

retorico, le contenutistiche interessano fatti di ben ampia tradizione. In tal campo, pensiamo, non si può proporre una ipotesi degna d'attenzione, se non in base ad una serie d'elementi comuni sufficientemente vasta, rispondente ad un canone selettivo omogeneo, ed avente caratteri nettamente differenziati da altre possibili serie consimili. È ovvio che i medesimi criteri debbono contraddistinguere l'individuazione di una supposta silloge intermedia, quale è per il Braccesi l'*historia* liviana: la problematica delle convergenze non muta sostanzialmente, qualora si inserisca nell'ipotesi di dipendenza un intermediario o subarchetipo che sia.

Nel terzo capitolo, su «*DVI e corpus tripartitum*», ci si rifà al doppio filone di tradizione manoscritta del testo. Il ramo B ci trasmette un *DVI* apparentemente mutilo. Secondo il Braccesi, questo ramo conserverebbe la redazione originale dell'opera, che fu invece rimaneggiata nel ramo A, mediante l'amputazione del cap. I e l'aggiunta dei capp. 78-86, da parte di chi volle inserire il *DVI* nel *corpus tripartitum* senza soluzioni di continuità. È il capitolo più lineare e fecondo di sviluppi di tutta l'opera: propone un discorso che merita d'essere ripreso ed ampliato.

Infine il cap. IV: «L'autore del *DVI*». Riferendosi alle titolazioni dei codici ed emendando alcuni travisamenti riscontrabili nella tradizione umanistica, il Braccesi caldeggia l'ipotesi d'una attribuzione del *DVI* a Plinio il Vecchio. A parte il fatto che detta ipotesi dovrebbe esser suffragata da una analisi interna del testo, e nonostante l'epidermica esegesi di *Mart.* 14,190 su cui non ci soffermiamo, ci riesce difficile pensare a un Plinio che preferisce ricorrere alle epitomi liviane, dopo aver più volte puntualmente citato il Livio originale. Tanto più difficile quando, leggendo i dieci esempi citati nella n. 37 a p. 111, vi ritroviamo il noto buon Plinio, preoccupato di tramandarci, all'occorrenza, anche i nomi di singoli storici «minori».

Seguono al testo quattro appendici: la prima ripropone la nota discussione sulle falsificazioni augustee degli *elogia*, le tre seguenti puntualizzano altrettanti momenti della fortuna delle epitomi liviane nel tardo medioevo italiano. In calce al volume, tre indici: analitico, degli autori antichi e degli autori moderni.

ALDO MARASTONI

G. TOSCANI, *Teologia della Chiesa in sant' Ambrogio*, «*Studia Patristica Mediolanensia*», 3, Vita e Pensiero, Milano 1974. Un volume di pp. XXVII-500.

In questo densissimo studio, G. Toscani sottopone ad un serrato esame le opere di sant' Ambrogio nell'intento di fare emergere le linee fondamentali del suo insegnamento sul mistero della chiesa secon-

do dimensioni più ampie e in una visione più completa di quanto non abbiano fatto le ricerche già esistenti alle quali — ad eccezione degli studi di P. Simon, E. Dassmann e H. Rahner — Toscani rimprovera un indebito misconoscimento della dimensione teologica dell'ecclesiologia di Ambrogio definita o assente, o saltuaria e superficiale, mentre ad avviso di Toscani proprio l'ecclesiologia va manifestata come componente di fondo e prospettiva dominante di tutto il pensiero teologico di Ambrogio. Con questo non è un'opera polemica questa di Toscani, bensì una ricerca affascinante ed estremamente accurata che parte da un cospicuo quadro bibliografico in grado di offrire un'idea completa delle linee principali seguite fin qui dalla ricerca scientifica in questo settore particolare del pensiero di Ambrogio. Una prima esplorazione sul pensiero ambrosiano circa il mistero della chiesa mira a fornire indicazioni concrete sulle fonti che possono averlo influenzato determinandone gli orientamenti. L'itinerario è forzatamente contrassegnato dalla cronologia delle opere situate lungo l'arco del ventennio che va dalla data di più probabile composizione del *De virginibus* (377) a quella della *Explanatio psalmi XLIII* (397). In questo arco di tempo Toscani distingue due periodi, caratterizzati da una svolta che interessa all'incirca gli anni 385-387 probabilmente indotta da una presa di contatto più profonda ed assidua con le opere di Origene, dalla scoperta della mistica del *Cantico dei Cantici* e da un maggiore influsso del neoplatonismo. Nelle opere del primo periodo, attraverso un esame attento ed una minuziosa elencazione di tematiche, Toscani può avvertire che lo sviluppo della ecclesiologia di Ambrogio presenta una certa adeguazione al processo cronologico di pubblicazione delle opere in una inclinazione che, dalle prime opere pastorali e ascetiche a quelle esegetiche, trova un suo vertice negli scritti dogmatici degli anni 378-382 senza svolte determinanti nelle componenti di fondo ma tuttavia con un approfondimento della tematica abituale ed un arricchimento di tipo teologico. Toscani rileva una estrema varietà di elementi convogliati dal contatto, diretto od indiretto, con una vasta rosa di esponenti della cultura cristiana occidentale ed orientale — in forma dominante la teologia greca del sec. IV ed in particolare Atanasio, Basilio, Didimo — e che confluiscono in un abbozzo di ecclesiologia costituito fondamentalmente da tre concetti, situabili in continuità con i temi tradizionali della «*ecclesia mater*» e della «*nuova Eva*»: la chiesa è il mistero del Corpo di Cristo; l'unione in Cristo ha la sua sorgente unica nella Trinità che dà vita a tutto il corpo; la chiesa, sposa di Cristo, mediante una maternità verginale, diventa fonte di vita per tutta l'umanità. Dei tre aspetti sembra privilegiato quello di comunione legato alla simbologia nuziale. In esegesi vengono sottolineate le relazioni esistenti fra la interpretazione filoniana e quella ambrosiana per la funzione attribuita alla Parola di Dio. Quanto alle istanze filosofiche, stoicismo e neoplatonismo vengono riconosciuti come le due grandi correnti che convo-

