

GIUSEPPE LAZZATI STUDIOSO DI AMBROGIO

SOMMARIO: Ambrogio e la poesia cristiana - La poesia ambrosiana - L'esegesi ambrosiana - Motivi eucaristici - Ambrogio e i martiri.

Per solennizzare, nel 1940, il centenario della nascita di Ambrogio, Padre Agostino Gemelli, l'energico fondatore e rettore dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, decise di «invitare alcuni studiosi» a fornire contributi scientifici su sant'Ambrogio, da raccogliere in un volume miscelaneo⁽¹⁾. Dato il carattere del committente quel verbo *invitare* suonava come un vero eufemismo, specie se impiegato nei confronti di giovani studiosi — e dell'Università Cattolica —, ai quali non grande spazio di scelta quell'*invito* lasciava: fu così che il giovane Giuseppe Lazzati⁽²⁾, fresco professore incaricato di Letteratura cristiana antica, dovette occuparsi per la prima volta di Ambrogio, e in particolare della sua produzione innografica.

Ambrogio e la poesia cristiana

Se è vero che alla poesia cristiana Lazzati aveva già dedicato un breve studio⁽³⁾, mai prima di allora egli aveva affrontato specificamente la letteratura cristiana *latina*, se non nella prova didattica per l'esame di libera docenza⁽⁴⁾. Fu quindi la commissione di p. Gemelli ad avviarlo ad un campo di ricerca, che resterà poi vivo fino alla sua estrema produzione scientifica: la poesia cristiana e sant'Ambrogio.

Se la ricerca santambrosiana può essere vista anche come un natu-

(1) *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940 (la frase di p. Gemelli è a p. IX).

(2) Era nato a Milano il 22 giugno 1909. Una sua completa bibliografia patristica si può trovare in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, a cura di R. Cantalamessa e L.F. Pizzolato («Studia Patristica Mediolanensia», 10), Milano 1979, pp. XXVII-XXXIV.

(3) *La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, in *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1936, pp. 117-124.

(4) Tale lezione era stata pubblicata nel 1939: *Il «De natura deorum» fonte del «De testimonio animae» di Tertulliano?*, «Atene e Roma», 7 (1939), pp. 153-166.

rale sbocco della sua *milanesità*, l'indugio sulla poesia sembra strano in uno studioso come lui, che aveva dedicato le sue tuttora pregevoli ricerche giovanili a tematiche filosofiche e del rapporto tra Ellenismo e Cristianesimo; e sembra strano anche tenuto conto della personalità d'un uomo come lui, che diventò ben presto famoso, e tale rimase, in virtù della sua vigorosa attenzione a problematiche di tipo *concettuale*. Ancor più strano se si pensa alla sua partecipazione attiva a riflessioni e a pratica politica, giornalistica e di promotore ed organizzatore di cultura.

Perciò, prima di passare in rassegna critica la sua produzione ambrosiana, merita di porre attenzione a questo fatto. Anche perché il suo studio su sant'Ambrogio sarà sempre collegato alla dimensione poetica di questo Padre, la quale al Lazzati è parsa, a ragione, la componente primaria della sua personalità.

Può risultare illuminante al proposito ricordare che a quell'epoca le maggiori ricerche scientifiche, *concettuali*, di Lazzati (sull'«Aristotele perduto» e su Clemente di Alessandria) si erano mosse sulla scia dei lavori di Ettore Bignone, del quale cinque studi Lazzati aveva già recensito⁽⁵⁾ e aveva salutato la nomina ad Accademico d'Italia con una dettagliata e meditata nota celebrativa⁽⁶⁾. Da quest'ultima apprendiamo l'ammirazione che il Lazzati aveva, non solo per il metodo di lavoro del Bignone, ma anche per la sua *forma mentis*: l'uno e l'altra capaci di evitare sia una ricerca leggera ed indulgente sia una ricerca che della specializzazione faccia arma per la separatezza. La personalità del Bignone entrava naturalmente in consonanza con quella del Lazzati nelle due componenti suaccennate e anche — come abbiamo detto — nell'oggetto stesso della ricerca.

È singolare che lo stesso problema che qui ci poniamo nei confronti delle predilezioni di studio di Giuseppe Lazzati, egli si sia posto nei confronti delle predilezioni del Bignone: «Potrebbe apparire strano che un uomo il cui nome si lega così, indissolubilmente, alla ricostruzione e valutazione del pensiero antico allineandosi fra gli storici della filosofia, possa d'altra parte ritrovarsi nel numero di coloro che più e meglio hanno inteso il fascino della poesia»⁽⁷⁾. La spiegazione di quella «stranezza» Lazzati crede di trovare in due fatti: una natura particolarmente dotata ad intendere pensiero e poesia; un metodo «che ha permesso, attraverso il sicuro possesso ed uso dello strumento filologico, di giungere ad una comprensione interiore della lingua, forma sensibile della poesia, primo requisito alla possibilità di gustarla e farla gustare, e, grazie alla profonda e viva conoscenza del pensiero antico, di immedesi-

(5) In «Aevum», 9 (1935), pp. 565-569; «Rivista di filosofia neo-scolastica», 28 (1936), pp. 406-410; «Aevum», 11 (1937), pp. 650 s.; 12 (1938), pp. 651 s. Un sesto si accingeva a recensire: cfr. «Aevum», 14 (1940), pp. 533 s.

