

AMBROGIO TEOLOGO TRINITARIO

SOMMARIO: INTRODUZIONE: L'IMMAGINE *RECEPTA* DI AMBROGIO COME TEOLOGO TRINITARIO –
1. I PRESUPPOSTI DELL'IMMAGINE *RECEPTA* – 2. OSSERVAZIONI SUL METODO TEOLOGICO DI
AMBROGIO – 3. PER LA COMPrensIONE DEGLI SCRITTI TEOLOGICO-TRINITARI DI AMBROGIO –
4. AMBROGIO COME NEONICENO LATINO – CONCLUSIONE.

INTRODUZIONE: L'IMMAGINE *RECEPTA* DI AMBROGIO COME TEOLOGO TRINITARIO

Se si esaminano le trattazioni relative alla storia dei dogmi e della teologia del quarto secolo, in esse il vescovo milanese Ambrogio non riveste un ruolo guida. Friedrich Loofs, sul cui *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* hanno studiato generazioni di studenti tedeschi, dedica alla sua cristologia appena un quarto di pagina, e della teologia trinitaria non parla nemmeno ⁽¹⁾. Un'altra opera di simile ampiezza, l'*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, pubblicata ai nostri giorni da Carl Andresen, menziona il teologo Ambrogio in modo estremamente stringato: una nota a piè di pagina nel classico contributo di Adolf Martin Ritter richiama il Sinodo di Aquileia del 381 e afferma che in quell'occasione al vescovo riuscì di dare il colpo finale contro gli omei illirici «e con ciò concludere la restaurazione nicena in Occidente» ⁽²⁾. Ambrogio appare dunque, al suo primo presentarsi in questo contributo, come un energico uomo politico ecclesiastico. Poche pagine più avanti Ritter scrive: «Se Ambrogio infine si occupò in molti scritti, tra le altre cose, anche approfonditamente di questioni di teologia trinitaria, ciò corrispose più a necessità pratiche che a sue

(1) F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, Verlag von Max Niemeyer, 1906, 286.

(2) A.M. RITTER, *Dogma und Lehre im Leben der Alten Kirche*, in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (= 1982), 99-283: 216, n. 276.

inclinazioni speculative. Serviva ad aiutare la "fede nicena"... a conseguire la vittoria finale» (3). Ritter delinea con questi tratti l'immagine assai diffusa di un energico uomo politico ecclesiastico, che prende posizione nelle questioni teologico-sistematiche più per motivi pratici che per inclinazione (4). È evidente che nella lotta contro la teologia omea era necessario argomentare di quando in quando anche teologicamente, e così ha fatto Ambrogio. Infine, nell'ampia opera di Richard P.C. Hanson *The Search for the Christian Doctrine of God* che è un classico su questo tema, Ambrogio appare, per scegliere un ultimo esempio dell'immagine consueta del vescovo milanese, al termine di un capitolo intitolato *Athanasius and his Heirs* (5). «Eredi» di Atanasio sono Didimo, Epifanio e appunto Ambrogio. Solo la sezione successiva presenta *The Cappadocian Theologians* (6), cosicché l'architettura stessa di questa eminente opera lascia supporre che Ambrogio, come i suoi due colleghi greci, non sia rimasto influenzato da questo decisivo sviluppo della teologia trinitaria del tardo secolo quarto. Anche Hanson comincia con il Sinodo di Aquileia; colà il comportamento di Ambrogio fu – così scrive l'autore – «characterised by injustice and bullying» (7). Hanson, così come evidentemente critica il comportamento del vescovo milanese in occasione di questa riunione (egli scrive per una buona parte nell'ottica del suo avversario Palladio di Ratiaria), altrettanto duramente giudica a riguardo del suo pensiero teologico-trinitario: «His account of the doctrines of Arianism is hasty and superficial, and includes the statement that the Son is dissimilar to the Father and that he is not good, both of them gross travesties of the Arian doctrine» (8). Hanson nota scrupolosamente delle inconsistenze nell'utilizzo ambrosiano dei concetti di *proprietas* e *nomen* (9), critica la «extraordinary hermeneutical perversity» dei suoi argomenti (10) e conclude in tono leggermente

(3) *Ivi*, 221.

(4) Con il suo rimando all'appartenenza del vescovo a «quel circolo milanese di neoplatonismo cristiano» appare però chiaro (A.M. RITTER, *Dogma und Lehre im Leben der Alten Kirche*, 220) che in lui c'era almeno un interesse filosofico. E quando ci si rende conto di ciò che Ambrogio sapeva e utilizzava di Platone (G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris, 1974, 109-132), questa osservazione si precisa ancora di più.

(5) R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, 667-675.

(6) *Ivi*, 676-737.

(7) *Ivi*, 667.

(8) *Ivi*, 669.

(9) Cf più ampiamente il successivo paragrafo «Per la comprensione degli scritti teologico-trinitari di Ambrogio».

(10) R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 672.

ironico: «Ambrose cannot therefore be said to have contributed much towards clearing up the semantic confusion which so persistently dogged the fourth-century search for the Christian doctrine of God»⁽¹¹⁾.

Prima di tutto, se si tiene davanti agli occhi l'immagine che ci dà Hanson dell'operato in campo teologico-trinitario di Ambrogio, viene naturalmente da chiedersi: «il vescovo era un cattivo teologo?» o, almeno, un «cattivo teologo trinitario?»⁽¹²⁾. Per Hanson in ogni caso la risposta sembra chiara. Non ci sono comunque solo autori e studiosi moderni che consigliano di rispondere «sì» a questa severa domanda. È noto che già nella tarda antichità ci sono stati giudizi critici circa la qualità e l'originalità della lunga attività teologica di Ambrogio: Gerolamo, che non fu solo un coltissimo esegeta, ma anche – dopo un iniziale rispetto – un agguerrito critico del vescovo milanese, paragonava i lavori del suo concorrente letterario al gracchiare del corvo «che, nero come la pece, si adorna con gli splendidi colori di tutti gli altri uccelli»⁽¹³⁾. Egli descrive con le sue poco amichevoli parole, per dirlo in breve, l'immagine di un insulso plagiatore che, latino per lingua e cultura, si pavoneggia con le piume straniere dei teologi greci e per di più procede da dilettante nella traduzione dei testi: «Niente vi è di dialetticamente valido, niente di energico, nessuna rappresentazione d'insieme [...], ma tutto appassito, disordinato, lezioso e pieno di chiacchiere»⁽¹⁴⁾.

Non si può, anche se si conoscono solo pochi testi ambrosiani, evitare l'impressione che moltissime esposizioni moderne dell'opera teologico-trinitaria di Ambrogio seguano troppo acriticamente queste polemiche di Gerolamo, nate dalla delusione e dalla collera. Ciò che costui, nella sua critica, ha scritto nella forma di un elenco di difetti è stato completato, soprattutto dagli studiosi protestanti e anglicani del nostro secolo, con un elenco di errori teologici. Nel-

(11) *Ivi*, 672.

(12) Sotto questa domanda-guida ho brevemente riassunto i risultati del mio confronto con lui: CH. MARKSCHIES, *War der Bischof Ambrosius von Mailand ein schlechter Theologe?*, «Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» (1994), Göttingen, 1995, 63-66.

(13) GEROLAMO, *Orig. Luc. praef.* (Fontes Christiani 4/1, 56,20 – 59,2 SIEBEN = AMBROGIO, *Opera Omnia*, Sus. 24/2,106 BANTERLE): «*Praesertim cum a sinistro oscinem corvum audiam crocitantem, et mirum in modum de cunctarum avium ridere coloribus, cum totus ipse tenebrosus sit.*

(14) GEROLAMO, *Did. spir. praef.* (Sources Chrésiennes 386, 138,24 – 140,27 DOUTRELEAU): «*Nihil ibi dialecticum, nihil uirile atque districtum, quod lectorem uel ingratum in assensum trahat, sed totum flaccidum, molle, nitidum atque formosum et exquisitis hinc inde coloribus pigmentum.*

l'area tedesca, accanto alle trattazioni generali di cui sopra, è stata particolarmente influente l'immagine di Ambrogio tratteggiata dall'importante neotestamentarista e patrologo Hans von Campenhausen, scomparso sette anni fa. Egli ha descritto il vescovo milanese, nella sua dissertazione del 1926, come un «uomo politico ecclesiastico» a cui avrebbe fatto difetto «ogni forte volontà sistematica nel lavoro teologico» e che non avrebbe avuto «alcuna idea univoca dell'essenza del cristianesimo» (15).

