

di Ambrogio quando ne riporta passi nelle opere dogmatico-polemiche e ricorrere a formule impersonali quando si tratti di opere esegetiche, sembra troppo facile nel sentire sotto tali forme il nome di Ambrogio anche quando non vi sono prove per farlo. E' vero che egli accoglie (pag. 7) ed applica un principio desunto dall'Altaner (*Augustins Methode der Quellenbenützung. Sein Studium der Väterliteratur*, in «*Sacris Erudiri*» 4 (1952), pp. 1 - 17), ma in una ricerca che per il suo carattere analitico dovrebbe servire a controllare più puntualmente le affermazioni dell'Altaner, bisognava caso per caso vedere se il principio reggesse. Per mio conto non ne sono proprio sicuro e, per fare un esempio, non mi persuade l'applicazione che il Rollero ne fa a pag. 44 in modo un poco troppo spiccatico. Per lui il fatto che sia Ambrogio che Agostino fanno riferimento al testo greco vuol dire senz'altro che Agostino ha come fonte Ambrogio anche se i passi citati sono: per Ambrogio: «*εὐνοῶν* autem Graecus dixit, hoc est benivolens; per Agostino: *namque alii quod graece positum est εὐνοῶν, interpretati sunt concors, alii consentiens*». La ripetizione dell'*alii* e le diverse traduzioni sembrano senza importanza in forza del principio posto, e questo non mi pare criticamente sostenibile.

Altre volte il riferimento di testi paralleli è fatto per la presenza di uguali vocaboli ma usati in contesti di senso assolutamente diverso, come per esempio a pag. 45. Insomma nel confronto dei testi il Rollero si è lasciato un poco prendere la mano, come si dice, dalla supposta dipendenza senza conservare sempre sufficiente senso critico. Talora si ha l'impressione che la cercata dipendenza debba essere ad ogni costo trovata: tipica la nota 20 di pag. 72 ove certo è più evidente il distaccarsi di Agostino da Ambrogio che non il suo dipendere.

Queste osservazioni non sono fatte per togliere qualsiasi valore alla ricerca che, posti alcuni limiti sulla sicurezza metodologica, appare invece ricca di elementi positivi e stimolanti.

Per concludere dirò che se, come l'A. giustamente scrive iniziando il suo lavoro, la critica è ancora lontana dal tracciare il quadro complessivo dell'influsso di Ambrogio su Agostino, essa ha fatto con questa ricerca qualche passo avanti sia per quanto attiene alla conoscenza della dipendenza di Agostino da Ambrogio, sia e più per quanto attiene al riconoscere la sua progrediente indipendenza e originalità.

GIUSEPPE LAZZATI

Q.S.F. TERTULLIANI, *De testimonio animae*. Introduzione, testo, commento di CARLO TIBILETTI. Univ. di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XI, fasc. 2, Torino, 1959.

Credo di non esagerare se affermo che, con i risultati della indagine dedicata dal Tibiletti al *De testimonio animae*, la critica tertulliana acquista, per così dire, un pezzo di valore che la arricchisce non solo in ordine all'opuscolo studiato ma in genere per quanto attiene alla conoscenza dell'interessante e difficile scrittore cristiano. Lo studioso, che onora la scuola torinese dalla quale esce e mostra doti naturali ed acquisite che bene pronosticano di lui, ha dedicato al più piccolo degli opuscoli tertulliani una fatica che è bene giustificata dall'interesse che l'opuscolo stesso presenta e non in un solo campo; esso è infatti singolare testimonianza della personalità di Tertulliano, ha un suo posto nella apologetica cristiana, e uno, vorrei dire, nella storia del pensiero volto a dimostrare l'esistenza di Dio.

Mi pare di poter dire che l'indagine del Tibiletti, particolarmente acuta e ricca di risultati dal punto di vista filologico, appare meno persuasiva dal punto di vista filosofico o di un apprezzamento critico sul piano del pensiero dell'opuscolo stesso.

Il primo risultato del Tibiletti è la nuova edizione del testo che, sia dal punto di vista della tradizione manoscritta ridotta al solo codice Agobardino, sia da quello delle edizioni e delle molte congetture ad esse connesse, offre non poche questioni. L'Ed. ha anzitutto compiuto una nuova recensione del manoscritto letto ai raggi di luce ultravioletta raggiungendo una precisione di lettura fin qui non posseduta. Tale lettura gli permette di dichiarare il ms. di grandissimo valore e di fondare su di esso la propria edizione, scoprendo nella tradizione rappresentata dalle edizioni del Mesnartius (1545), del Gelenius (1550) e del Rigaltius (1634) lezioni inficiate da lettura errata o frutto di alterazioni o congetture del tutto arbitrarie. Il valore dell'esame del ms. è tale che l'Ed. ha creduto, mi pare a ragione, di dovere indicare con distinte sigle il codice Agobardino (A) e la sua lettura alla luce ultravioletta (A^o). Così il testo offerto è, come si diceva, il testo di A nella massima misura compatibile con la possibilità di lettura; ove l'Ed. se ne allontana

« costretto da evidenti necessità o da gravi dubbi » egli « giustifica le lezioni o le congetture con riferimenti agli usi stilistici e lessicali di Tertulliano o degli scrittori contemporanei » (pag. 69). Con ciò non è detto, come il Tibiletti stesso scrive (pag. 69), che tutti i problemi siano risolti: data la condizione del ms. molti sono destinati a restare aperti. Pensiamo però che il testo offerto con la ricchezza del suo apparato critico (pp. 75 - 86) e della appendice critica (pp. 87 - 97) sia, anche in confronto con le più recenti edizioni, quanto di meglio la critica ci poteva offrire.

