

CHIESA, CULTO, ESEGESI CONSIDERAZIONI ALLA LUCE DELLA TRADIZIONE AMBROSIANA¹

Cesare Alzati

1. CHIESA, SACRA SCRITTURA E TRADIZIONI TESTUALI

È trascorso mezzo secolo dalla celebrazione del concilio Vaticano II, il cui influsso è risultato decisivo per la vita della comunione cattolica. Segnatamente la Costituzione conciliare *Dei Verbum* sulla Divina Rivelazione, promulgata il 18 Novembre 1965,² ha determinato, all'interno di tale vasta comunione di Chiese, una rinnovata attenzione al testo biblico e un rigoglioso fervore di studi. Al riguardo è significativo il fatto che nel 2008, tra il 5 e il 26 Ottobre, il papa di Roma Benedetto XVI abbia presieduto in Vaticano la XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicata al tema *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*. L'esortazione apostolica postsinodale, al paragrafo terzo, esplicitamente presenta tale riunione del Sinodo come l'approdo di un cammino avviatosi

¹ Traduzione italiana della relazione *Biserică, cult, exegeză. Considerații în lumina tradiției ambroziene*, presentata il giorno 8 Maggio 2014 al IV Simposio internazionale *Explorări în tradiția biblică românească și europeană*, promosso a Iași, nei giorni 8-10 Maggio 2014, dal *Centrul de Studii Biblico-Filologice «Monumenta linguae Dacoromanorum»* della locale *Universitatea «Alexandru Ioan Cuza»*, unitamente alla *Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România* e all'*Institutul de Filologie Română «Alexandru Philippide»* della *Academia Română*, Filiale di Iași.

² *Constitutio Dogmatica de divina Revelatione: Dei Verbum*, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV (Periodus IV), Pars VI, Sessio Publica VIII (die XVIII mensis Novembris anno MCMLXV), Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 597-609.

con la ricordata Costituzione conciliare; il titolo del paragrafo suona: *Dalla «Dei Verbum» al Sinodo sulla Parola di Dio*.³

Peraltro, sotto la spinta conciliare la comunione cattolica è venuta altresì inserendosi a pieno titolo nel movimento ecumenico, e tale apertura al restante mondo cristiano ha inciso non poco anche sulle relazioni con e tra le diverse confessioni. Nel clima post-conciliare, caratterizzato da un sincero entusiasmo per il 'riscoperto' testo biblico e segnato da una nuova stima per le altre e diverse esperienze ecclesiali, sempre più la Sacra Scrittura è stata riguardata quale patrimonio comune e condiviso di tutte le Chiese ed è venuta affermandosi in modo diffuso l'opinione che l'esegesi delle Scritture, qualora condotta sul fondamento di una rigorosa analisi testuale, fosse naturalmente destinata ad approdi ampiamente convergenti. Le iniziative volte a promuovere traduzioni interconfessionali della Bibbia possono considerarsi un emblematico riflesso di siffatto atteggiamento ideale, che – tra l'altro – ha permesso il rapido passaggio dall'originaria ispirazione protestante, seppure sovradenominazionale, della *British and Foreign Bible Society* (fondata nel 1804) all'attuale stretta collaborazione tra le *United Bible Societies* e la *Catholic Biblical Federation*.⁴

Una fondamentale spinta verso tale collaborazione è indirettamente venuta anche dalla prima tra le costituzioni conciliari (ossia, la *Sacrosanctum Concilium*, promulgata il 4 Dicembre 1963), nella quale i padri sinodali stabilirono che, nei riti delle Chiese latine, in particolare le Sacre Scritture venissero proclamate nelle lingue delle comunità celebranti.⁵ Si pose pertanto, pure in ambito cattolico, la questione – già postasi alle Società Bibliche in connessione all'espansione dell'attività missionaria protestante tra XIX e XX secolo – di disporre di un comune testo di riferimento, dal quale trarre le versioni nelle varie lingue moderne.

La Chiesa latina in realtà disponeva di un testo biblico – la *Vulga-*

³ BENEDICTUS XVI, Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini* (30. IX.2010), «Acta Apostolicae Sedis» 102 (11/2010) 681-787.

⁴ Particolarmente significativi al riguardo il documento intitolato *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*, congiuntamente sottoscritto il 16 Novembre 1987 a Roma dalle *United Bible Societies* e dall'allora *Secretariat for Promoting Christian Unity* della Santa Sede, quale revisione del precedente accordo raggiunto nel 1968: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html

⁵ *Constitutio de sacra liturgia*: Sacrosanctum Concilium, 36, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II (Periodus II), Pars VI, Sessio Publica III (die IV mensis Decembris anno MCMLXIII), Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 418.

ta – progressivamente impostosi dall'età alto medioevale e ratificato dall'edizione di Clemente VIII nel 1592 (1593^{ed.2a}, 1598^{ed.3a}). Tuttavia, le indagini filologiche sviluppatasi sui testi sacri nei secoli XVIII e XIX, proseguite – con le loro implicazioni esegetiche – lungo il secolo XX, rendevano evidenti i limiti testuali dell'opera di Girolamo. Ne venne nell'ambito del Cattolicesimo latino l'esigenza di disporre di un testo biblico ufficiale, stabilito secondo modalità più criticamente e filologicamente accurate. La Sede Apostolica decise, pertanto, di promuovere una nuova edizione latina della Bibbia, la *Neo Vulgata*, indicata nel 1979 quale unico testo ufficiale per il culto delle Chiese di rito latino.⁶ Sulla scia dell'idea di *Haebraica veritas* formulata già da Girolamo,⁷ questa nuova redazione ha perseguito nell'Antico Testamento la conformità al testo masoretico, mentre per il Nuovo Testamento si presenta quale revisione, sugli originali greci, della *Vulgata*.⁸

La definizione di una forma ufficiale di testo biblico non può in ogni caso tacitare il fatto che la pluriformità testuale costituisca connotazione ben radicata nella storia delle Sacre Scritture e che la consapevole accettazione di tale pluriformità – soprattutto in ambito cristiano – si presenti lungo i secoli quale dato costante, e non privo di implicazioni significative anche in sede dottrinale. In effetti, il generalizzato fenomeno delle traduzioni antiche della Bibbia, con la redazione di testi funzionali alle esigenze delle Chiese costituite tra le genti più diverse (dalle popolazioni dell'Occidente latinofono a quelle orientali partecipi della tradizione linguistica siriana, dagli Armeni ai Georgiani, ai Copti,

⁶ Cf. IOANNES PAULUS II, *Constitutio Apostolica Scripturarum thesaurus* (25. IV.1979), in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (8/1979) 557-559.