Quando iniziai ad occuparmi, più di sette anni fa, della teologia trinitaria di Ambrogio (16), avvertii molto presto questo giudizio che attraversava i secoli – secondo il quale Ambrogio sarebbe stato certamente un impegnato uomo politico ecclesiastico, ma un teologo poco originale e per di più di cattiva qualità, che avrebbe sostanzialmente riempito le seicento pagine dei suoi tre scritti dogmatici di teologumeni di provenienza greca capiti solo a metà – come un pregiudizio poco conveniente ai suoi scritti. Ho tentato di confutare questo pregiudizio in primo luogo con un vasto lavoro sulla teologia trinitaria di Ambrogio (17); vorrei nelle pagine seguenti riferirne per sommi capi i risultati, completarli con ricerche più recenti e cercare di precisare ancora qualcosa alla luce di nuovi contributi al dibattito.

(15) H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 12), Berlin - Leipzig, W. de Gruyter, 1929, 258 e, rispet., 272. Campenhausen negli anni successivi ha tuttavia prudentemente ammorbidito e leggermente modificato il suo giudizio: cf nota 90.

(16) A quell'epoca il lato orientale della disputa teologico-trinitaria mi appariva elaborato attraverso le opere di A.M. RITTER (cf prima di tutto: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzils* [= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) e di H.CH. BRENNECKE (*Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337-361)* [= Patristische Texte und Studien 26], Berlin - New York, W. de Gruyter, 1984; *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* [= Beiträge zur Historischen Theologie 73], Tübingen, J.C.B. Mohr [P. Siebeck], 1988). Durante la conclusione del mio lavoro è apparsa anche per l'Occidente una corrispondente trattazione di J. ULRICH (*Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* [= Patristische Texte und Studien 39], Berlin - New York, W. de Gruyter, 1994).

(17) CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologischeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381)* (= Beiträge zur Historischen Theologie 90), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1995.

1. I PRESUPPOSTI DELL'IMMAGINE *RECEPTA*

A un più attento esame dei commenti citati nell'introduzione a proposito del lavoro teologico di Ambrogio si impone l'impressione che – a prescindere dalla polemica di Gerolamo – due pregiudizi ne hanno sempre costituito e tuttora ne costituiscono il presupposto: il primo, che porta nel contempo lo sguardo storico su realtà legate non solo all'epoca tardoantica, mi sembra essere la contrapposizione tra politica ecclesiastica e teologia, e quindi l'implicita svalutazione della politica in favore di una «pura teologia». Perché un energico uomo politico ecclesiastico non dovrebbe essere un buon teologo, e viceversa? Tali preconcetti ricordano la disputa che fu iniziata da Eduard Schwartz ed altri riguardo alla valutazione di Atanasio e che ora sembra finalmente essersi calmata da molto tempo⁽¹⁸⁾. L'alternativa tra «politica ecclesiastica» e «teologia» si basa su una variante teologicamente abbellita del disprezzo, generalmente diffuso nella modernità, della politica e del suo carattere «malvagio e machiavellico»⁽¹⁹⁾. Allora però non rimane quasi più posto per figure della storia della Chiesa che si impegnavano nel contempo, proprio sulla base delle loro decisioni teologiche attentamente raggiunte, alla sua formalizzazione e al suo pubblico riconoscimento.

Un secondo pregiudizio risulta essere l'opinione che solo la teologia realmente originale possa essere indicata come una buona teologia, per cui viene disprezzato il lavoro di una vita caratterizzato anzitutto da opere di traduzione di vario tipo. A me sembra che l'importanza di Ambrogio per la storia della teologia consista proprio nel fatto che egli può essere indicato contemporaneamente come un buon politico ecclesiastico e teologo. Proprio i suoi notevoli sforzi per la traduzione e la trasposizione della teologia greca nell'ambiente cittadino milanese, dunque in un certo senso una non-originalità voluta, sono gli elementi che ottengono il riconoscimento di «buona teologia». Sarebbe davvero singolare se la qualità di una teologia fosse determinata dal grado della sua speculatività o della sua originalità (nel semplice senso di innovazione).

(18) Rammento le chiare esposizioni di W. SCHNEEMELCHER, *Athanasius als Theologe und Kirchenpolitiker*, in G. RUHBACH (Hrsg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (= Wege der Forschung 306), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, 279-296, pubblicate per la prima volta nel 1950.

(19) A questo riguardo J. MEHLHAUSEN, *Kirchenpolitik. Erwägungen zu einem undeutlichen Wort*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 85 (1988) 275-302.

Nei paragrafi successivi verranno dapprima riassunte alcune osservazioni riguardanti il metodo teologico di Ambrogio. In seguito la sua teologia si delinearà come un esempio creativo e, con ciò, perfino originale di un neonicenismo latino anteriore ad Agostino.

2. OSSERVAZIONI SUL METODO TEOLOGICO DI AMBROGIO

Cominciamo le nostre osservazioni sul metodo teologico di Ambrogio ⁽²⁰⁾ con un'impressione che probabilmente ogni lettore ricava, anche ad una lettura superficiale, dai tre scritti *De fide ad Gratianum augustum* (CPL 150) ⁽²¹⁾, *De Spiritu Sancto* (CPL 151) e *De incarnationis dominicae sacramento* (CPL 152). A chiunque legga balza subito all'occhio la grande quantità di citazioni bibliche, che non solo in Ambrogio ma in un grande numero di autori di quell'epoca costituiscono la struttura dell'argomentazione e contemporaneamente anche la base (o, con più cautela, una parte della base) da cui procede la riflessione. Altrettanto presto si chiarisce però che è solo un numero assai ridotto di passi a costituire di volta in volta il nucleo argomentativo, al quale naturalmente possono poi aggiungersene altri. Richard P.C. Hanson, nella sua esposizione della controversia teologico-trinitaria del quarto secolo, ha discusso in dettaglio dodici di questi brani ⁽²²⁾: *Pr* 8,22; *Am* 4,12s.; *Is* 53,8; *Sal* 44(45),7s.; *Sal* 109(110),1.3; *Gv* 1,1; 10,30; 14.9s.; 14,28; 17,3; 20,17; *1Cor* 15,28. Si è cercato a volte di indicare il fatto che le pagine di quelle opere sono colme di citazioni bibliche con il concetto, formatosi molto successivamente, di «teologia biblica»; a

(20) Ho pubblicato più dettagliatamente in un mio saggio quanto qui sinteticamente esposto: CH. MARKSCHIES, *Altkirchliche Christologie und Neues Testament. Beobachtungen zur Bibelhermeneutik des Ambrosius von Mailand*, in H.J. ECKSTEIN - H. LICHTENBERGER - CH. LANDMESSER (Hrsg.), *Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums für Otfried Hofius zum sechzigsten Geburtstag* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 86), Berlin - New York, W. de Gruyter, 1997, 875-905.

(21) Apparo in due parti durante gli anni 378-381; una discussione dettagliata sulla datazione si trova in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 166-176; da allora cf anche N.B. McLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994, 100-106 e D.H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 128-153.

(22) R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 832-838; ulteriore letteratura a riguardo dei singoli passi si trova in CH. MARKSCHIES, *Altkirchliche Christologie und Neues Testament*, 878 s. (con le note 9-14). Da ricordare sono anzitutto i contributi di M. Simonetti.

fronte delle odierne discussioni e definizioni questo anacronismo concettuale può tutt'al più rappresentare l'opportuna segnalazione di un problema⁽²³⁾.