(6) Ettore Bignone, in *Nuovi Accademici d'Italia: Ettore Bignone, Carlo Conti Rossini*, «Aevum», 13 (1939), pp. 481-487.

(7) *Ibid.*, p. 485.

marsi in quel substrato del mondo antico stesso da cui si sprigiona la vita e quindi la poesia che ne è la più alta manifestazione»⁽⁸⁾.

Sono applicabili a Lazzati queste cause? La prima è così *soggettiva* da risultare per molti aspetti indimostrabile; ma chi ha conosciuto Lazzati non solo nei suoi aspetti più diffusamente noti, ma anche come docente e come uomo di cultura, può facilmente confermare questa sua duplice sensibilità. La seconda causa è più dimostrabile ed è essa stessa rinvenibile in profondità nella ricerca di Lazzati, purché si intenda il senso etimologico umanistico che egli dava al termine filologia: cioè di amore per la parola. Sappiamo che egli non ebbe tempo di applicarsi con la dedizione dovuta alla completezza del metodo filologico. Ma, oltre che col tempo, egli doveva fare i conti con la sua personale disposizione, la quale era piuttosto quella del «letterato», che ha sì l'obbligo di avvalersi dei solidi risultati di una filologia intesa quale lavoro critico di ricostituzione della genuina parola d'un autore, ma non necessariamente quello di applicarsi direttamente a quella ricostituzione, alla quale fa uopo del resto l'aver avuto alle spalle una «scuola» e un tirocinio specializzati, che egli non poté avere anche per l'immatura scomparsa del suo Maestro, Paolo Ubaldi. Ma, nella ben radicata persuasione sia della funzione «strumentale» — e non «finale» — della filologia, in vista della ricerca letteraria, sia della sua imprescindibilità, ha sempre in lui avuto un posto di grande rilievo la cura per la parola, d'altri e sua: una cura custodita con un rigore, del quale egli avvertiva le radici religiose stesse nell'essenza del Logos, pensiero e bellezza.

Ma a me pare di trovar valido a spiegare questa sua predilezione anche un altro motivo: l'opportunità, che gli offriva la poesia cristiana (quale fatto espressivo apparentemente *meno teologizzato*), di impostare fecondi discorsi sul metodo della letteratura cristiana antica (distinto da quello teologico della Patristica) e di stabilire, mediante il fatto letterario, per così dire, *più puro*, il rapporto che al suo interno si muove tra senso e spirito, tra natura e grazia, distinte come diverse componenti, ma convergenti nell'esito artistico.

Di fatto, questi approdi sembrano essere — come vedremo meglio fra poco — i risultati metodologicamente più rilevanti della sua ricerca sull'innografia ambrosiana, anche in vista del futuro orientamento della sua ricerca letteraria.

La poesia ambrosiana

Penso che si possa sostenere con plausibilità che fu proprio la ricerca sull'innografia ambrosiana del 1940 (*Gli Inni di S. Ambrogio*)⁽⁹⁾, commissionatagli da p. Gemelli per un'occasione particolare, a fargli verificare la bontà del metodo del Bignone, perché quel lavoro non

(8) *Ibid.*, p. 486.

(9) In *Sant'Ambrogio nel XVI...*, pp. 307-320.

valse a distoglierlo dalle sue predilezioni di tipo concettuale, bensì a ribadirvelo con nuove motivazioni. Egli le fuse mirabilmente con la ricerca sul fatto poetico, che risulta il più compiuto fatto umano, in quanto sintesi mirabile di intellesione-espressione.

Fu proprio l'impatto con Ambrogio, cioè con uno dei non molti scrittori cristiani di poesia veramente poeti, che gli permise perfino di accarezzare l'idea d'una storia della poesia cristiana. Le impalcature di questo cantiere sono il suo corso accademico 1940/41 (sulla poesia cristiana fino al sec. IV e Prudenzio) e un importante saggio del 1941: *Idee per una storia della poesia cristiana*⁽¹⁰⁾. A quel progetto Lazzati dovette rinunciare a causa di importanti eventi ravvicinati: drammatici prima (la guerra e la deportazione), politici poi. Per queste ragioni esterne — e poi per altre altrettanto assorbenti — molte sue ricerche sono rimaste al livello di «introduzione»⁽¹¹⁾; ma forse anche perché a lui, in un'epoca in cui la letteratura cristiana antica si stava faticosamente emancipando da due servitù — quella dei classicisti e quella dei teologi —, stava molto a cuore piantare intanto i giusti picchetti metodologici, che gli permettevano di delimitare correttamente il terreno e di frequentare la zona, che gli sarà sempre congeniale praticare, dei *fondamenti*.