⁷ Cf. HIERONYMUS, *Epistula CVI ad Suniam et Fretelam*: 1, 2, 11, ed. J. LABOURT, V, Les Belles Lettres, Paris 1955 (Collection des Universités de France [= CUF]), 104. 9-10, 105. 26, 111. 4.

⁸ In merito a quest'ultimo aspetto, il fatto che uomini della fine del XX secolo (ossia di un tempo nel quale il latino è di fatto lingua morta) si siano ritenuti legittimati a correggere la lingua latina di traduttori latinofoni del III e IV secolo (per giunta viventi in un contesto nel quale il greco era ampiamente usato quale lingua franca) mi appare un episodio piuttosto curioso. Tale stupore ancor più si accentua, dovendo prendere atto di alterazioni apportate a espressioni, che lungo i secoli avevano profondamente plasmato il linguaggio ecclesiale: Cf. il versetto *Ph* 3, 20a, «*Nostra autem conversatio in caelis est* (*Ἡμῶν γὰρ τὸ πολιτεῦμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*)», divenuto «*Noster enim municipatus in caelis est*». Oltre a ciò, l'aver privilegiato per l'Antico Testamento una specifica fonte d'età medioevale (il testo masoretico), quando nelle testimonianze antiche di Qumran trova positiva attestazione l'esistenza di una pluralità di tradizioni testuali, non può non suscitare qualche interrogativo d'ordine metodologico. Cf. C. MARTONE, *I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran*, in «Annali di scienze religiose» 2 (2/1997) 159-174.

agli Etiopi), dimostra come il testo sacro fosse concepito quale realtà viva, che organicamente interagiva con la vita delle Chiese, trasformandosi in conformità alla loro variegata configurazione antropologica. Non a caso il papa romano Gregorio I poteva affermare: *Diuina eloquia cum legente crescunt*.⁹

Le molteplici traduzioni generalmente attestano un profondo scrupolo religioso nel cercare di riproporre, all'interno dei nuovi contesti linguistici, l'originale testo greco – dell'Antico e del Nuovo Testamento – nei suoi contenuti e talvolta anche nella sua forma, in non pochi casi ricorrendo a calchi o coniando neologismi. Tuttavia col loro stesso esistere quelle traduzioni (per le quali talvolta si attinse anche al testo ebraico e ad altre già avvenute traduzioni) evidenziano l'assenza di qualsiasi assolutizzazione del dato testuale. La sacralità del libro nasceva dall'annuncio di salvezza, che in esso era presente, non dalle parole con cui tale annuncio era presentato. Se quelle parole, per la loro altissima funzione, non potevano non essere oggetto di venerazione, non erano peraltro ritenute dalle antiche generazioni cristiane realtà intangibili, tali da non poter essere riproposte in un diverso sistema linguistico o tali da non poter essere modificate anche all'interno del medesimo sistema linguistico (come ben mostrano la tradizione del testo greco, le sue diverse versioni e le tradizioni testuali di quelle stesse versioni). Ancora agli inizi del XVI secolo Erasmo, nella sua edizione del *Nuovo Testamento greco* (1516), quanto al testo, si dimostrò per nulla preoccupato di verificarne l'affidabilità; al punto che, non disponendo di un manoscritto completo dell'*Apocalisse*, non ebbe remore a procedere per la sezione finale (22, 16-21) a una retrotraduzione – non senza errori – dalla *Vulgata*.

Fu soltanto col XIX secolo che l'esigenza della ricostituzione critica del testo, segnatamente del Nuovo Testamento, affermata quale istanza ineludibile da Karl Lachmann, si tradusse nelle colossali edizioni di Constantin von Tischendorf (1869-1872^{ed.8a}) e di Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort (1881), cui seguì il *Novum Testamentum graece* di Eberhard Nestle (1898).¹⁰

⁹ GREGORIUS I Romanus, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, I, VII, 8, ed. Ch. MOREL, Éd du Cerf, Paris 1986 (Sources Chrétiennes [= SCh] 327), 244. 11-12; su tale enunciato Cf. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

¹⁰ Per un puntuale e consapevole profilo di storia testuale del Nuovo Testamento si rinvia senz'altro alle pagine di K. ALAND - B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982; Cf. B. M. METZGER - B. D. EHR-

2. LA CHIESA QUALE COMUNITÀ CULTUALE

Di fatto, questo enorme lavoro critico, focalizzando l'attenzione sul testo e sulla sua configurazione, ha indotto a considerare l'esegesi e la stessa ermeneutica biblica come dirette derivazioni della critica testuale. In realtà l'esegeta, per usare ancora una volta le parole di Gregorio I, «*ab historia in mysterium surgit*»;¹¹ ossia: è chiamato a trascendere il dato testuale per cogliere l'annuncio salvifico, che del dato testuale sta all'origine e che nel dato testuale si esprime.

Ci si potrebbe chiedere se e in che misura l'enfatizzazione del testo sia stata accentuata dal principio dottrinale della *sola Scriptura*, ossia dalla assolutizzazione dell'enunciato scritturistico quale esclusivo criterio di fede. Di fatto, tale principio (a suo tempo formulato dai grandi Riformatori del secolo XVI per contestare le cristallizzazioni dottrinali elaborate dalla scolastica accademica tardo medioevale) appare anch'esso – nella sua polarizzazione dialettica tra Scrittura e Tradizione – frutto di un'astrazione speculativa *scholastica*, assai lontana dall'organica unità dell'esperienza cristiana antica. In quest'ultima (fondamento delle esperienze ecclesiali successive) *kérygma* (ossia, l'annuncio della salvezza in Cristo), partecipazione ai contenuti salvifici del *kérygma* attraverso i Divini Misteri, e proclamazione solenne delle Sacre Scritture si presentano come un tutto unitario e inscindibile, in cui ciascun elemento è organicamente e inseparabilmente connesso agli altri, trovando nella celebrazione dei Misteri il momento di sintesi.