gliano altri influssi minori. Più problematica una conclusione sul progresso della teologia ecclesiale di Ambrogio nel secondo periodo: in parte a causa dell'incertezza nella collocazione di alcune sue opere assai importanti per poter segnare le fasi di sviluppo del suo pensiero; in parte perché, quando compare, la nuova prospettiva non si afferma subito ed in rottura col passato, ma lascia permanere elementi di continuità con il primo periodo. Toscani comunque rileva che nella illustrazione del mistero ecclesiale si è determinata in Ambrogio una convergenza di significati dottrinali che, partendo dall'idea dell'unità in Cristo tra Dio e le sue creature, fa di questo mistero il punto di riferimento più significativo e costante di tutta la teologia sino a dare l'impressione che l'ecclesiologia sia divenuta il vertice che conferisce, riassume e domina tutti gli altri aspetti della teologia di Ambrogio. E in essa, più che sui contenuti, Ambrogio insiste sulle modalità di compimento della comunione ecclesiale ad un duplice livello: nel contesto dell'intera storia dell'umanità e nell'ambito dell'esperienza di fede di ogni anima. Il riferimento al mistero ecclesiale presenta due poli di attrazione: uno nel mistero dell'incarnazione per la ricapitolazione in Cristo di tutte le creature; l'altro nel mistero della fede per la comunione con la sapienza divina. Una evoluzione, dunque, ma nella continuità. E ciò si spiega innanzitutto con la sostanziale fedeltà che Ambrogio mantiene alle medesime fonti: Filone, Ippolito, Cipriano, Ilario, Metodio, Atanasio, Eusebio, Didimo, Basilio, ecc. E poi dal fatto già detto di una influenza progressivamente più profonda del neoplatonismo e del pensiero di Origene che si ricollega allo sviluppo della cristologia di Ambrogio ed all'applicazione simbolica della mistica del *Cantico dei Cantici*. Volendo chiarire in dimensione teologica il senso e la ragione del rapporto che Ambrogio stabilisce fra la Scrittura e la chiesa nella sua esegesi allegorico-tipologica, Toscani ha cura di ambientarne l'opera nel movimento letterario improntato alla tipologia espresso dalle opere dei grandi commentatori del III e IV secolo. Indicando quale unica « regula veritatis » l'autorità della Scrittura non per se stessa ma interpretata all'interno dell'esperienza e della tradizione ecclesiale, Ambrogio invita ad una lettura assidua del Vecchio e del Nuovo Testamento sotto la guida della chiesa onde poter educarsi all'intelligenza « spirituale » di tutta la Bibbia la cui esigenza è fondata sul rapporto posto dalla tradizione fra i due Testamenti e costituito dal mistero di Cristo. Di conseguenza anch'egli, come Origene, distingue nella Scrittura la « littera » dallo « altior sensus » che è il « sensus spiritualis » e la assimila all'eucaristia ed al corpo di Gesù, mettendo una relazione tra la parola umana ed il Verbo sul tipo di quella che costituisce nell'unità l'umanità di Cristo e il Verbo. Così, come per Clemente Alessandrino e per Origene, ed in stretta dipendenza da loro, anche per Ambrogio la Bibbia non è soltanto un libro sacro che riflette la storia religiosa autentica del passato o un'esperienza antica e privilegiata da decifrare