Già il primo dei tre scritti nei quali Ambrogio si occupa di questioni teologico-trinitarie è caratterizzato in grande misura da passi biblici; l'indice delle citazioni bibliche dell'opera *De fide* occupa, nell'edizione di Otto Faller, diciassette pagine (sulle circa trecento pagine di testo; nell'edizione di Goodspeed degli antichi apologeti c'erano circa trecentosessanta pagine di testo a fronte di appena dieci pagine di indice biblico)⁽²⁴⁾. Il fatto che lo scritto sia caratterizzato in grande misura da testi biblici si conferma ancora con un'altra riflessione statistica: le citazioni dirette costituiscono (riferite a un campione rappresentativo delle pagine dell'edizione di Faller) in media un quarto del testo; si potrebbero qui indicare anche esempi di confronto tendenti assai più verso il basso. Gli autori pagani mancano quasi del tutto. Nei libri quarto e quinto ampi paragrafi sono dedicati all'esegesi di singoli passi biblici, come già indicano i titoli (*De eo quod scriptum est*, a cui segue una citazione biblica [25]). Con più di dieci occorrenze si notano: *Sal* 109 (110),3; *Pr* 8,22; *Is* 9,6; *Gv* 5,19; 10,30; 14,6.10; 17,3; *Rm* 1,20; *1Cor* 1,24; 8,6; 15,28; *Fil* 2,7; *Col* 1,16; 2,9; *Eb* 1,3; 2,8 s. Si potrebbe dire innanzi tutto che il dato relativo ad Ambrogio corrisponde con alcune divergenze al risultato suindicato, che Hanson ha stabilito in linea generale per il dibattito del quarto secolo. L'impressione che gli scritti paolini (e deuteropaolini) vengano più spesso citati qui che in altra letteratura paragonabile ben si accorda con il ruolo significativo di Milano, da altri osservato, in rapporto alla «riscoperta della teologia paolina nel quarto secolo»⁽²⁶⁾.

(23) Cf ad esempio per Ambrogio L. HERRMANN, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 69 (1958) 197-218: 199; oppure E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (= Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965, 91-94, così come L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (= SPMed 9), Milano, Vita e Pensiero, 1978, 263-313.

(24) *De Fide [ad Gratianum Augustum]*, rec. O. FALLER, *Sancti Ambrosii Opera VIII* (= CSEL 78), Wien, Hoelder - Pichler - Tempsky, 1962, 308-324; E.J. GOODSPEED (Hrsg.), *Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914 (= 1984), 370-379.

(25) Cf ad esempio *Fid.* IV 3,27-32 (pp. 166-168 FALLER) per *1Cor* 11,3 o 3,33-37 (pp. 168-170 FALLER) per *Gv* 17,22 s.

(26) H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, 10 e 151 s.; B. LOHSE, *Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts*, in A.M. RITTER (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen*

Ma quale significato ha questa abbondanza di citazioni bibliche per l'argomentazione di Ambrogio? Questa domanda va, a mio avviso, al centro della sua teologia: infatti, per il vescovo milanese, interpretare e argomentare teologicamente significa conformarsi all'autointerpretazione di Gesù Cristo – lo affermo utilizzando con molta consapevolezza questo concetto della teologia sistematica contemporanea. Ciò può essere chiarito con un'osservazione apparentemente esteriore della prassi con cui Ambrogio riporta le citazioni. Spesso Dio Padre o Cristo sono il soggetto delle formule introduttive alle citazioni bibliche: Cristo o il Signore «dicono» una citazione scritturistica. Ciò non è soltanto una reminiscenza storica, ma una chiara indicazione del fatto che per Ambrogio il Cristo vivente, che siede alla destra del Padre, parla attraverso l'azione liturgica e si pone egli stesso in luce in ogni interpretazione della Scrittura. Il vescovo chiarisce anche con questo mezzo stilistico «che Cristo stesso effettivamente “prende la parola” nel commento e nella predica episcopale» (27). In un passo Ambrogio dice: «Per quanto possiamo vorremmo insegnare, ma egli stesso (cioè Cristo) può insegnare senz'altro meglio» (28). Questa frase mostra esattamente quale funzione hanno l'erudizione esegetica e le capacità omiletiche del commentatore nel processo dell'autointerpretazione: esse accompagnano questo processo di autointerpretazione della Parola (nel duplice senso: del Cristo-Logos [29]), ma non lo costituiscono e non gli tolgono o aggiungono nulla della sua specifica dignità. Cristo però è un maestro particolare: «Infatti sebbene egli, senza essere stato istruito nelle Scritture, insegni, non sembra insegnare come un uomo, ma piuttosto come Dio, che non ha imparato la dottrina ma l'ha ideata» (30).

È dunque già da qui facilmente comprensibile perché Ambrogio nelle sue opere inserisca così tante citazioni scritturistiche – è proprio per il fatto che in, con e sotto di esse il Cristo vivente pone

Beziehungen zwischen Antike und Christentum, FS Carl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 351-366.

(27) Così, giustamente, la tendenza della dissertazione di TH. GRAUMANN, *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* (= Patristische Texte und Studien 41), Berlin - New York, W. de Gruyter, 1994, 417.

(28) *Fid.* IV 10,122: «*Exponamus, ut possumus, immo ipse potius exponat*» (200,34 s.).

(29) Cf a questo proposito il capitolo *L'omniprésence du Verbe dans le monde* in F. SZABO, *Le Christ créateur chez saint Ambroise* (= Studia Ephemeridis «Augustinianum» 2), Roma, Studium Theologicum «Augustinianum», 1968, 120-128.

(30) *Fid.* II 9,79 (86,55-58): «*Nam cum sine eruditione litterarum doceat, non quasi homo, sedpote ut deus videtur docere, qui doctrinam non didicerit, sed invenerit.*»

in luce la teologia nicena e dunque se stesso come «vero Dio», come colui che ha redento gli uditori e i lettori.

Lo stesso vescovo milanese ha spiegato ancora più precisamente a che cosa serva la Scrittura nella cornice della sua argomentazione: la sua opera si basa non su *argumenta* (= ὑποθέσεις⁽³¹⁾) contestabili, bensì su *testimonia* incontrovertibili e dunque evidenti già soltanto a motivo di colui che parla in essi⁽³²⁾. La sua argomentazione è perciò non solo una (quale che sia il suo genere) parte del processo di autointerpretazione di Cristo, bensì si basa anche su testimonianze ed è su di esse verificabile. «Questo noi lo dimostriamo con le affermazioni del Signore»⁽³³⁾. Stando così le cose, gli argomenti possono essere rovesciati dalle testimonianze scritturistiche e rivolti contro chi li ha formulati: «Essi vedono dunque che i loro argomenti si rivoltano contro di essi attraverso le testimonianze delle Scritture»⁽³⁴⁾. La regola ermeneutica dell'autore qui è molto semplice: gli argomenti sono ambigui e possono essere adottati anche da «eretici», le testimonianze della Scrittura sono, al contrario, univoche per principio⁽³⁵⁾. È degno di nota che la parola «obbedienza», per la descrizione del comportamento adeguato di fronte alla Scrittura, emerga in Ambrogio solo una volta⁽³⁶⁾; evidentemente egli ha considerato la semplicità e la chiarezza della Bibbia come assolutamente stringenti.

Se però il lavoro esegetico e l'argomentazione teologica sulla base della Scrittura si sviluppano in modo tale che in, con e sotto questa Scrittura parla il Cristo vivente, se le testimonianze scritturistiche sono per principio semplici, allora – così si vorrebbe obiettare – non è ben comprensibile il fatto che ci siano due diverse immagini di Cristo sulla base della Scrittura. Infatti non solo i niceni si sono richiamati alla Bibbia per sostenere il loro discorso sulla divinità del Figlio, autentica e identica a quella di Dio Padre. L'argomentazione teologica che subordina Cristo, propria dei loro

(31) Cf a questo riguardo le prove in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 177 (con la nota 515).

(32) Le giustificazioni in CH. MARKSCHIES, *Altkirchliche Christologie und Neues Testament*, 888 (con la nota 53).

(33) *Fid.* V 3,42: «*Et hoc Dominicus eloquiis adprobamus*» (232,23 s.).

(34) *Fid.* V 3,41: «*Contra se igitur sua esse intellegunt argumenta testimoniis scripturarum*» (232,18 s.).

(35) *Fid.* III 3,24: «*At ne hoc argumentum putes, accipe etiam testimonium...*» (116,71 s.); cf anche *Fid.* I 6,43 (18,3: «*sed nolo argumento credas*»); 8,55 (24,12); 11,68 (29,3); 13,84 (36,43/37,46); III 4,32 (119,48 s.: «*Tolerabiliora temptamenta sunt diaboli quam argumenta sunt Arii*»); IV 3,33 (168,59 s.); 4,39 (170,10); 6,60 (178,95 s.); V 8,104 (254,45); 13,165 (275,67 s.).