Non a caso le comunità cristiane antiche si percepivano ed erano percepite come comunità culturali di iniziati ai Divini Misteri. Lo attestano positivamente dall'esterno la *Lettera a Traiano* di Plinio il Giovane¹² o l'orazione di Marco Cornelio Frontone echeggiata da Minucio Felice,¹³ e dall'interno voci quali il filosofo Giustino,¹⁴ o dirette testimonianze quali la *Didachè*¹⁵ o la *Traditio apostolica*.¹⁶

MAN, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, New York - Oxford 2004⁴ (1964¹).

¹¹ GREGORIUS I ROMANUS, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, I, VI, 3, SCh 327, 198. 2-3.

¹² C. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistula ad Traianum imperatorem*, 7-8, in *Epistulae*, X, 96, ed. H. ZEHNACKER, Les Belles Lettres, Paris 2009 (CUF), p. 96.

¹³ M. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, IX, ed. B. KYTZLER, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1982 (Bibliotheca Teubneriana [= BT]), 7-8.

¹⁴ IUSTINUS, *Apologia Maior*, 65-67, ed. M. MARCOVICH, de Gruyter, Berlin-New York 1994 (Patristische Texte und Studien 38), 125-130.

¹⁵ *Didachè*, edd. W. RORDORF - A. TUILLIER, Éd. du Cerf, Paris 1978 (SCh 248).

¹⁶ Ps. HIPPOLYTUS, *Traditio Apostolica*, ed. W. GEERLINGS, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York, Herder, 1991 (Fontes Christiani 1), 141-313. Un quadro

Questa connotazione si conservò intatta pure nelle nuove condizioni giuridico-istituzionali determinate dall'inserimento delle istituzioni ecclesiastiche nell'ordinamento dell'Impero nell'età di Costantino.¹⁷

3. DAL ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ EBRAICO ALL'ANAMNΗΣΙΣ CRISTIANA

Peraltro, in merito ai Misteri cristiani, credo opportuna una rapida puntualizzazione.

della complessa problematica connessa a questo testo in E. PERETTO, *Introduzione a Pseudo-Ippolito, Tradizione Apostolica*, Roma, Città Nuova, 1996, 5-99. Oltre alle considerazioni critiche di M. METZGER (*Nouvelle perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, in «Ecclesia Orans» 5 [1988] 241-259; *Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique*, in «Ecclesia Orans» 9 [1992] 7-36; *À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique*, in «Revue des sciences religieuses» 66 [1992] 249-261), merita segnalare la lettura alquanto corrosiva del testo condotta da P. F. BRADSHAW - M. E. JOHNSON - L. E. PHILLIPS, *Apostolic Tradition: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002, lettura forse non totalmente libera da quella nota d'arbitrarietà, che talvolta s'accompagna ad atteggiamenti di ipercriticismo.

¹⁷ Nel Febbraio del 313 a Milano – nonostante la vulgata storiografica – non vi fu probabilmente alcun editto. I contenuti dell'accordo allora raggiunto tra Costantino e Licinio, ratificato dall'unione matrimoniale di quest'ultimo con la sorella di Costantino, Costanza, furono esposti dallo stesso Licinio nel rescritto (ma per Eusebio: *διτάξις*) trasmessoci in redazione latina e traduzione greca: LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-12, ed. J. MOREAU, Éd. du Cerf, Paris 1954 (SCh 39/1) 132-135; Cf. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, X, 5. 2-14, ed. E. SCHWARTZ (Hinrichs, Leipzig 1903), cur. F. WINKELMANN, *Eusebius Werke*, 2/1, Akademie Verlag, Berlin 1999 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [= GCS], n. F. 6/1) 883-887. Cf. già O. SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 12 (1891) 381-386; più recentemente: A. MARCONI, *L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, in *L'editto di Milano e il tempo della tolleranza: Costantino 313 d. C. Catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 25 ottobre 2012 - 17 marzo 2013)*, mostra a cura di P. BISCOTTINI e G. SENA CHIESA, catalogo a cura di G. SENA CHIESA, Mondadori-Electa, Milano 2012, 47a. Sulla tradizione storiografica, che prende avvio dal Baronio: P. SINISCALCO, *L'Editto di Milano. Origine e sviluppo di un dibattito*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano. 313-2013*, cur. A. MELLONI et Alii, III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, 543-556. Nel Convegno tenutosi a Milano nel Maggio 2013, sul tema *Costantino a Milano (313-2013)*, Noel Lenski – rifacendosi alle considerazioni di John Matthews in merito alle forme di trasmissione della legislazione imperiale (J. F. MATTHEWS, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, Yale University Press, New Haven - London 2000) – ha efficacemente argomentato l'opinione che il rescritto promulgato da Licinio a Nicomedia possa presupporre l'esistenza di un precedente editto: 'possa'; sicché in quella stessa occasione Bernard Stolte ha riaffermato l'impossibilità di parlare di Editto di Milano, se non tra virgolette. L'accordo di Milano costituì la ratifica piena del principio della libertà religiosa («*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluerit*»). Dopo quell'evento prese avvio un'abbondante normativa, che venne rapidamente integrando le strutture istituzionali ecclesiastiche nell'ordinamento dell'Impero.

Nella *Torah*, la salvezza non appare limitata a quanti sono stati direttamente partecipi degli eventi salvifici narrati, legati a precise coordinate spazio-temporali: è salvezza in cui ogni generazione è chiamata a inserirsi. In effetti, riguardo alla celebrazione pasquale, *Esodo* afferma: «Osservate la festa degli Azzimi, perché proprio in questo giorno io ho fatto uscire le vostre schiere dalla terra d'Egitto; osserverete tale giorno *di generazione in generazione* come rito perenne». ¹⁸ Al riguardo Rabbi Gamaliel così osservava: «*In ogni generazione* ci si deve considerare come se si fosse *noi stessi* coloro che uscirono dall'Egitto; per questo sta scritto: "In quel giorno tu dirai a tuo figlio: È a causa di ciò che il Signore ha fatto *per me quando uscii* dall'Egitto". ¹⁹ Per questo siamo tenuti anche noi a ringraziare, a glorificare, a lodare Colui che per i nostri padri e *per noi* ha operato tali prodigi. Egli ha tratto *noi* dalla servitù alla libertà, dalla tristezza alla gioia, dalle tenebre a una gran luce, dalla schiavitù alla redenzione». ²⁰ E il *Targum* in *Esodo*, 12, 42, del *Codex Neophyti I*, può dichiarare della notte della Pasqua ch'essa è «notte fissata e riservata *per la salvezza di tutte le generazioni d'Israele*». ²¹

Gli scritti neotestamentari additano in Gesù di Nazareth colui nel quale il tempo ha raggiunto la sua pienezza ²² e la storia della salvezza – delineata nella Legge e nei Profeti d'Israele – ha trovato la sua compiuta realizzazione, ²³ dilatandosi ad abbracciare ogni uomo di ogni luogo e di ogni tempo. Questa estensione è ben indicata dalle parole del veggente di Patmos: «Vidi una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua. Tutti ... gridavano a gran voce: "La salvezza appartiene al nostro Dio, seduto sul trono, e all'Agnello"». ²⁴ Va notato come tale condivisio-

¹⁸ *Ex* 12, 17.

