la Gallia e per l'Africa, che godono della concorde armonia di tutti i vescovi; ma perché nel Concilio (di Aquileia) fossero conosciuti i motivi che turbano la nostra comunione con l'Oriente e fosse tolto di mezzo ogni ostacolo»³⁸.

I sentimenti manifestati attestano la volontà di favorire non solo l'unità della Chiesa, ma anche quella dell'Impero, che da pochi mesi vedeva in Teodosio una nuova guida³⁹.

La formazione politica di Ambrogio fu messa a servizio di una strategia ecclesiale che non poteva permettersi di ignorare l'intenzione del principe favorevole a rafforzare l'unità della Chiesa. La memoria dei

tolica 103 (1975) 562-644; DUVAL Y. M., *La présentation arienne du concile d'Aquilée de 381*, in RHE 76 (1981) 317-331; ID., *L'extirpation de l'arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (367/8) et Ambroise de Milan (397)* (Variorum Collected Studies Series 611), Brookfield, Vermont 1998.

³⁸ AMBROGIO, *Lettere fuori collezione* 8 (Maur. 14) a Teodosio, scritta qualche tempo dopo il Concilio di Aquileia del 3 settembre 381: SANT'AMBROGIO, *Discorsi e Lettere II/III, Lettere (70-77)* (SAEMO 21), introduzione, traduzione, note e indici di BANTERLE G., testo latino ZELZER M., Milano - Roma 1988, 215-217.

³⁹ NAZZARO A. V., *Ambrogio vescovo di Milano e l'imperatore Teodosio I il Grande*, in *Atti del convegno nazionale di studi «Intellettuali e potere nel mondo antico»* (Torino, 22-23-24 aprile 2002) (a cura di UGLIONE R.), Alessandria 2003, 259-301; BRAUCH T., *From Valens to Theodosius: 'Nicene' and 'Arian' Fortunes in the East August 378 to November 380*, in *Studia Patristica* LXII, Leuven 2013, 323-338.

fatti capitati con Costanzo e Valente e la presenza dell'ariana Giustina a Milano, nei primi anni del suo episcopato⁴⁰, convinsero ulteriormente Ambrogio che il potere imperiale poteva imporsi senza chiedere permessi ad alcuno⁴¹. La scelta di convocare un Concilio ad Aquileia fu dettata dalla volontà di allinearsi politicamente con Teodosio, il quale a Costantinopoli cercava di riunire tutti sotto un unico impero.

Gli Atti del Concilio di Aquileia, celebrato il 3 settembre 381, sono conosciuti tramite le note trascritte a margine di un manoscritto (Paris, B.N. lat. 8907, della prima metà del V sec.)⁴² recante il resoconto del vescovo Palladio, che invocava un altro concilio per invalidare quello di Aquileia perché, secondo lui, non c'era stato un vero dibattito, bensì un atto giudiziario deciso dalle gerarchie ecclesiali. Palladio, insomma, accusava Ambrogio di non aver rispettato la prassi dei concili precedenti, durante i quali gli esperti e non solo i vescovi discutono sulla corretta interpretazione della Scrittura o sui vari temi teologici. Il vescovo di Milano, invece, avrebbe introdotto delle innovazioni appellandosi all'editto di Valentiniano I, secondo il quale «*sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus*»⁴³. La motivazione di tale posizione poteva essere interpretata come un affrancamento da qualsiasi intromissione imperiale dentro la vita della Chiesa, cosa non scontata considerando che fu l'imperatore Costantino a convocare Nicea. Interessante, però, è la causa formale: come in Senato, la procedura di un processo prevedeva di appellarsi alla legislazione data, così su questioni ecclesiali dovevano essere i vescovi a decidere e non i «laici», che pote-

⁴⁰ Ambrogio riconosce un ruolo fondamentale nell'educazione religiosa di Valentiniano II da parte della madre Giustina, soprattutto, nella conversione dell'omeismo. Da ricordare che Ambrogio succedette a Ausenzio (355-374), il quale fu sulla cattedra di Milano dopo Dionigi, che partecipò a Serdica.

⁴¹ MAIER H. O., *Private Space as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan*, in *JTS* 45 (1994) 72-93.

⁴² GRYSON R. (a cura di), *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* (SC 267), Du Cerf, Paris 1980; ID. (ed.), *Scripta Arriana Latina I. Collectio Veronensis - Scholia in Concilium Aquileiense - Fragmenta in Lucam rescripta - Fragmenta theologica rescripta* (Corpus Christianorum 87.1), Turnhout 1982.