(36) *Fid.* IV 1,1 (159,5).

avversari, è allo stesso modo «teologia scritturistica», come di recente è stato ancora una volta implicitamente detto⁽³⁷⁾; anche Ambrogio mostra continuamente di sapere come i suoi avversari argomentino con passi biblici in favore della loro idea della somiglianza tra il Figlio e il Padre⁽³⁸⁾. A questo punto diventa importante ciò che il vescovo milanese pensava a riguardo del corretto rapporto con i testi biblici.

Ambrogio ha ovviamente percepito che i testi biblici venivano interpretati in diversi modi, e dunque apparivano equivoci sebbene in verità dovessero essere univoci. Soprattutto negli ultimi due libri del *De fide* egli fa più spesso distinzioni: anche con i testi biblici si può argomentare in modo corretto⁽³⁹⁾ o errato⁽⁴⁰⁾. È degno di nota che il vescovo milanese spieghi questo fatto senza ricorrere al tradizionale riferimento biblico all'ostinazione dei suoi avversari, che a partire da Atanasio si è involgarito e radicalizzato nel discorso relativo alla filiazione demoniaca degli Ariani⁽⁴¹⁾. Ambrogio piuttosto riconduce un'interpretazione di passi biblici palesemente differente a una diversa ermeneutica. I teologi subordinazionisti (qui chiamati «Ariani») «disdegnano» a suo avviso «la profondità dei sensi della Scrittura e seguono le mere parole» e, antepo-
nendo la lettera al senso, «tendono insidie nelle parole»⁽⁴²⁾. Ambrogio pretende che le sue interpretazioni corrispondano al senso cristologico complessivo della Sacra Scrittura e che, più precisamente, discendano da esso. Con ciò, e comunque nella sua ottica, esse si differenziano categorialmente dall'ermeneutica atomizzante propria degli eretici omei⁽⁴³⁾.

(37) «Gli omei rappresentavano un biblicismo semplice e molto indifferenziato» (così H. CH. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer*, 204 [nota 158]).

(38) *Fid.* V 5,55 «*Quomodo*» inquit «*filius dei solus uerus deus potest esse similis patri, cum ipse dixerit filiis Zebedei: Calicem quidem meum bibetis...*» (238,6-8; argomentazioni con Mt 20,23 si trovano tuttavia solo nei tardi omei latini del quinto secolo; cf tuttavia per gli omei greci: EPIFANIO, *Haer.* 69,19,3 [GCS Epiphanius III, 168,18-23 HOLL/DUMMER] e 58,1 [205,29-206,5] così come GREG. NAZ., *Or.* 37,14 [SC 318, 300,3-5 MORESCHINI]).

(39) Cf le argomentazioni in *Fid.* IV 12,158 (213,13 s.) e V 3,42 (232,18 s.).

(40) *Fid.* V 5,55 (238,11 s.).

(41) Ambrogio supera di molto il discorso di Atanasio sul demonio come padre degli Ariani (*Ar.* III 59 [PG 26, 445 C]): «*Tolerabiliora temptamenta sunt diaboli quam argumenta sunt Arianorum*» (119,48).

(42) *Fid.* III 5,35: «*Non ergo in verbis quasdam constituamus insidias et verborum tendiculas aucupemur, ut, quia et aliud secundum impios significare putatur sermo, qui legitur, non id quod sensus exprimat, sed quod littera ostendat, interpretemur. Sic perierunt Iudaei, dum sensuum profunda despiciunt et sequuntur nuda verborum. "Littera enim occidit, spiritus autem vivificat"*» (121,19-25; 2Cor 3,6).

(43) Per questo punto posso rimandare alla mia trattazione più completa (CH. MARKSCHIES, *Alt kirchliche Christologie und Neues Testament*, 890-899).

A partire da qui si può indicare il metodo teologico di Ambrogio nei suoi scritti trinitari come «teologia biblica» o meglio ancora come «teologia scritturistica». Egli reclama infatti non solo una fondazione biblica per le sue riflessioni (questo lo fanno quasi tutti i teologi cristiani), ma ritiene che questo processo sia comandato dall'autointerpretazione della Scrittura e di Cristo: nel suo scritto sulla fede egli conclude un lungo brano con un'annotazione che riassume in modo eccellente questo orientamento di fondo: «Dunque le parole divine spiegano se stesse»⁽⁴⁴⁾. Se si vuole porre una tale definizione alla base della comprensione del concetto di «teologia scritturistica», allora il vescovo milanese si è considerato con tutta evidenza un teologo scritturistico e ha lavorato in questo senso.

Naturalmente, per rifarci ora di nuovo alla lista dei difetti stilata dalla ricerca moderna, una argomentazione teologica così fortemente guidata dai passi biblici si distingue da una «teologia speculativa» che – per fare ora più la caricatura che lo schizzo di un antitipo – dispiega astratte argomentazioni logiche guarnite per l'occasione con citazioni bibliche. Se però l'autore di una tale argomentazione teologico-scritturistica non possedesse alcuna inclinazione o alcun talento per la teologia speculativa, ciò non può essere detto in senso stretto. Certo è solo che il vescovo milanese non vedeva nel caso specifico alcuna necessità intrinseca per una tale formulazione della teologia trinitaria; seguiva dunque – come Ritter dice a ragione – «necessità anzitutto pratiche»⁽⁴⁵⁾. Da una valutazione squalificante di questa forma di metodo teologico si dovrebbe opportunamente prendere distanza.

Dai pensieri qui esposti a riguardo del metodo teologico di Ambrogio risulta del resto anche che il profilo teologico, talora criticato e apparentemente un po' esile, della teologia trinitaria latina preagostiniana del quarto secolo era in realtà anzitutto solo una reazione al modo con cui argomentavano i latini omei. Ciò si spiega anche grazie al fatto che ai teologi occidentali mancava l'acuta sfida intellettuale lanciata dalla teologia neoariana di Eunomio. Si può seguire questo dato di fatto fino nei titoli dei loro scritti: essi non composero alcun trattato teologico-trinitario contro Eunomio, ma opere generalmente antieretiche o rispettivamente, come si può vedere in Ambrogio, istruzioni antiariane elaborate a partire da prediche rivolte alla comunità. Poiché i loro avversari, i teologi omei latini, argomentavano prima di tutto sulla base di catene di citazioni bibliche, questa struttura si rispecchiava naturalmente anche nei difensori dell'ortodossia nicena.

(44) *Fid.* III 13,106: «*Denique ipsa se explanant verba divina*» (145,21 s.).

(45) A.M. RITTER, *Dogma und Lehre im Leben der Alten Kirche*, 220.

Fino a che punto si può ora dire che il vescovo milanese ha posto alla base delle sue argomentazioni teologico-scritturistiche un lavoro teologico-trinitario creativo e di qualità che finora è rimasto sottostimato?

3. PER LA COMPrensIONE DEGLI SCRITTI TEOLOGICO-TRINITARI DI AMBROGIO

Nella ricerca non è stato finora comune riconoscere ad Ambrogio una teologia trinitaria creativa e di qualità. Il lavoro sino ad ora più dettagliato – nell'area linguistica tedesca – sulla teologia trinitaria del vescovo milanese, una dissertazione elaborata da Hans von Campenhausen, giudicava la qualità di questa parte dell'azione di Ambrogio in modo non proprio benevolo: non solo gli veniva qui attribuita – del tutto sulla linea di Campenhausen – una «certa casualità» nelle «affermazioni sulla Trinità», ma gli si rimproverava anche che «oltre alla visione niceno-popolare della Trinità» già fin dagli inizi della sua attività episcopale non sarebbe emerso «alcun pensiero profondo» (46). Ambrogio non sarebbe – così l'autore Ludwig Herrmann – «un pensatore autonomo». Egli avrebbe assunto impulsi e soluzioni prevalentemente da Ilario, Atanasio, Basilio e Didimo «senza però penetrare nella loro profondità» (47). In certi passi questo non recente studio sulla teologia trinitaria si presenta come un dettagliato elenco di difetti che dovrebbe giustificare questo verdetto: il vescovo non sarebbe stato consapevole delle differenze tra omousiani e omeusiani, e nemmeno delle diversità tra vetero- e neonicenismo; i termini teologico-trinitari, che egli chiaramente utilizza – con formula acuta – come un sistematico dilettante, «si appiattiscono e diventano equivoci». «Neonicoeno», nella migliore delle ipotesi, lo sarebbe stato «senza saperlo» (48). Herrmann riconosceva pur sempre che la teologia trinitaria di Ambrogio dà una «impressione di compattezza», rappresenta «per l'avversario che lo incontrava un'unità difficile da smantellare», anche se «non è speculativamente definita» (49). Data una così grande stima della teologia speculativa (e del presupposto, anche qui implicito e problematico, dell'uguaglianza tra teologia speculativa e originalità

(46) L. HERRMANN, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem*, Diss. Theol. (datt.), Heidelberg, 1954, 65.