L'attenzione prestata al testo per inquadrarlo nel clima del pensiero e della espressività del suo così singolare autore, ha dato il suo frutto prezioso nel commento che accompagna la nuova edizione del testo (pp. 101-148). Il commento è seguito da una serie di *Appendici* nelle quali il Tibiletti discute particolari problemi che avrebbero di troppo appesantito il commento e che pure offrono argomento preziosi alla comprensione del difficile opuscolo. Solo l'ultima di tali appendici supera il confine del *De testimonio animae* per portare contributo, alla luce dei risultati conseguiti, alla soluzione del sempre aperto problema della priorità di Minucio o di Tertulliano e nel senso di assegnarla al secondo arricchendo la lista degli argomenti a suo favore. In tutta questa parte, *Commento* e *Appendici*, si fa notare non solo un felice possesso degli strumenti filologici, ma ricchezza e precisione di informazione nel campo degli studi tertulliani. La lettura risulta guida efficacissima alla comprensione di Tertulliano e anche là dove si possa non condividere la valutazione scelta dal Tibiletti o la soluzione di un problema da lui offerta, non si può non riconoscere agli elementi ed argomenti da lui raccolti ed esposti una preziosa forza di illuminazione e di stimolo. Così, come dicevo, dal punto di vista filologico la fatica del Tibiletti risulta preziosa ad una comprensione più approfondita del discusso opuscolo di Tertulliano. E mi pare di poter dare atto che questo prezioso risultato il Tibiletti mette a frutto nella Introduzione volta per la maggior parte (pp. 11-62) a mettere in luce la dottrina del *De testimonio animae*.

Ma a proposito di questa parte mi pare si debbano distinguere nella esposizione del Tibiletti due aspetti: uno è quello che dirò descrittivo, l'altro è quello critico. Il primo appare pienamente riuscito nella dimostrazione, condotta con analisi precisa e puntuali raffronti di testi sia di Tertulliano sia delle sue fonti, della novità dell'argomento addotto dall'apologeta africano per dimostrare l'esistenza di Dio in confronto di quelli addotti dagli altri apologeti e in polemica

con essi; della non riducibilità dell'argomento stesso a quello cosmologico; della dipendenza di Tertulliano da fonti platoniche e stoiche. Tutto questo appare in luce veramente chiara sia per l'abbondanza di documentazione sia per la lucida esposizione. Quello che invece non persuade, almeno me, e penso non persuaderà chi aveva espresso nei confronti dell'opuscolo, dal punto di vista della valutazione critica in sede filosofica, parere negativo, è il giudizio critico positivo che il Tibiletti è portato a darne in sede di valutazione di pensiero. Ho l'impressione che qui l'amore al soggetto trattato gli abbia fatto velo portandolo a confondere valori che vanno tenuti distinti e distintamente valutati. Il tema mi riporta a valutazioni che ho anche di recente espresso a proposito dello studio dello Spanneut sullo stoicismo dei Padri, quelle per le quali il Tibiletti mi pone tra coloro che « sembrano lasciare un po' troppo nell'ombra la parte che la filosofia pagana, soprattutto quella stoica, ha nel pensiero degli Apologeti ». Ora a me sembra di dover ripetere qui che bisogna assolutamente distinguere quello che negli autori cristiani si ha da riconoscere come linguaggio attinto ai pagani, in particolare agli stoici, e il significato nuovo che esso assume per i cristiani stessi, significato che non permette di dichiararli stoici se non in senso che va ben limitato e precisato. Quanto all'argomento specifico che qui interessa, credo si debba essere grati al Tibiletti per avere anche più chiaramente mostrato quanto Tertulliano debba alle sue fonti pagane, ma proprio questo, a mio parere, conferma il giudizio negativo sul valore dell'opuscolo come documento di pensiero. Dico questo nel senso che assumendo il valore della testimonianza dell'anima come prova di innatismo tratta dallo stoicismo (« partecipare della ragione è partecipare di Dio stesso », p. 55 e relativa citazione dello Spanneut). Tertulliano non sembra avere saputo purificare tale posizione dal fondamento metafisico immanentistico cui si collega e trasferirla a quella ben diversa che essa assumerebbe se collegata al fondamento biblico e cioè al concetto metafisico dualista e creazionista in esso implicato. Ma lo si può fare senza toglierle quel valore di novità che Tertulliano le vuol dare, senza cioè finire per riportarla a una prova a posteriori? Io continuo a pensare che, se così mi è permesso di dire, egli se ne è retoricamente e polemicamente invaghito e non ne ha valutato la vera portata filosofica. Nè voglio addentrarmi nella strada aperta dal Tibiletti con un accostamento di Tertulliano al Modernismo (p. 617): ci porterebbe troppo lontano, varcando i limiti di una recensione e non farebbe, per me, che fornire argomenti alla