⁴³ *Atti Concilio Aquileia*, 51 (in SC 267, 368); cf. Ambr., *Ep.*, 75,2.4.5.

vano essere pagani, giudei o anche eretici. Secondo Lizzi Testa⁴⁴, il trasferimento di tale del Senato ad un concilio ecclesiale fu la vera novità che trasformò la prassi delle assisi ecclesiali, sottraendole definitivamente a quella più antica usanza nella quale non erano i soli «*sacerdotes*» a dover decidere, ma vi erano esperti di Scritture, sia giudei che gentili, che avevano il compito di rafforzare le argomentazioni indipendentemente dal ruolo di una qualche autorità conferita.

La richiesta di Palladio cadde nel vuoto e quanto avvenne ad Aquileia nel 381 ebbe molteplici effetti: l'estromissione dei vescovi ariani dal Nord-Italia e l'allontanamento dei Goti ariani capeggiati da Ulfila; l'allineamento con la politica di Teodosio che convocò a Costantinopoli il concilio per gli Orientali; l'introduzione nella prassi conciliare di procedure appartenenti al Senato romano concepito non come luogo di discussione e consultazione, ma decisionale. La questione dell'uso dell'«*homoousios*» non apparì così cogente, come lo era stato per Atanasio e Ilario⁴⁵.

Anche se l'assise di Aquileia del 381 non viene ricordata come una tappa significativa della recezione di Nicea in Occidente, queste poche note fanno comprendere che, in realtà, non fu un concilio tra i tanti, ma si inaugurò un nuovo modo di concepire la presenza cristiana nel territorio in rapporto al potere civile. Inoltre, l'assunzione di procedure civili romane cambiò la natura dello svolgimento e, quindi, anche degli esiti delle riunioni ecclesiali.

6. Fortunaziano, Ilario e Ambrogio mettono in evidenza un aspetto non secondario del processo di ricezione di Nicea e cioè il profondo intreccio che si sviluppò tra i vari fronti dottrinali dell'episcopato cristiano e il potere imperiale: Fortunaziano, che piegò Liberio alla volontà di

⁴⁴ LIZZI TESTA R., 'Inter christianos etiam gentilitatis cultores sed et veteris legis studiosi audientiae sint adhibendi': the impact of theological controversies on the intellectual life of late antiquity, in *Adamantius* 19 (2013) 280.

⁴⁵ Ambrogio usa *homoousios* solo quattro volte in *De fide*, 3,15,125-126 (SANT'AMBROGIO, *Opere dogmatiche I. La fede*, introduzione, traduzione, note e indici di MORESCHINI C. (SAEMO 15), Milano - Roma 1984, 250-251).

Costanzo; Ilario che scrisse contro Costanzo⁴⁶ e Ambrogio che trovò in Teodosio un interprete affidabile di una politica ecclesiale convinta della correttezza della posizione nicena.

Fortunaziano, presente a Serdica nel 343, non usò il termine «*homoousios*», insistentemente ribadito dall'amico Atanasio, probabilmente per non usare un linguaggio che, per quanto ortodosso, potesse diventare divisivo. Non per questo, tuttavia, egli può essere accusato di aver tradito la fede di Nicea.

Ilario, grazie al suo esilio in Frigia e al contatto con il fronte omeouiano, spiegò ai latini che le resistenze ad accettare Nicea non implicavano uno schierarsi dalla parte degli ariani e, nello stesso tempo, essere dei filoariani non suggeriva un rifiuto della sostanza della fede nicena.

Ambrogio, ad Aquileia, rafforzò il fronte niceno grazie all'alleanza con la politica teodosiana ponendo ai margini non solo gli eretici, ma anche i giudei e i pagani che, invece, in Oriente, come avverte Palladio, erano sentiti ancora parte di un cammino ecclesiale che non rifiutava discussioni pubbliche e assemblee radunate non solo per prendere decisioni, ma anche per far crescere una coscienza ecclesiale su ciò che riguardava la fede.

Fortunaziano, Ilario e Ambrogio sono testimoni di un processo di ricezione di Nicea su diversi fronti: quello del linguaggio teologico tra Oriente e Occidente attorno all'espressione «*homoousios*»; quello dell'unità della Chiesa sulle verità di fede seppur espresse in forme diverse; quello del rapporto tra storia e politica perché, se Costantino si pose fuori e sopra la Chiesa⁴⁷, Teodosio riconobbe che il potere spirituale affidato ai vescovi godeva di un'autonomia della quale il potere imperiale non poteva più disporre a suo piacimento.

⁴⁶ ILARIO DI POITIERS, *Contro l'imperatore Costanzo*, traduzione, introduzione e note a cura di LONGOBARDO L. (Collana di Testi Patristici 134), Roma 1997.

⁴⁷ PIETRAS H., *I 1700 anni del Concilio di Nicea: contesto storico, convocazione e principali decisioni*, 73: «ai suoi occhi (di Costantino) l'unità della religione non doveva basarsi sull'unità del pensiero, ma su quella del culto e della prassi religiosa. Le dispute teologiche non avevano grande rilevanza per lui».



Campania Sacra 57 (1/2026) - ISSN 0392-1352