(47) *Ivi*, 144.

(48) *Ivi*, 89 e 146.

(49) *Ivi*, 98.

di pensiero) a livello dell'argomentazione, ci si meraviglia tuttavia quando Herrmann, a partire dall'osservatorio della teologia biblica protestante, critica nuovamente il fatto che al vescovo manchi «una ultimativa profondità biblica» e invece «sarebbe stato troppo forte il pensiero ontologico-formale»⁽⁵⁰⁾.

A mio avviso questa immagine è sotto molteplici aspetti inadeguata e distorce il significato del lavoro teologico di Ambrogio in maniera considerevole. Né il vescovo milanese era un pensatore privo di autonomia, né si muoveva senza orientamento nel complesso intreccio delle posizioni teologico-trinitarie all'inizio degli anni ottanta del quarto secolo. Io ho cercato, nella mia monografia su «Ambrogio di Milano e la teologia trinitaria» [*Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*], di fondare la tesi secondo cui il vescovo milanese ha intrapreso un tentativo impressionante e altamente autonomo di applicare la teologia trinitaria greca neonicena alle condizioni della comunità cittadina milanese e di un lettore imperiale laico.

In questa cornice non ci si può trattenere ancora a spiegare l'abbondanza dei motivi che si possono addurre per la rinnovata valutazione, appena schizzata in forma di tesi, del lavoro teologico di Ambrogio a partire dalla sua vasta produzione. Ci concentriamo qui su una linea caratteristica della sua opera e su un problema altrettanto caratteristico per l'Occidente latino.

Una percezione dell'arte con la quale Ambrogio traduce e traspone si ottiene, da un lato, se si pone in luce il genere letterario delle sue appena seicento pagine di scritti dogmatici – si tratta certamente in gran parte di prediche alla comunità milanese, che Ambrogio, sotto la pressione della situazione, ha superficialmente elaborato e poi rapidamente sintetizzato in un trattato che ha quindi dedicato all'imperatore⁽⁵¹⁾. Si trovano ancora molti caratteri propri del discorso parlato. In certi passi del trattato per l'*imperator* sono rimasti persino i rimandi alle pericopi appena lette sulle quali verteva la predica; le forme vocative non sono state eliminate e ci si rifà ad argomentazioni che il vescovo milanese aveva cancellato⁽⁵²⁾. Di fronte a un pubblico di persone assolutamente incompetenti in

(50) *Ivi*, 143; cf *ivi*, 144: «Nonostante tutto il suo biblicismo, Ambrogio non raggiunge alcuna profondità biblica. Il suo pensiero formalistico impedisce un reale approfondimento».

(51) Una dettagliata esposizione in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 89-97 (Exkurs I: *Predigt und theologische Argumentation*); *ivi* è indicata ulteriore letteratura.

(52) Le giustificazioni in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 91 s. (con le note 38-49).

teologia non gli si può rimproverare di essere ricorso a formulazioni teologiche semplici, e ci si dovrebbe astenere in avvenire dal ritrovare in questo fatto le sue presunte deficienze. Accanto alla produzione originale e specialistica sussiste in ogni età la necessità di comunicare i risultati di questo lavoro a un pubblico più vasto – e chi potrebbe contestare che nel rapporto tra la teologia e la Chiesa quest'opera di mediazione, che Ambrogio padroneggiava con maestria, rivesta un particolare significato?

Un secondo esempio dell'eleganza creativa con la quale Ambrogio traduce e traspone si mostra se si considera il problema del *bilinguismo* dell'impero romano tardoantico con le sue importanti conseguenze per la teologia trinitaria⁽⁵³⁾: nella lingua greca si poteva distinguere tra l'unità monoteistica della Trinità e la particolarità delle sue tre persone Padre, Figlio e Spirito Santo per mezzo della differenziazione dei due concetti οὐσία (si può rendere imperfettamente in tedesco con «Sein» o «Wesen»; in italiano con «essere» o «essenza») e ὑπόστασις (c.s.: in tedesco «besondere Subsistenz»; in italiano «sussistenza particolare»). Come è noto, la dolorosa disputa teologico-trinitaria ha trovato la sua conclusione con questa soluzione di compromesso oggi chiamata (e non solo nell'area linguistica tedesca) «neonicena», per cui la confessione è diretta a una οὐσία divina in tre ipostasi o, rispettivamente, a una φύσις («natura») divina in tre persone, in una sintesi dei modelli originariamente opposti. La soluzione «neonicena» sorse nel 362 – dunque ancora prima della sua esplicitazione teologica nella forma della teologia trinitaria cappadoce, quando Atanasio nel cosiddetto *Tomus ad Antiochenos* (CPG II,2134 [54]) stabilì la compatibilità dell'ὁμοούσιος di Nicea e della classica (originariamente subordinazionista) teologia delle tre ipostasi di Origene. Questa lettera rappresenta a mio parere l'imbocco decisivo della strada verso la soluzione della disputa teologico-trinitaria del quarto secolo; qui si trova per la prima volta quella forma di una decisa teologia nicena che ha integrato una parte della teologia «della pluralità» di stampo origeniano e moderatamente subordinazionista, ovvero l'idea di tre ipostasi divine⁽⁵⁵⁾.

(53) Esposizione dettagliata e giustificazioni in CH. MARKSCHIES, *ivi*, 1-38 («Terminologischer Teil»).

(54) Si è purtroppo costretti a citare questo testo secondo i fogli non pubblicati della revisione dell'edizione berlinese di Atanasio edita da H.-G. Opitz perché questa lettera sinodale, assolutamente centrale per la storia della teologia del quarto secolo, è in stato di bozza fin dagli anni quaranta di questo secolo: pp. 321-329. Questo testo dovrebbe rimpiazzare PG 26,796-809 (= MONTFAUCON).

(55) Ho premesso una forma, più dettagliatamente fondata, della mia visione degli inizi della cosiddetta «disputa ariana» alla traduzione tedesca del secondo

Nell'ambiente latino della parte occidentale dell'impero non poteva darsi, già per motivi linguistici, una mera copia o una pura trascrizione di questa soluzione sorta nell'Oriente greco: la parola latina *substantia* traduceva infatti *ambedue* le parole greche οὐσία e ὑπόστασις⁽⁵⁶⁾. Ambrogio si è tratto d'impaccio in questa intricata situazione innanzi tutto con l'assumere la classica formula latina dell'una sostanza e delle tre persone, che risaliva a Tertulliano⁽⁵⁷⁾. Si è poi orientato ad esplicitare con la soluzione dei Cappadoci la teologia neonicena (dunque la relazione della μία οὐσία e delle τρεῖς ὑποστάσεις), anche con l'ausilio della nota formula della «unità senza mescolanza» (ovviamente delle Persone: ἀσύγχυτος ἕνωσις)⁽⁵⁸⁾. Naturalmente poteva già richiamarsi a una tradizione latina⁽⁵⁹⁾, ma ciononostante non può esserci alcun dubbio sul fatto che Ambrogio con questa formula volesse trasferire nell'Occidente latino la portata sistematica dell'interpretazione cappadoce del «neonicenismo»⁽⁶⁰⁾.

Una scrupolosa analisi delle espressioni letterarie utilizzate da Ambrogio dopo il 374 mostra che egli già molto presto – chiaramente prima del 378; in questa accentuazione mi differenzio da

volume della *Histoire du Christianisme* di CHARLES PIÉTRI: CH. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der "arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337*, in CH. (†) und L. PIÉTRI (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, vol. II: *Das Entstehen der einen Christenheit*, Freiburg, Herder, 1996, 271-344.