in base a criteri esegetici scientifici, ma è una forma della presenza storica di Cristo, Verbo incarnato, come il Gesù di Nazareth e l'eucaristia. È un modo di presenza viva che mette la comunità cristiana a colloquio con Dio Padre per l'ascolto della sua Parola e l'effusione del suo Spirito, il cui fine è la comunione, ossia la chiesa. Toscani si diffonde a lungo sulle modalità di applicazione del « sensus altior et interior » nelle distinzioni tra allegoria, tipologia, tropologia, anagogia e la sua analisi è, come sempre, lucidissima e ricca di suggestioni nella dimostrazione che, in Ambrogio, la Bibbia non costituisce soltanto la fonte principale del suo insegnamento, ma nella sua funzione sacramentale risulta una proiezione storica privilegiata della chiesa, ne contiene il mistero, lo annuncia, dà attuazione ad esso nella vita dei singoli. E poiché la Scrittura è il grande sacramento che presenta ai fedeli il mistero di Cristo e della chiesa mediante segni e figure, Toscani si applica ad individuare i temi principali dell'esegesi allegorico-tipologica di Ambrogio e le figure bibliche maggiori, isolandone come coordinate principali il tema della salvezza e quello della comunione trinitaria. Toscani si preoccupa poi di chiarire tutto il contenuto del concetto di salvezza in Ambrogio, quale verificarsi dell'avvenimento più straordinario, indicato come guarigione o liberazione in relazione al tema della redenzione dal peccato, il cui compimento corrisponde all'applicazione concreta e misteriosa di un disegno eterno di Dio, di una « oeconomia » alla cui occorrenza vengono coordinate senza soluzione di continuità tutte le realtà che rientrano nel complesso della creazione secondo una « storia » condotta per tappe successive. Al centro di questa « oeconomia » divina dell'universo è ancora la chiesa: in essa e per essa Cristo attua la salvezza di tutta l'umanità. Questo porta ad illuminare la posizione della chiesa nella predestinazione divina scoprendo l'idea ambrosiana che tutte le altre realtà « quae in terra sunt et quae in caelo » sono inglobate dalla mente divina nel mistero della chiesa e quindi precostituite a formare tutte insieme il « corpus Christi ». La chiesa diventa così la grande teofania della Trinità invisibile che ha voluto manifestarsi pienamente nell'intero corpo di Cristo e in questa visione unitaria dell'universo, « riassunto » in Cristo alla comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, va a fondarsi l'idea maestra che Ambrogio mostra di avere della chiesa. Dall'analisi dell'azione trinitaria « ad extra », individuato in Cristo il mediatore tra Dio e l'umanità, Toscani sviluppa le varie modalità di questa mediazione che in Ambrogio sembrano tutte convergere in un unico vertice: la funzione sacerdotale. A questo livello, secondo Toscani, si consuma anche l'unione esistente tra Cristo e la chiesa per l'attuazione della salvezza. La chiesa non rimane soltanto il risultato dell'azione salvifica di Cristo o un semplice e generico suo prolungamento in funzione strumentale. In comunione con l'essere e agire del suo capo, vive ed opera in continuità con lui quale espressione visibile ed attuazione

efficace della missione del Verbo: principio di unità e di armonia per l'universo intero, resa santa e feconda di santità per la speciale partecipazione, nel sacerdozio di Cristo, al dono dello Spirito. Spostando l'attenzione dai temi che illustrano il « magnum sacramentum » di Cristo e della Chiesa, Toscani passa a considerare verso la fine le modalità concrete di inserimento degli uomini nella vita della chiesa e per essa nella comunione trinitaria secondo Ambrogio e distacca agevolmente quella che Ambrogio considera la regola basilare della vita cristiana: soltanto la fede introduce veramente nel regno di Dio inaugurato dalla nuova economia e pertanto chi vuole ottenere la salvezza non ha altra possibilità che accostarsi a Cristo con devozione sincera lasciandosi istruire dalla predicazione apostolica perpetuata nei vescovi ortodossi. Rimane tuttavia che la fede, pur così fondamentale, costituisce semplicemente un inizio del regno dei cieli, che è paragonabile ad un alto monte alla cui cima si ascende per gradi. Altri coefficienti necessitano, che Ambrogio intreccia per l'intera sua parentica, seguendo grosso modo due linee complementari: quella interna alle anime, costituita dall'ascesa spirituale ascetico-mistica dei singoli nella vita cristiana e quella esterna, sociale, legata al divenire dell'umanità nel graduale passaggio dalla storia all'eternità.