¹⁹ *Ex* 13, 8.

²⁰ *Pesabim*, X, 5, ed. L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, II, Benjamin Harz, Berlin-Wien 1925, [116a - 116b] 727-728; Cf. ed. I. EPSTEIN, trad. ingl. H. FREEDMAN, The Soncino Press, London 1983 [Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud], 116a-b.

²¹ Ed. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I. Targum Palestinese ms. de la Biblioteca Vaticana*, II: *Éxodo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1970 (Textos y Estudios del Seminario filológico "Cardenal Cisneros" 8), 77-79; Cf. B. B. LEVY, *Targum Neophyti 1: A Textual Study*, I: *Introduction, Genesis, Exodus*, University Press of America, Lanham-New York-London 1986 (Studies in Judaism), 362-368.

²² *Gal* 4, 4; *Eph* 1, 10; *Heb* 9, 26.

²³ «Tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta» (*Mt* 1, 22); cf. limitatamente al solo *Matteo*: 2, 5; 2, 15; 2, 17; 2, 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 11, 13; 12, 17; 12, 39; 13, 35; 21, 4; 25, 56; 27, 9.

²⁴ *Ap* 7, 9-10.

ne della salvezza sia venuta configurandosi quale esperienza che, di generazione in generazione, si ripropone – oltre lo spazio e il tempo – tramite la memoria culturale: «Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me».²⁵ Al sangue della prima Alleanza²⁶ è subentrato, dunque, il sangue della Nuova Alleanza, indicata dalla *Lettera agli Ebrei* quale Alleanza eterna;²⁷ e lo *μνημόσυνον* (*zikkaròn*) rituale della Pasqua mosaica²⁸ è indicato compiutamente inverarsi nel rito anamnetico della Pasqua del Cristo, ossia nella frazione del pane,²⁹ compiuta «εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν».³⁰ L'azione culturale è pertanto il contesto nel quale – per usare le parole di Louis Bouyer – «s'exprime et se réalise pour nous»³¹ quel *μυστήριον*, che Paolo indica «nascosto per tutti i secoli e per tutte le generazioni, ma che ora è stato manifestato ai suoi santi».³²

4. DIMENSIONE MISTERICA DELLA CHIESA ED ESEGESI IN AMBROGIO

La Chiesa antica ebbe lucida consapevolezza d'essere, in quanto luogo di celebrazione dei Divini Misteri, l'ambito in cui trova realizzazione l'incontro salvifico dell'uomo con Cristo. E di tale aspetto della realtà ecclesiale Ambrogio appare essere stato un interprete di singolare efficacia.

Nella *Apologia David*, riferendosi ai «sacramenti dei misteri celesti, la cui immagine prefigurativa Mosè aveva delineato nella Legge»,³³

²⁵ *I Cor* 11, 25.

²⁶ *Heb* 9, 18; Cf. 8, 7; 8, 13; 9, 1; 9, 15.

²⁷ *Heb* 13, 20. Cf. S. E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 260).

²⁸ *Ex* 12, 14; Cf. *Exodus*, ed. J. W. WEVERS, adiuv. U. QUAIST, Göttingen 1991 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, 2/1), 168; *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd. K. ELLIGER - W. RUDOLPH, adiuv. H. P. RÜGER - J. ZIEGLER, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977, 104.

²⁹ *Ac* 2, 42.

³⁰ *I Cor* 11: 24, 25; *Lc*, 22, 19: in *Novum Testamentum Graece*, post E. NESTLE - E. NESTLE, et B. ALAND - K. ALAND - J. KARAVIDOPOULOS - C. M. MARTINI - B. M. METZGER, cur. H. STRUTWOLF, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸: 540; 276.

³¹ L. BOUYER, *Mystérion*, in «Supplément de La vie spirituelle», 5 (23) (1952) 412.

³² *Col* 1, 26.

³³ «*Mysteriorum sacramenta coelestium, quorum typum Moyses praefiguravit in Lege*»: AMBROSIIUS, *Apologia David*, 58, ed. P. HADOT, Éd. du Cerf, Paris 1977 (SCh 239) 156.

il presule milanese non dubitò di affermare: «faccia a faccia tu, o Cristo, a me ti manifesti; io ti tengo (*te teneo*) nei tuoi sacramenti».³⁴

Nell'analisi dei testi ambrosiani, sulla scia di criteri interpretativi essenzialmente filologici, si è a lungo discusso in merito alle matrici della esegesi biblica del presule milanese, vista la diversità – ed eterogeneità – delle fonti a cui egli attinse. Al riguardo merita, peraltro, osservare come Ambrogio fosse primariamente un vescovo. La sua preoccupazione fondamentale non era, dunque, comporre trattati di critica testuale, ma introdurre i credenti ai Divini Misteri, perché in essi potessero incontrare Cristo. Non è un caso che gran parte della sua produzione letteraria porti, direttamente o indirettamente, il riflesso di precisi momenti culturali.

Apprendo le omelie mistagogiche dell'ottava pasquale, raccolte nel *De mysteriis*, Ambrogio ricorda ai neofiti che essi si erano preparati lungo la Quaresima, ascoltando quotidianamente i begli ed edificanti esempi morali dei patriarchi:³⁵ ossia, attraverso l'ascolto di un puntuale commento al testo di *Genesi*. Ebbene al commento di tale libro è dedicata, nella produzione di Ambrogio, una serie di testi (alcuni di evidente carattere omiletico), che possono essere riguardati come un corpus organico: *De Paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac uel anima* (cui in qualche modo si lega il *De bono mortis*), il trattatello (morale più che esegetico) *De Iacob et uita beata*, *De Ioseph*, cui va aggiunto l'ulteriore trattatello *De patriarchis*.