(56) CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 12 s. (con le note 8-16).

(57) Certamente la formula *una substantia - tres personae* è in realtà una astrazione da TERTULLIANO, *Prax.*, come ad esempio A. GRILLMEIER ha mostrato in *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg, Herder, 1982, 251-257.

(58) AMBROGIO, *Luc.* VII 120: «*Salua distinctione personarum et unitate substantiae*» (254,1228); *Fid.* V 3,45/46 su Gv 8,16: «*Nec pluralitatem admiscuit nec diuinae unitatem substantiae separauit. Euidens est igitur quia, quod unius est substantiae, separari non potest, etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis. Singularitatem dico, quae Graece monotes dicitur. Singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam*» (CChr.SL 14, 234,60-66 ADRIAEN). Ulteriori giustificazioni in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 206 s. (con le note 677-683).

(59) Cf le prove per Tertulliano e Ilario in CH. MARKSCHIES, *ivi*, 207 s. (con la nota 684).

(60) B. STUDER critica, in una recensione dettagliata e stimolante della mia monografia, il fatto che lì non sia indicato alcun testo specifico «nel quale Basilio esplicitamente parla di *asynchytos henosis*»: Rez. Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand*, «Theologische Revue» 93 (1997) 95-98: 97; la numerazione della pagina corrisponde alle bozze provvisorie. Cito dunque qui un noto testo: «ἀλλ'ἵνα ἀσύγχυτον Πατὴρ καὶ Υἱοῦ τὴν ἑνωσίαν παραστήσῃ» (*Spir.* 5,7 [FChr 90,20 PRUCHE/SIEBEN]); altri testi nel mio saggio *Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie* (apparirà nel 1998 nel «Marburger Jahrbuch Theologie»).

Williams⁽⁶¹⁾ – aveva assunto la trinitaria *personarum distinctio*, da un lato con il ricorso alla terminologia e a passi tertulliani (senza però assumerne il subordinazionismo), dall'altro mantenendo però lo sguardo anche ad oriente, sui teologi cappadoci. Egli interpreta l'ὁμοούσιος, con l'aiuto di una citazione letterale di Basilio (finora sfuggita), chiaramente in senso neoniceno⁽⁶²⁾. Solo con l'aiuto di questa importante osservazione si può collocare veramente in modo esatto all'interno della storia dei dogmi la comprensione ambrosiana del concetto di ὁμοούσιος – infatti, considerata formalmente, assomiglia naturalmente all'interpretazione che il concetto ha trovato già in Ilario di Poitiers⁽⁶³⁾. In entrambi i casi, se si guarda soltanto il lato terminologico, non si tratta né di un'interpretazione «veteronicena» nel senso della teologia marcelliana dell'unica ipostasi, né di un'interpretazione classico-occidentale nel senso della teologia dell'*una substantia* di Serdica⁽⁶⁴⁾, e nemmeno semplicemente dell'interpretazione greca «neonicena» nel preciso senso dato dai Cappadoci. Grazie però alla citazione di Basilio possiamo essere quasi certi che Ambrogio, anche se non ha interpretato l'ὁμοούσιος esplicitamente nella forma di una οὐσία e tre υποστάσεις (e in latino non lo poteva nemmeno fare), lo ha compreso in un senso «neoniceno» – più precisamente: ha voluto rendere feconde le esigenze dei teologi «neoniceni» mantenendo la terminologia latina tradizionale⁽⁶⁵⁾.

(61) Cf la letteratura indicata nella nota 21.

(62) «Homousion enim aliud alii, non ipsum est sibi» (AMBROGIO, *Fid.* III 15,126 [CSEL 78,152,23 s. FALLER]) traduce a mio avviso «οὐ γὰρ αὐτὸ τί ἐστὶν ἐαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἐτέρῳ» (BAS., *Ep.* 52,3 [CUFr I,135 s.,3 s. COURTONNE]); cf a questo riguardo CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 198-200 e per il contesto ID., *Was bedeutet οὐσία? Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie*, in W. GEERLINGS - H. KÖNIG (Hrsg.), *Origenes. Vir ecclesiasticus. Symposium für H.J. Vogt*, Bonn, Borengässer, 1995, 59-82: 75-80.

(63) Cf dal suo scritto *De sinodis*, § 67: «Una igitur substantia, si non personam subsistentem perimat nec unam substantiam partitam in duos dividat, religiose praedicabitur: quae ex nativitatis proprietate, et ex naturae similitudine ita indifferens sit, ut una dicatur» (525 B); § 69 (526 C) e § 84 (536 C); inoltre cf da ultimo J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, 149-152.

(64) Cf ad esempio FOEB. 8,2: «Et nos ergo, unam patris et filii substantiam uindicantes, quid aliud quam in utroque pares diuitias, unius scilicet diuinitatis, praedicamus?» (CChr.SL 64,31,6-8) o GREG. ILLIB., *Fid.* 22: «Denique sublato ὁμοούσιον, id est unius substantiae uocabulo ὁμοιούσιον, id est similem factori (seconda variante: similitudinem genitoris) suo posuerunt, cum aliud sit similitudo, aliud ueritas» (CChr. 69, 225,175-179).

(65) STUDER chiede: «Questa definizione (quella di Basilio, vedi nota 62 [Ch. M.] non si era forse già universalmente diffusa?» (*Rez. Ch. Marksches*, 96). Si vedrebbe volentieri qui una giustificazione per questa osservazione e una prova

Se si tengono presenti tali osservazioni a riguardo della recezione della teologia trinitaria greca, si chiarisce un motivo ulteriore per il conservatorismo concettuale di Ambrogio: il vescovo milanese manteneva la tradizionale terminologia latina non soltanto a causa del livello dei suoi uditori e dell'implicito lettore imperiale, ma evidentemente la riteneva sistematicamente sufficiente e giustificata. Parlava del tutto tradizionalmente di *unitas naturae* e di *aequalitas substantiae*⁽⁶⁶⁾, senza però tacere le *proprietaes* delle Persone; esse si trovano, per il Figlio ad esempio, persino nel suo essere-Figlio⁽⁶⁷⁾. Anche qui si possono dunque toccare realmente con mano le analogie con la teologia orientale dei Cappadoci. Ovviamente la ricezione di Ambrogio non si limita ai classici autori latini e ai Cappadoci; Otto Faller ha dimostrato nelle sue esemplari edizioni quanto abbondantemente il vescovo trascriva, divulgando, i discorsi di Atanasio contro gli Ariani, e su ciò Basil Studer ha ultimamente richiamato ancora una volta l'attenzione. Non si potrebbe tuttavia dire che il motivo dell'«in-esistenza», da ascrivere al teologumeno della pericorese, abbia giocato un ruolo particolarmente importante in Ambrogio: la citazione di Is 45,14 («*in te deus est et non est deus praeter te*»⁽⁶⁸⁾), che esprime così bene l'«in-esistenza» del Figlio nel Padre, è utilizzata da Ambrogio solo in quattro passi della sua opera⁽⁶⁹⁾. Se a ciò si confronta la maggiore quantità delle occorrenze in Ilario⁽⁷⁰⁾ o il peso relativamente basso del versetto veterotestamentario in Atanasio⁽⁷¹⁾, si comprende quanto siano importanti le differenziazioni per ricostruire il profilo individuale di un autore.

Ambrogio argomenta, come abbiamo visto, con un intero arsenale di passi biblici in favore di questa forma di teologia trinitaria – essa emerge per lui non solo dai grandi *dicta probantia* cristologici

del fatto che il vescovo milanese conosceva il testo corrispondente. Che Ambrogio abbia letto Basilio o gli abbia scritto subito dopo la sua salita al potere non deve essere postulato. Ciò è giustificato: CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 85.

(66) Giustificazioni in *ivi*, 200 (con le note 633-636).

(67) AMBROGIO, *Fid.* prol. 2 (58,12). – Mi sono sforzato di mostrare che Ambrogio distingue molto bene tra le *proprietaes* della sostanza divina, come quelle delle Persone (diversamente HANSON, cf l'introduzione): CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 203.

(68) Sulla forma testuale e la citazione cf ora le prove in R. GRYSON, *Esaías (= Vetus Latina 12/II)*, Verlag Herder, Freiburg, 1995, 1085-1092.