Due aspetti posti costantemente in relazione dalla formula « ecclesia vel anima », che forniscono le coordinate di sviluppo in ogni dimensione dalla « plantatio ecclesiae » alla « plenitudo ecclesiae ». È chiaro che, a questo punto, G. Toscani ha ampiamente dimostrato la sua intuizione iniziale di una teologia del mistero della chiesa estremamente ricca e pregnante presso Ambrogio. Una ecclesiologia nella quale gli elementi di fedeltà alla tradizione ed ai grandi suoi maestri non spegne l'originalità di elaborazione nella forma e nei contenuti e nella radicale organicità. Questo che ci presenta Toscani è un Ambrogio il quale mostra una percezione della chiesa di tipo mistico, quella cioè con cui una comunità cristiana prende coscienza di sé e si manifesta. È un quadro nuovo rispetto a quello più noto e più diffuso, perché finora più studiato, di un Ambrogio *als Kirchenpolitiker* ma, in fondo, non in contraddizione con esso: tutta la politica ecclesiastica di Ambrogio, la sua concezione del ruolo dell'Impero romano nella storia della salvezza, l'alta coscienza del proprio sacerdozio e delle sue implicazioni verso la storia ed il tempo non sono altrettante « momentizzazioni » di una mistica che si alimenta alla « praedestinatio ante saecula » e si sforza di contemprarla accompagnandone la realizzazione dal suo inizio nella storia al suo compimento escatologico? Ma questo interrogativo apre un discorso estremamente ampio su tutto quest'altro sviluppo della ecclesiologia ambrosiana e sulla necessità di un più diretto confronto con la « mistica » esposta da Toscani. È da lamentare che questi non vi si sia applicato, almeno in un breve capitolo finale a mo' di inizio verso questo tipo di discorso.

E questo forse rappresenta un limite alle pur fondamentali conclusioni apportate dal suo studio: concepire infatti ed attuare un tipo di politica ecclesiastica come ha fatto Ambrogio è anch'esso un modo sostanziale di pensare e realizzare la chiesa, e quindi di fondare una ecclesiologia nella quale magari vengono assunte istanze, concezioni, ideologie che non si possono scoprire a partire solo dalla esegesi scritturistica e dalle dottrine dei maestri cristiani, ma che occorre andare a ricercare, perché sostanzialmente influenti e determinanti, presso tutte quelle altre fonti storiche, filosofiche, giuridiche, politiche, ecc., che vi hanno contribuito.

LUIGI SCIPIONI

V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, « Studia Patristica Mediolanensia », 2, Vita e Pensiero, Milano 1974. Un volume di pp. VI-208.

Lo studio della figura e del pensiero di Massimo il Confessore ha ricevuto apporti decisivi negli ultimi quarant'anni per merito in particolare di H.U.v.Balthasar, I.H.Dalmis, I.Hausherr, W. Völker, E.v.Ivanka, L.Thunberg sotto i diversi profili della sintesi globale del suo pensiero teologico, della sua dottrina ascetica e spirituale, della sua cristologia, dell'antropologia teologica. Tra l'altro queste ricerche hanno messo in luce nell'opera di M., sotto una sconcertante dispersione letteraria, una profonda unità di intenti e di pensiero ed una forte organicità interna basata sul principio calcedonense della « sintesi ». Tale architettonica sistematicità — indaga ora V. Croce in questo studio — è un frutto casuale oppure è da ritenersi il risultato cosciente di una metodologia ben definita? Si tratta di un interrogativo di valore poiché rinvenire e mettere allo scoperto in modo esplicito e sistematico un metodo teologico in M. significa apportare un chiarimento decisivo per il più globale problema del metodo in teologia, poiché è indubbio che M. fece scuola non solo per la teologia bizantina ma anche, tramite il Damasceno e le traduzioni di Scoto Eriugena, per quella latina. Qui sta dunque il notevole interesse di questa ricerca di V. Croce. Una ricerca estremamente diligente, accurata fino alla minuzia e ricca di feconde aperture. Croce parte dalla constatazione abbastanza elementare di una dimostrazione teologica in M. che si articola fondamentalmente in ragionamento naturale e adduzione di testimonianze rivelate suddivise in bibliche e patristiche: il tradizionale schema tripartito (ragione, Scrittura, Padri) che sostanzialmente M. riceve dalla patristica dei secoli precedenti. Se in questo non v'è novità e originalità, è da dire tuttavia che per la prima volta sembra porsi con M. il proposito dichiarato di una « enunciazione formale esplicita dello schema metodologico » per il quale dunque a buon diritto può essere considerato il precursore della