Prendendo quale riferimento l'itinerario rituale verso la Pasqua, troviamo successivamente l'*Exameron* (raccolta di sermoni tenuti nella Settimana Santa, tra il 386 e il 390, e modellati sull'anteriore testo omiletico di Basilio),³⁶ cui seguono – dopo il «Sacro

³⁴ «*Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstras; te in tuis teneo sacramentis*»: *Ibidem*.

³⁵ AMBROSIUS, *De mysteriis*, I, 1, ed. B. BOTTE, Éd du Cerf, Paris 1994² (2a rist.) [SCH 25 bis] 156.

³⁶ AMBROSIUS, *Exameron*, V, 24, 90-91, ed. C. (K.) SCHENKL, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Pragae-Lipsiae 1896 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL] 32) 1-261. Cf. BASILIUS Caesariensis, *Homiliae in Hexameron*, ed. S. GIET, Éd. du Cerf, Paris 1959 (SCH 26). L'idea ☩ già presente in ambito ebraico ☩ della Pasqua quale nuova Creazione e la concezione cristiana del giorno della Resurrezione quale Ottavo Giorno, simbolo del giorno eterno senza tramonto, portavano naturalmente a configurare i primi sei giorni della Settimana che precede la solennità pasquale come riproposizione dei sei giorni primordiali. Tra i testi connessi alla catechesi prepasquale non si è fatta menzione dell'*Explanatio Symboli*, stanti le perplessità in merito alla sua attribuzione (Cf. l'*Introduction* di B. BOTTE, Éd du Cerf, Paris 1994² (2a rist.) [SCH 25 bis] 21-24), riprese anche da Hervé Savon e da me ampiamente

Triduo»³⁷ – le già ricordate catechesi mistagogiche fissate nel *De Mysteriis*.³⁸

Alla disciplina penitenziale si collega il *De Paenitentia*, mentre della comune vita culturale porta il riflesso l'*Expositio euangelii secundum Lucam*.³⁹

Tale centralità dei *mysteriorum sacramenta coelestium* ben spie-

condivise (Cf. C. ALZATI, *Riflessioni conclusive*, in *La mémoire italienne d'Ambroise: usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, cur. P. BOUCHERON - S. GIOANNI, École Française de Rome, Roma 2015, 570-571.

³⁷ Per il concetto di Triduo in Ambrogio, fedelmente continuato dalla Chiesa milanese, Cf. AMBROSIUS, *Epistula e. c. XIII* [Maur.: XXIII]: *Dominis fratribus dilectissimis episcopis per Aemiliam constitutis*, 13, CSEL, 82/3, 227-228: "Cum igitur Triduum illud Sacrum in ebdomadam proxime concurrat ultimam, intra quod Triduum et passus est et quievit et resurrexit, de quo Triduo ait: "Solvite hoc templum et in triduo resuscitabo illud", quid nobis potest molestiam dubitationis afferre?"

³⁸ Sulla non paternità santambrosiana del *De Sacramentis* cf, redatti sotto la guida di Hervé SAVON, sia il *Thesaurus sancti Ambrosii* (Brepols, Turnhout 1994 [Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum, Seres A: Formae, 8], p. XV), sia il *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* (cur. P. TOMBEUR, Brepols, Turnhout 2005), che collocano l'opera citata tra i *dubia* ambrosiani. In merito si veda ultimamente H. SAVON, *Doit-on attribuer à Ambroise le De Sacramentis?*, in *Ambrogio e la liturgia*, cur. R. PASSARELLA, Biblioteca Ambrosiana - Bulzoni, Milano-Roma 2012 (Studia Ambrosiana 6), 23-45. Del resto, già i riformatori del XVI secolo e, nel secolo XVII, il card. Giovanni Bona, come successivamente i Benedettini della Congregazione francese di San Mauro nella loro tormentata edizione, avevano avanzato dubbi in merito alla tradizionale attribuzione al presule milanese: Cf. B. BOTTE, Éd. du Cerf, Paris 1994² (2^a rist.) (SCh 25 bis) 8-12. Nel XX secolo, tale paternità, difesa dagli editori Otto FALLER (CSEL) e Bernard BOTTE (SCh), nonché da Christine MOHRMANN (*Observations sur le «De sacramentis» et le «De Mysteriis» de saint Ambroise*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2-7 dicembre 1974*, I, cur. G. LAZZATI, Vita e Pensiero, Milano 1976 [Studia Patristica Mediolanensia 7], 103-123), è stata decisamente negata, oltre che dal grande Anton BAUMSTARK (*Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*, Pustet, Roma 1904), da Klaus GAMBER (*Die Autorschaft von De Sacramentis: zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea*, Pustet, Regensburg 1967), che – seppure con esiti diversi – hanno legato il trattatello a Chiese non appartenenti alla provincia milanese, ma aperte agli influssi ambrosiani.

³⁹ Testimoni (talvolta indiretti) di predicazioni svolte in contesti non ben definiti sono *De fuga saeculi* (su modello filoniano), *De Tobia*, *De Helia et ieiunio*, *De Nabuthae* (con debiti nei confronti di Basilio), nonché le *Explanationes Psalmorum XII* e l'*Expositio Psalmi CXVIII*. Chiaramente finalizzati al culto si presentano gli *Inni* (AMBROISE de Milan, *Hymnes*, cur. J. FONTAINE, Éd. du Cerf, Paris 1992), ed echi di contesti culturali sono reperibili anche in altre opere (Cf. ad esempio, «[*Spiritus*] qui cum Patre et Filio a sacerdotibus ... in oblationibus invocatur», in AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto*, III, XVIII, 16, 112, ed. O. FALLER, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1964 [CSEL 79], 197).

ga perché sia stato possibile individuare proprio nella prospettiva mistagogica il principio unificante dell'intera esegesi di Ambrogio, come ha evidenziato anche Christoph Jacob.⁴⁰ Ed è in tale prospettiva misterica che pure il complesso rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, difficilmente risolvibile attraverso strumenti puramente filologici, trova in Ambrogio organica ricomposizione.

Come le opere sopra citate chiaramente evidenziano, la predicazione dell'antico presule milanese, nel suo radicamento misterico, ha ampiamente focalizzato la propria attenzione sugli scritti veterotestamentari: essi infatti da Ambrogio sono visti comunicare, analogamente agli scritti neotestamentari, l'unico Cristo.