(69) AMBROGIO, *Fid.* I 3,20.22 così pure 27 (11,6.11 s./14,54 s.); II 3,33 (68,7) e *Spir.* II 8,78 (117,77 s.). Diversamente STUDER (*Rez. Ch. Marksches*, 96).

(70) R. GRYSON, *Esaías*, 1088-1090 e *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. VI: *Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster*, Paris, CNRS Éditions, 1995, 84.

(71) *Lexicon Athanasianum*, hrsg. v. G. MÜLLER, Berlin, W. de Gruyter, 1952, 1644.

sopraindicati, ma corrisponde anche al senso complessivo degli scritti biblici. È perciò inadeguato affermare che Ambrogio, come recentemente è stato osservato, ha posto nel centro della sua dottrina trinitaria «l'esperienza battesimale, nella quale il cristiano, nella fede, prende parte alla morte e alla risurrezione di Cristo» (72). I passi paolini del sesto capitolo della Lettera ai Romani, che sarebbero a questo riguardo pertinenti, non vengono citati né nello scritto *De fide* né negli altri due scritti dogmatici (73); il fatto che il vescovo milanese argomenti nelle sue catechesi battesimali *De sacramentis* con Rm 6,3 s. non meraviglia: nel contesto della liturgia battesimale si trova infatti la confessione del Dio trinitario, e un'argomentazione basata sulla teologia battesimale paolina è ovvia per un teologo così fortemente connotato in senso paolino (74).

Ambrogio insegna – come al seguito di Origene ad esempio anche Atanasio, Basilio di Cesarea e Ilario (75) – la generazione eterna del Figlio dal Padre (ᾧδιος γέννησις = *generatio aeterna* [76], che viene contrapposta all'ariano ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (77); mette però in evidenza allo stesso tempo i misteri impenetrabili di questo processo (78). Egli non introduce su questa base una nuova subordinazione nella relazione intratrinitaria (79).

(72) B. STUDER, *Rez. Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand*, «Theologische Revue» 93 (1997) 95-98: 98

(73) Il «*sicut resurrexit Christus per gloriam patris*» in *Spir.* II 9,96 (124,90 s. = Rm 9,3) è ovviamente non pertinente.

(74) AMBROGIO, *Sacr.* II 7,20 (FChr 3, 110,20-112,5 SCHMITZ).

(75) Giustificazioni in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand*, 123 (nota 216).

(76) Questa espressione si trova esplicitamente davvero spesso: *Fid.* I 14,94 (41,65); 17,114 (49,51 s.); III 5,35 (121,14); 10,69 (134,61 s.); IV 12,160 (213,26); V 1,25 (225,64 s.); 10,123 (262,36 s.); in IV 9,103 «*sempiterna generatio*» (193,64).

(77) Cf. *Fid.* I 9,60: «*Pia mens generationem sine tempore adserit, ut et sempiternum patrem cum filio dicat nec aliquando adserat esse mutatum*» (26,22-24); 11,72 (31,34-37); III 9,62 (131,24-26) e particolarmente l'argomentazione in IV 9,96-116 (190-198) sotto il titolo «*CONTRA ID QVOD DICVNT: "ERAT, QVANDO NON ERAT" ET "ANTEQVAM GENERARETVR, NON ERAT, AVT SI ERAT, CVR NATVS EST?"*» (190,1-4).

(78) *Fid.* I 10,64: «*Mibi enim impossibile est generationis scire secretum; mens deficit, uox silet, non mea tantum, sed et angelorum*» (28,23-25); 10,65 (28,35); 10,67 (29,49-52); 12,78 (34,44-46/52-54); 14,89 (39,28-32); 20,132 (55,5-8); III 11,88 (140,85-90); 15,124 (151,6 s.); IV 9,111 (196,118); 12,164 (214,54); V 2,36 (230,78 s.); 19,230 (304,26).

(79) Ciò mi sembra però una (naturalmente non intenzionale) tendenza delle domande che Basil Studer mi rivolge: «Non ci si dovrebbe anche chiedere, e ciò è per me molto più importante, quanto Ambrogio abbia condiviso con Basilio l'idea che il Padre è chiamato Dio in senso proprio, dunque è *arché* e fonte della vita divina? Nella dottrina della generazione eterna fondata sul biblico *monogenés*, della quale l'*homoousion* costituiva una illustrazione e che era cara anche ad

Non abbiamo ovviamente potuto esporre tutte le linee della teologia trinitaria di Ambrogio, ma almeno quelle essenziali. Ancora una volta: considerato a partire da questo sfondo, il tentativo di Ambrogio di sviluppare una teologia trinitaria «neonicena» che facesse sintesi tra le condizioni della lingua latina e il vocabolario ad essa familiare non sembra proprio una semplice copiatura di testi greci non compresi, bensì un processo, dotto e in pari tempo creativo, avente lo scopo di valorizzare la teologia tradizionale di fronte alle nuove necessità. Naturalmente, Ambrogio ha semplicemente risparmiato ai suoi lettori i difficili problemi terminologici che Gregorio di Nissa tratta nella sua opera magistrale contro Eunomio; egli ha però trasmesso alla sua comunità milanese e al suo imperatore il contenuto teologico del compromesso «neoniceno» inaugurato nel 362 da Atanasio. Sarebbe pertanto cosa notevole non appiattirlo subito tra i «neoniceni» latini e nemmeno attribuirgli un disorientato oscillare tra «vetero-» e «neonicenismo».

4. AMBROGIO COME NEONICENO LATINO

Il vescovo milanese deve essere considerato, come abbiamo visto, data la sua ricezione creativa della teologia orientale, un neoniceno e dunque nel contesto della storia del neonicenismo latino, cominciata già prima di lui. Il «neonicenismo» latino era cominciato riferendosi strettamente ai processi e alle fonti greche, distanziandosi però dall'interpretazione consueta del concilio Niceno originatasi a Serdica in quella forma che, a partire dal 342, aveva caratterizzato l'Occidente. Ilario di Poitiers deve essere con-

Ambrogio, questa idea non veniva forse espressa meglio che in quella formula molto livellante e troppo logica della *mia ousia kai treis hypostaseis*? (B. STUDER, *Rez. Ch. Marksches*, 97).

Se il Padre è chiamato Dio in «senso proprio», il Figlio è forse Dio in «senso improprio»? I Padri hanno chiamato «arianesimo» persino questa posizione (non è necessario addurre a partire dal discorso di Atanasio contro gli Ariani le corrispondenti giustificazioni anche per questa costruzione concettuale)! Se si esamina una qualsiasi argomentazione di Basilio nella quale il Padre è chiamato αἰτιος καὶ ἀρχή del Figlio (ad esempio *Eun.* I 25 [SC 299, 262,31-34 SESBOÜE]), risulta che l'autore si sforza da subito di porre l'accento sull'*una* οὐσία divina (*Eun.* I 25 [SC 299, 262,34-36]). La formula μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις è ovviamente non «troppo logica», ma era per ogni contemporaneo tardo-antico istruito in filosofia, e dunque capace di pensiero logico, una pretesa. L'ὁμοούσιος non è, per concludere, una «illustrazione» per la dottrina della generazione eterna, ma descrive la relazione delle Persone, che stanno in rapporto di generazione eterna. Senza l'esplicitazione dell'ὁμοούσιος si potrebbe fraintendere la generazione eterna in senso subordinazionista, e di questo ci sono anche esempi preniceni.

siderato, almeno a partire dal 357/358, come precursore del «neoniconismo» latino; Mario Vittorino come una mente autonoma che, con le dovute riserve, è da annoverarsi in questo fenomeno. Il merito di essere il primo identificabile «neoniconico» latino pertiene però a Eusebio di Vercelli⁽⁸⁰⁾. Egli aveva sottoscritto ad Alessandria il *Tomus ad Antiochenos* e con ciò aveva esplicitamente aderito al compromesso sinodale che fondò il neoniconismo⁽⁸¹⁾. Negli anni settanta del quarto secolo con Ambrogio e Damaso le influenti sedi episcopali occidentali di Milano e Roma assieme alle loro suffraganee si erano rivolte a quella corrente e, almeno in parte, anche alla corrispondente terminologia; avevano parimenti abbandonato l'interpretazione serdicense del Niceno e il suo rifiuto omeo proprio della Chiesa di Stato.