mia valutazione. Più interessante sarebbe ricercare le ragioni della posizione assunta da Tertulliano e pur senza sviluppare la ricerca mi permetto di avanzare l'ipotesi che esse siano da ritrovare anche in quella posizione antifilosofica da lui sostenuta per presentare il cristianesimo solo come Rivelazione e che ha finito per fargli trovare naturalmente Dio al di fuori della ragione piuttosto che attraverso la ragione. Ma, ripeto, non

intendo sviluppare qui una simile ricerca; concludo dicendo che il mio dissenso in sede di valutazione critica del valore dell'opuscolo tertulliano, accresciuto dallo studio ad esso dedicato dal Tibiletti, non toglie nulla al valore dei risultati veramente lusinghieri, da lui conseguiti sul piano filologico, di comprensione del breve ma difficile testo.

GIUSEPPE LAZZATI

G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*.
Un volume di pagine XVIII-500. Bibl. storica Sansoni, N.S.,
vol. XXXV, Firenze, 1959.

Solido, sostanzioso, originale, questo lavoro dell'Alberigo si pone senz'altro come uno dei migliori tra i recenti contributi alla storiografia conciliare. Si sa che in questo campo di studi solo di recente si è arrivati a considerare i Concili non come fatti puramente esterni che si collocano accanto ad altri nella vita della Chiesa ma come fenomeni aventi un rapporto intrinseco e vitale con le situazioni religiose nelle quali nascono. Questo tipo di analisi fu proprio degli studi dedicati ai concili del sec. XV — nei quali prevalse l'uso del voto per nazioni — e favorì ricerche sull'influsso dei gruppi nazionali sull'andamento dei dibattiti: ma il problema dei rapporti tra nazioni e concilio era trattato ancora come problema di storia politica. Più recentemente ancora il rapporto vescovi-concilio si è approfondito nello studio del rapporto tra le condizioni religiose locali e l'episcopato e del ruolo da questo avuto in Concilio.

Anche in Italia si era avuto qualche studio del genere, dedicato alla partecipazione di gruppi locali di prelati al tridentino: ma si trattava di ricerche parziali e limitate. Il lavoro dell'A. colma ora la lacuna e si inserisce nella storiografia conciliare come modello di simili ricerche. Egli ha rivolto l'attenzione ai vescovi intervenuti al Concilio di Trento in quanto espressione della situazione religiosa italiana e rappresentanti della cristianità italiana al Concilio. Come vissero ed espressero questo rapporto? Questo l'interrogativo che sottende tutta la ricerca e che non va assolutamente sostituito dall'altro: quale fu il loro contributo al concilio. Ogni tentativo di valutazione del contributo globale dei vescovi italiani — quand'anche fosse possibile o utile: si sa che l'opera di un concilio non equivale alla somma dei contributi personali o di gruppo — esula dai propositi dell'autore. Essi infatti vengono visti da un lato « nella prospettiva della loro

società civile ed ecclesiale di provenienza e perciò in tutti gli elementi che possono chiarire da qualsiasi punto di vista la loro fisionomia religiosa », dall'altro in quella del loro comportamento al concilio, specialmente in quei momenti e in quegli aspetti del dibattito conciliare « dai quali poteva risaltare con maggior chiarezza e fedeltà il tipo di contributo dato dagli italiani e le linee fondamentali sulle quali esso si è mosso » (p. 23).

Ragioni di metodo e la fedeltà all'assunto hanno consigliato l'a. a limitare l'indagine ai vescovi provenienti dal clero secolare, sia perchè sono la maggioranza (cinquantasei degli ottantasei intervenuti alle prime otto sessioni) sia perchè esprimono più esattamente le condizioni della cristianità italiana, l'aspetto « comune e ordinario della vita della Chiesa ». Limitato anche il periodo preso in esame: la prima convocazione tridentina fino alla traslazione a Bologna (13 dicembre 1545 - 11 marzo 1547). Qui il motivo è ancora più categorico ed è rappresentato dalla profonda differenziazione tra i partecipanti alle prime sessioni rispetto a quelli delle convocazioni successive. Nei vent'anni all'incirca che vanno dal 1545 al 1563 l'episcopato italiano si rinnovò di una o due generazioni; cambiarono completamente le condizioni politiche e religiose d'Europa; mutò l'atteggiamento della cristianità verso i protestanti come anche verso il Concilio. I vescovi presenti al primo periodo sono ancora quelli formati nell'atmosfera dei primi decenni del Cinquecento: coscienze inquiete, non alieni dal riconoscere i mali che travagliano la cristianità, disposti anche — alcuni — all'autoriforma, ma contrari per lo più ad una riforma generale e in ogni caso diffidenti, se non decisi avversari, del Concilio.

Una volta convocato il Concilio questi vescovi formarono veramente « gruppo » in