Commentando il *Salmo 1* così il presule milanese si esprime:

«Bevi, dunque, il primo per bere pure il secondo: è *giunto infatti il tempo d'avviare la considerazione dei misteri*. Bevi dapprima l'Antico Testamento, per bere pure il Nuovo Testamento. Se non avrai bevuto il primo, non potrai bere il secondo. Bevi il primo per mitigare la sete, bevi il secondo per attingere la completa sazietà ... Bevi dunque tutt'e due le coppe, dell'Antico e del Nuovo Testamento, giacché in entrambe bevi Cristo. Bevi Cristo, poiché egli è la vite [cfr. *Io 15, 1, 5*]; bevi Cristo, poiché egli è la pietra che ha fatto scaturire l'acqua [cfr. *Ex 17, 4-6; I Cor 10, 4*]; bevi Cristo, poiché egli è la sorgente della vita [cfr. *Ps 35, 10*]; bevi Cristo poiché egli è il fiume la cui corrente rallegra la città di Dio [cfr. *Ps 45, 5*]; bevi Cristo poiché egli è la pace [cfr. *Eph 2, 14*]; bevi Cristo, dal cui seno sgorgano fiumi d'acqua viva [cfr. *Io 7, 38*]; bevi Cristo, per bere il sangue da cui sei stato redento [cfr. *Mt 26, 27-28; Ap 5, 9*].»⁴¹

⁴⁰ Su tale aspetto della esegesi del vescovo milanese: Ch. JACOB, "Arkandisziplin", *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Hain, Frankfurt a. M. 1990 (Theophaneia 32); Id., *Zum hermeneutischen Horizon der Typologie. Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese*, in *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekenntnis und Sinaibund*, cur. C. RICHTER - B. KRANEMANN, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995 (Quaestiones disputatae 159), pp. 103-111; Cf. anche B. STUDER, *Ambrogio di Milano teologo mistagogico*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8-11 maggio 1996, in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino. 396-1996*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997 (Studia ephemeridis «Augustinianum» 58), 569-586.

⁴¹ «*Bibe ergo primum, ut bibas et secundum - hoc enim tempus est ut inseramus mystica - ; bibe primum Vetus Testamentum, ut bibas et Nouum Testamentum. Nisi primum biberis, secundum bibere non poteris. Bibe primum ut sitim mitiges, bibe secundum ut bibendi satietatem haurias ... Utrumque ergo poculum bibe Veteris et Noui Testamenti, quia in utroque Christum bibis. Bibe Christum, quia uitis est [Cf. *Io 15, 1, 5*], bibe Christum, quia petra est quae uomuit aquam [Cf. *Ex 17, 4-6*], bibe Christum, quia fons uitae est [Cf. *Ps 35, 10*], bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat ciuitatem Dei [Cf. *Ps 45, 5*], bibe Christum, quia pax est [Cf. *Eph**

Significativamente queste affermazioni, che configurano Vecchio e Nuovo Testamento come le due coppe da cui attingere l'unico e medesimo Cristo, sono enunciate da Ambrogio in prospettiva misterica (*hoc enim tempus est ut inseramus mystica*), configurandosi dunque come organicamente connesse alla celebrazione dei Divini Misteri.

5. OLTRE AMBROGIO: LA TRADIZIONE AMBROSIANA

L'indiscussa autorità assunta dal magistero di Ambrogio agli occhi della sua Chiesa ha indubbiamente contribuito ad assicurare – all'interno del contesto milanese – una certa continuità nel tempo anche agli aspetti di esegesi ora ricordati. Ne troviamo conferma in una composizione d'età ancora tardo antica: il *Praeconium* pasquale tuttora in uso a Milano.⁴² In tale testo, infatti, la celebrazione misterica viene delineata come il luogo in cui il contenuto salvifico proprio dell'Antico Testamento viene riproponendosi (*quae diversis sunt praefigurata vel gesta temporibus, huius noctis curriculo devoluta supplentur*),⁴³ nella consapevolezza peraltro del compimento della salvezza realizzatosi nella nuova ed eterna Alleanza del Cristo (*quae patribus in figura contingebant, nobis in veritate proveniunt*),⁴⁴ Alleanza quest'ultima costantemente riproposta nella Chiesa e continuamente donata ai credenti nei Divini Misteri (*ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium*).⁴⁵

Una traccia lessicale significativa della centralità che ancora nella seconda metà del secolo XI il momento cultuale assumeva nella vita

2, 14], *bibe Christum, quia flumina de uentre eius fluent aquae uiuae* [Cf. *Io* 7, 38], *bibe Christum, ut bibas sanguinem quo redemptus es* [Cf. *Ap* 5, 9]: AMBROSIUS, *Explanatio Psalmi I*, 33, 1. 4-5, ed. M. PETSCHENIG, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1919 (CSEL 64), 28-29.

⁴² Il testo (*Praeconium Paschale Ambrosianum*, Bertarelli, Mediolani 1934) è stato stabilito da G. SUÑOL: *Versione critica del Praeconium Paschale ambrosiano*, in «Ambrosius» 10 (1934) 77-95. Sui problemi relativi alla datazione di tale composizione e sulle vaghe ipotesi di attribuzione: P. BORELLA, *Il Rito Ambrosiano*, Morcelliana, Brescia 1964 (Biblioteca di Scienze Religiose 3), pp. 404-407.

⁴³ *Praeconium Paschale*, in *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae [= Manuale Ambrosianum]*, II, ed. M. MAGISTRETTI, Hoepli, Mediolani 1904, 201. Va ricordato che nelle precedenti Domeniche di Quaresima erano state solennemente proclamate, su una specifica melodia, le seguenti pericopi di *Esodo*: 20, 1-24 (il Decalogo); 34, 1-10 (le nuove Tavole della Legge); 34, 23 - 35, 1 (la trasfigurazione di Mosè); 14, 15-31 (il Passaggio del Mar Rosso).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 202.

ecclesiale milanese è rintracciabile nell'espressione *Ambrosianum mysterium*, con cui la *scientia Ambrosiana* allora definiva la propria tradizione rituale.⁴⁶ Si tratta di terminologia, che segna lo scritto del cosiddetto L(andolfo)⁴⁷ e, in particolare, il *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, testo agiografico in esso inserito e nel quale

⁴⁶ In merito al patrimonio di saperi, che sul finire dell'XI secolo o all'inizio del successivo vediamo designato col termine di *scientia Ambrosiana*, e quanto al luogo della sua trasmissione, ossia le scuole annesse alla *ecclesia beatae Mariae, quae huius archiepiscopatus ... caput extitit et Deo annuente semper existet*: L(ANDULFUS), *Historia Mediolanensis* [= L(ANDULFUS)], II, 35, edd. L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Hahn, Hannoverae 1848 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, 8), 70 ss., Cf. - con carenze critiche, ma migliore base testuale - ed. A. CUTOLO, Zanichelli, Bologna 1942 (Rerum Italicarum Scriptorum, nova editio [= RRISSne], 4/2), 75 ss. Sull'orientamento che caratterizzò tali scuole nel secolo XI: A. VISCARDI, *La cultura milanese nei secoli VII-XII*, in *Storia di Milano*, III, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1954, 721 ss.; T. SCHMIDT, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Hiersemann, Stuttgart 1977 (Päpste und Papsttum 11), 8-10.