Ambrogio è dunque un «neoniconico» latino⁽⁸²⁾. Si chiudono fin da subito gli occhi di fronte a tutti questi contesti se si svaluta polemicamente il neoniconismo come «scopertucola della storia dei dogmi del secolo scorso» e si crede di poter ignorare il grado di differenziazione nel frattempo raggiunto nella ricerca storico-dogmatica⁽⁸³⁾. Basil Studer ha sempre e continuamente proposto di mandare finalmente in pensione il concetto di «neoniconismo» insieme alla classica ipotesi di Theodor von Zahn e di Adolf von Harnack, gli studiosi che lo hanno messo in voga, e di sostituirlo con il concetto di «*via media*»⁽⁸⁴⁾. Questa idea è poco sensata perché quasi tutti i teologi della seconda metà del quarto secolo pretendevano di rappresentare la *via media* tra arianesimo e sabellianesimo: in una storia della teologia che si lasciasse guidare dal concetto di *via media* le sfumature si confonderebbero del

(80) Cf a questo proposito CH. MARKSCHIES, *Was ist lateinischer "Neunizänismus"?* (cf nota 82), 78 s.

(81) Su questo punto anche B. STUDER (*Rez. Ch. Marksches*, 96) richiama, con ragione, all'attenzione.

(82) Per la storia e il presente del concetto cf ora CH. MARKSCHIES, *Was ist lateinischer "Neunizänismus"? Ein Vorschlag für eine Antwort*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 1 (1997) 73-95: 74 s. (Il concetto di «neoniconismo» è stato probabilmente introdotto da F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 139-141).

In questo saggio si trova anche una proposta per una definizione: «Per «neoniconismo» latino vogliamo dunque intendere una interpretazione consapevolmente non-serdichiana del Niceno che può senza problemi servirsi della formula tradizionale *una substantia - tres personae*» (*Ivi*, 94).

(83) B. STUDER, *Rez. Ch. Marksches*, 95.

(84) Cf, accanto alla recensione citata, ad esempio B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1985, 174 s. o il secco «inaccettabile» in B. STUDER, art. *Neoniconismo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti, 1983, 2355 s.: 2356.

tutto⁽⁸⁵⁾. Oltre a ciò, il concetto di *via media* non appartiene assolutamente alle fonti antiche⁽⁸⁶⁾. Certo, se si pensa come Studer che nella ricerca storico-dogmatica classica, e a maggior ragione nell'area tedesca, il termine ὁμοούσιος sia stato «sopravalutato», allora si può forse dire che l'espressione *via media* vada «molto più vicino alla realtà storica e alla verità teologica»⁽⁸⁷⁾. Da parte mia rimando al fatto che erano quegli stessi Padri che, al più tardi nell'ultimo terzo del quarto secolo, avevano fatto proprio del termine ὁμοούσιος lo Shibboleth della retta fede – ed essi, a mio avviso, hanno agito bene; anche per l'interpretazione moderna si tratta infatti, a proposito della sconfitta del subordinazionismo nella decisione conciliare di Nicea, di una delle più decisive, se non della più decisiva, affermazioni dottrinali della cristianità antica. Non ci può essere dubbio alcuno sul fatto che Ambrogio abbia visto il significato di questa decisione, ossia di questo concetto, per la teologia trinitaria in modo del tutto simile – ciò è indicato già dall'abbondanza delle ricorrenze di questo concetto nei suoi scritti: oltre venti volte⁽⁸⁸⁾. Io mi tengo fermo alla tesi che Ambrogio di Milano era un neoniceno latino, e con questo concetto moderno si coglie il cuore della sua ricezione, creativa e di qualità, della teologia trinitaria neonicena greca nella sua forma cappadoce.

(85) Il passo decisivo mi sembra essere: ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 6,3 (Athanasius Werke II, 325,1 s. OPITZ). Esso mostra chiaramente che sotto il titolo *Weder wie Arius noch wie Sabellius* sono riuniti sia i teologi dell'una sia quelli delle tre ipostasi, dunque le direzioni più diverse del tardo secolo quarto.

(86) B. STUDER nomina tra gli altri BASILIO, Spir. 30,77 («Οἱ μὲν γὰρ Ἰουδαϊσμὸν..., οἱ δὲ ἐπὶ Ἑλληνισμὸν παραφέρονται» [FChr 12, 318,8-10 PRUCHE]); Ep. 210,5 (CUFr II, 195,25-28 COURTONNE); GREG. NAZ., Or. 2,37 («ἀθείας καὶ ἰουδαϊσμοῦ καὶ πολυθείας» [SC 247, 136,2 BERNARDI]); 31,9 (292,18 s. GALLAY) così come AMBROGIO, Spir. III 16,117 (CSEL 79, 199,65-200,72 FALLER). Nella recensione più recente, in più GREG. NAZ., Or. 21,6 e 21,37 (SC 270,120 s./190 s. MOSSAY). Anche qui non trovo l'espressione «*via media*».

(87) B. STUDER, *Rez. Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand*, 97. - Che cosa si dovrebbe dire a riguardo del fatto che Studer considera che la «tradizione» teologica avrebbe costretto i Padri della Chiesa del quarto secolo a «confrontarsi – forse troppo – con le forme espressive logico-linguistiche della fede nel Padre, Figlio e Spirito, unico Dio»? Non si deve forse essere profondamente grati a questi Padri per il fatto che essi hanno saputo esprimere, grazie alla riflessione teologica e alla perseverante ricerca di compromessi sinodali, un contenuto dottrinale ai loro tempi violentemente contestato, ovvero la teologia trinitaria, in una forma nella quale da molti secoli può essere indiscussamente confessato e annunciato?

(88) Prove in CH. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, 187 s. (con le note 565-566).

CONCLUSIONE

All'inizio di questo contributo stavano delle citazioni tratte da importanti esposizioni della storia dei dogmi e della teologia del quarto secolo; più sotto, due giudizi su Ambrogio provenienti dalla penna del suo contemporaneo Gerolamo e da un lavoro di Hans von Campenhausen. Sebbene mi sembri che i giudizi citati siano stati confutati, vorrei tuttavia concludere ancora con questi due teologi; con affermazioni però del tutto diverse, ovvero sottolineando un accento secondario delle loro valutazioni, dal quale tuttavia vedrei con piacere connotata l'intonazione principale: senza alcun intento critico lo stesso Gerolamo annotò nella sua traduzione della *Cronaca* eusebiana che Ambrogio aveva convertito tutta l'Italia alla retta fede⁽⁸⁹⁾, riferendosi con ciò ai molteplici tentativi – da ultimo coronati da straordinario successo – del vescovo milanese di imporre anche in Occidente la fede del Concilio imperiale di Nicea (325 d.C.), nella sua interpretazione neonicena, come confessione comune. Anche se questa affermazione è stata scritta prima dell'elezione papale del 385, conclusasi per Gerolamo in modo così deludente, e prima dello screzio con Ambrogio, nato in questo contesto, essa merita un'attenzione più grande rispetto a quanto ne aveva finora. E Hans von Campenhausen scrive in uno dei suoi brevi ritratti dei Padri latini della Chiesa antica, magistrali lavori della sua maturità, a proposito della «concretezza e schiettezza» del lavoro teologico di Ambrogio, che avrebbe in sé un che di «serio e rassicurante che persuade»⁽⁹⁰⁾. Vorrei proporre, sulla base delle mie ricerche, di delineare l'immagine del vescovo milanese, nell'insegnamento e nella ricerca, a partire maggiormente da *questa* visuale: sarebbe storicamente più adeguata e, nello stesso tempo, anche per il presente più interessante rispetto alle vecchie e invecchiate caricature del diletante plagiatore e del cattivo teologo.

(traduzione di E. Marini)

CHRISTOPH MARKSCHIES

Lehrstuhl für Kirchengeschichte

*Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena
Fürstengraben 1 - D-07743 Jena*

30 Agosto 1997

(89) GEROLAMO, *Chron. Abr.* 2390 (Griechische Christliche Schriftsteller Eusebius VII, 247,16-18 HELM/TREU): «*Post Auxentii seram mortem Mediolanii Ambrosio episcopo constituto omnis ad fidem rectam Italia conuertitur*».

(90) H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1978, 77-108: 79.