⁴⁷ Per la problematicità del nome Landulfus: J. W. BUSCH, "Landulfi senioris *Historia Mediolanensis*" - *Überlieferung, Datierung und Intention*, in «Deutsches Archiv» 45 (1989) 11-12. Quanto alla datazione dello scritto in questione, mentre lo stesso Busch, distinguendo gli ultimi (e per lui successivi) quattro capitoli, propende per un anno di composizione non lontano dal 1075, personalmente ritengo oltremodo plausibile collocare poco dopo il 1100 la redazione complessiva di un variegato materiale, in gran parte anteriore e di varia provenienza: C. ALZATI, *Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente* [in *Verso Gerusalemme. II Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999)*. Bari, 11-13 gennaio 1999], in «Civiltà Ambrosiana» 17 (2000) 32-35, 40-41, 44-45. A conclusioni cronologiche non dissimili sembra giungere, seppure per altra via, P. CARMASSI, *Basiliche episcopali e ordinamento liturgico a Milano nei secoli XI-XIII tra continuità e trasformazioni*, in «Civiltà Ambrosiana» 17 (2000) 268-291. Per un quadro delle proposte di datazione formulate nell'ambito della tradizione storiografica, si potrà vedere anche C. ALZATI, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, in *La Riforma Gregoriana e l'Europa. Atti del Congresso Internazionale promosso in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985)*. Salerno, 20-25 maggio 1985, II, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1991 (Studi Gregoriani 14), nota 4; Id., *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, nota 20: ora in Id., *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, NED-Nuove Edizioni Duomo, Milano 1993 (Archivio Ambrosiano 65), 187-188, 212-214. La datazione di Jörg Busch è stata pacificamente assunta dalla storiografia tedesca: Cf. Ch. DARTMANN, *Wunder als Argumente: die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi*, Lang, Frankfurt am Main 2000 (Gesellschaft, Kultur und Schrift 10), si veda in particolare nota 168, pp. 120-121; O. ZUMHAGEN, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung: Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Bohlau, Köln 2002 (Städteforschung 58), 29.

è riproposta con i caratteri del meraviglioso la salvaguardia dello stesso *Ambrosianum mysterium* di fronte ai tentativi di romanizzazione del re dei Franchi, Carlo, dopo la sua conquista del regno longobardo.⁴⁸ Un segnale eloquente del mutare di sensibilità, che pure a Milano si determinò a causa della nuova cultura ecclesiastica medioevale d'impronta universitaria, è costituito proprio dal venir meno – nelle titolature del cosiddetto Landolfo – dell'originario termine *mysterium* e dalla sua sostituzione con l'assai meno pregnante *officium*.⁴⁹

È forse questo un segno che gli aspetti del patrimonio ambrosia-

⁴⁸ *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, ed. G. COLOMBO, in *Libellus de situ civitatis Mediolani, de adventu Barnabae Apostoli et de vitis priorum pontificum Mediolanensium*, Zanichelli, Bologna 1942 (RRISSea 1/2), pp. 90-95. Un parallelo «giudizio di Dio» relativo al canto ambrosiano è delineato nella composizione metrica edita da A. AMELLI, *Paolo Diacono, Carlo Magno e Paolino d'Aquileia in un epigramma inedito intorno al canto gregoriano ed ambrosiano*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi» 9 (1913) 153 ss. Sul *Sermo* e la misteriosa figura del «*transmontanus episcopus*» Eugenio, «*amator et quasi pater ambrosiani misterii nec non et protector*»: E. CATTANEO, *Sant'Eugenio Vescovo e il rito ambrosiano*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, I, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1970 (Archivio Ambrosiano 18), 30-43; C. MILANI, *Osservazioni linguistiche sul "sermo beati Thome episcopi Mediolani"*, in «Aevum» 45 (1971) 87-129; C. ALZATI, *Eugenio, Vescovo, Santo*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, II, NED-Nuove Edizioni Duomo, Milano 1988, 1149-1151; P. TOMEA, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi. I*, in *Atti dell'11° Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Milano e il suo territorio in età comunale. Milano 26-30 ottobre 1987*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1989, I, 648-651. – Significativamente *mysterium* è lo stesso termine con cui nella prima parte del XII secolo Pelayo de Oviedo venne designando nel suo *Liber Chronicorum* il patrimonio culturale delle Chiese, allorché la forma rituale ispano-visigotica venne cancellata – dalla Spagna cristiana e riconquistata – ad opera dei monarchi di Castiglia e Leon, col deciso supporto di Gregorio VII: ed. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Crónica del Obispo Don Pelayo*, Imprenta de los Sucesores de Hernando, Madrid 1924 (Textos latinos de la Edad Media española 3). Nel *Chronicon Sancti Maxentii Pictaviensis* è il termine *lex* ad assumere analogo valore semantico: «(*Hildepheusus*) *legem Romanam voluit inducere in Hispaniam et Toletanam mutare*» (ed. J. VERDON, *Les Belles Lettres*, Paris 1979 [Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge 33], sub anno MLXVIII, p. 140). Quanto al tema dell'ordalia quale criterio risolutivo anche per le dispute d'ambito rituale, esso nella prima metà del XIII secolo è riproposto pure nella *Historia de rebus Hispanie, sive Historia Gothica* (VI, 25) del primate toletano RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Brepols, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 72), 207-209.

⁴⁹ Il fenomeno è riscontrabile nel ms. *H 89 inf.* della Biblioteca Ambrosiana, risalente al XIV secolo, mentre la terminologia originaria è stata salvaguardata nel testimone, grosso modo coevo, ora a New Haven, Yale University Library, ms. *Beinecke 642*.

no, di cui ci siamo fin qui occupati, siano da considerarsi un'esperienza ormai definitivamente chiusa nel passato? Parrebbe di no.

Il 20 marzo 2008, Giovedì in *Hebdomada Authentica*, al termine della Messa Crismale, l'arcivescovo di Milano card. Dionigi Tettamanzi, di fronte al clero e al popolo raccolti nel Duomo, ha promulgato il *Lezionario Ambrosiano* riformato a norma dei decreti del concilio Vaticano II.⁵⁰ Inserendosi consapevolmente nella continuità della tradizione ambrosiana, tale Lezionario, oltre a riproporre ampiamente quanto consolidatosi nel tempo (in alcuni casi si tratta di un patrimonio risalente a un'età anteriore allo stesso Ambrogio), nelle integrazioni comportate dall'opera di riforma ha teso a conservare fedeltà alla segnalata prospettiva, d'orientamento misterico, che lungo i secoli ha caratterizzato nella Chiesa milanese l'articolazione delle pericopi scritturistiche.

Al riguardo va osservato come a Milano, da sempre, nelle letture connesse alla celebrazione eucaristica (oltre all'Epistola e al Vangelo) sia stata prevista la presenza della *Lectio* veterotestamentaria.⁵¹ La reintroduzione di tale elemento – dopo il concilio Vaticano II – nell'ordinamento rituale romano, da cui era sparito già nella tarda antichità, ha aperto ampi dibattiti (in particolare in area tedesca, ma non solo) sul rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nel contesto del culto cristiano. In effetti se si affronta tale rapporto in chiave esclusivamente filologico-testuale,⁵² oltre ad avvertire incombente la minaccia dello sgretolamento dei testi sotto l'azione dell'analisi storico-critica,⁵³ si rischia di oscillare tra il misconoscimento del va-

⁵⁰ Tutta la documentazione al riguardo nel volume *Promulgazione del Lezionario Ambrosiano*, Supplemento a «Rivista Diocesana Milanese», 99 (3/2008). Segnatamente sul Lezionario, dopo l'efficace sintesi di C. MAGNOLI, *Piccola guida al nuovo Lezionario ambrosiano*, Ancora, Milano 2008, si potrà vedere il volume miscelaneo *Il Lezionario secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano*, in «Ambrosius» 85 (1/2009), nonché i saggi di C. MAGNOLI e N. VALLI in *La tradizione liturgica della Chiesa ambrosiana* [= «Rivista Liturgica» 95 (4/2009)], 487-507, 508-530; per una sistematica presentazione: C. ALZATI, *Il Lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato "ordo lectionum"*, Libreria Editrice Vaticana - Centro Ambrosiano, Città del Vaticano - Milano 2009 (Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica 50).

⁵¹ «*Pulchre mihi hodie legitur legis exordium*»: AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VIII, 73, ed. M. ADRIAEN, Brepols, Turnholti 1957 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL] 14), 325.

⁵² Per i criteri adottati nel Lezionario Romano, indicative le osservazioni di G. GAFUS, *Auswahl mit Schlagseite. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Lesordnung*, in «Bibel und Liturgie» 68 (1995) 136-148.

⁵³ Per i problemi al riguardo, segnatamente con riferimento agli scritti evangelici, Cf. C. M. MARTINI, *La svolta della modernità nell'approccio del mondo cristiano oc-*

lore proprio (*Eigenwert*) dell'Antico Testamento⁵⁴ e lo stemperarsi del canone interpretativo cristiano.⁵⁵ Come si è visto in Ambrogio, è nella prospettiva misterica che Antico e Nuovo Testamento – pur conservando la propria rispettiva specificità – trovano convergente sintonia, giacché è nei Divini Misteri che per ciascun credente – *μυστικῶς* – si rende attuale l'unitario disegno di salvezza in entrambi i Testamenti annunciato.⁵⁶

Alla sequela dei Padri e segnatamente di Ambrogio, ancor oggi, dunque, la Chiesa milanese attraverso il proprio rinnovato patrimonio culturale conduce il popolo cristiano ad accostare l'Antico e il Nuovo Testamento anzitutto nella loro riproposizione misterica. Sotto tale aspetto si può ben dire ch'essa continui il magistero del proprio antico pastore, affinché ogni uomo ne possa rivivere l'esperienza e con lui giunga ad affermare: "*Christe ... in tuis te inuenio sacramentis*".⁵⁷

C. A.

Via Ponte Furio, 16
I – 26013 Crema (CR)
cesarealzati@gmail.com

cidendale alla figura di Cristo, in Heri et hodie: figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14-17 novembre 2000, cur. G. FIORAVANTI, Plus, Pisa 2001, 109-117.

⁵⁴ Per un quadro delle problematiche al riguardo poste dal Lezionario Romano postconciliare: B. KRANEMANN, *Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle*, in *Christologie der Liturgie* (cit. nota 40), 22-30.

⁵⁵ Per un esempio delle posizioni assunte nell'ambito degli esegeti veterotestamentaristi, potrà vedersi E. ZENGER, *Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie*, in «Bibel und Liturgie» 68 (1995) 124-136; ID., *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*, in *Christologie der Liturgie* (cit. nota 40), 31-36. Degne di nota anche le questioni poste da un'ipotesi di lettura continua della Torah all'interno del culto domenicale cristiano: G. BRAULIK, *Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen*, in *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer S. J. zum 70. Geburtstag*, cur. R. MESSNER - E. NAGEL - R. PACIK, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1955 (Innsbrucker theologische Studien 42), 50-75. Ma si vedano altresì molti dei saggi proposti in *Streit am Tisch des Wortes? Zum Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, cur. A. FRANZ, Eos, Erzabtei St. Ottilien 1997.

⁵⁶ Cf. C. ALZATI, *Ordinamento liturgico delle letture: continuità ecclesiale e dimensione misterica. La testimonianza ambrosiana*, in «Ambrosius» 74 (1/1998) 8-21.

⁵⁷ AMBROSIUS, *Apologia David*, 58, nella variante testuale del ms. B (Boulogne sur Mer, Bibliothèque Municipale, ms. 32) (s. VI), ed. C. SCHENKL, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Pragae-Lipsiae 1897 (CSEL 32), p. 340; Cf. ed. HADOT, SCh 239 (cit. nota 33), 156 [in Apparato].