Così fu anche per la poesia ambrosiana, alla quale il Lazzati dedicò attenzione, a varie riprese, fino al 1960, intersecandola con l'interesse per l'esegesi di Ambrogio. Anche nello studio degli *Inni* ambrosiani (1940) egli non mancherà di osservare l'apparente diversità dell'attività poetica, ivi espressa da Ambrogio, rispetto a quella pastorale-politica, per la quale il Vescovo milanese va universalmente e giustamente famoso. L'analisi puntuale delle testimonianze ambrosiane sull'origine degli *Inni*⁽¹²⁾ porta però il Lazzati a concludere a favore d'una stretta unità tra attività poetica e pastorale in Ambrogio, contro una genesi occasionale e estemporanea degli *Inni* stessi, la cui origine nessun testo permette di collocare in qualche particolare frangente, nemmeno quello tanto noto dell'*occupazione* delle Basiliche del 386. E questa unità discende da una precisa nota della poetica ambrosiana, che vedeva nel *diletto* — e nel *diletto* connaturato alla poesia — la strada migliore dell'apprendimento morale per tutte le categorie di Cristiani.

L'analisi dell'innografia ambrosiana, accompagnata a quella prudenziana, che parallelamente egli sviluppava⁽¹³⁾, lo portarono ad interessarsi più sistematicamente del rapporto tra arte (poetica) e Cristianesimo, anche sulla scorta di letture maritainiane⁽¹⁴⁾. Egli si pone il

(10) Ne «La Scuola Cattolica», 69 (1941), pp. 514-526.

(11) Cfr. *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1938.

(12) *Sermo c. Aux.*, 34; PAOLINO DI MILANO, *Vita Ambr.*, 33; AGOSTINO, *Conf.*, IX, 6, 14-7, 16.

(13) Cfr. *Osservazioni intorno alla doppia redazione delle opere di Prudenzio*, «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», 101 (1941/42), pp. 217-233.

(14) J. MARITAIN, *Art et Scolastique*. Paris 1935³; *Frontières de la poésie*, Paris 1935.

quesito se si possa dare una *poesia cristiana*, distinta da poesia sacra o religiosa, che ne sarebbe parte, mentre la poesia cristiana esprimerebbe *tutto* l'uomo, *rinnovato* peraltro in Cristo. La risposta è positiva e documentata da finissime analisi di testi evangelici, biblici, liturgici antichi, innodici. La poesia cristiana però non è, in quanto poesia, surrogabile dalla santità, che pure penetra nella realtà con l'occhio dell'uomo rinnovato in Cristo, perché alla poesia vera è indispensabile anche l'espressione di quello «spirituale» nel sensibile, cioè nella parola-immagine. Sicché difficile cosa è la poesia cristiana — e arduo trovare un vero poeta cristiano —, perché essa è intuizione dello spirito che sta al fondo delle cose, colta con l'occhio reso nuovo dalla grazia ed espressa con parole in cui l'uomo avverta uno spessore nuovo senza perdere l'antico. Eppure essa è resa possibile dalla stessa incarnazione della Parola e dal suo modo di penetrare nella realtà mondana: il Verbo fatto uomo infatti ha dato esempio praticabile di illuminazione di verità non prima vedute e di semplicità di espressione di esse. Ambrogio ha un posto importante nella nascita di queste riflessioni⁽¹⁵⁾, perché in lui, a differenza dell'altrettanto «cristiano» e teologo ancor più penetrante che fu Ilario, Lazzati vide il modello del poeta cristiano, nel quale la poesia non è solo fatto formale di composizione in metro (come per Ilario), ma sostanza di lettura intellegibile e di espressione sensibile.

Già avvertiamo qui il nucleo di quanto Lazzati dirà nel 1969, quando, chiamato ad introdurre la bella storia letteraria di Manlio Simonetti⁽¹⁶⁾, vedrà nel Cristianesimo, capace di dar origine ad un «popolo nuovo», formato da «ogni nazione, tribù e lingua», un legittimo generatore di letteratura: «Per esso non v'è più "né giudeo, né greco, né schiavo, né libero"; esso è fatto capace di vivere in "novità di vita": di pensare, di amare, di agire in modo nuovo. Un modo che non esclude gli elementi umani del pensare, dell'amare, dell'agire ma, penetrandoli di linfa vitale nuova, li rende capaci di superare i limiti propri dell'umano e di aprirsi misteriosamente sul piano del divino. Darà meraviglia che tale "novità" investa, per il popolo nuovo, oltre che il modo di pensare e di vivere, quello di esprimersi? che un nuovo stile di vita rechi con sé una letteratura nuova?»⁽¹⁷⁾.

Già nel 1940 il discorso della poesia cristiana è fondato, come qui, sul «dottrinale cattolico sulla Fede e la Grazia»⁽¹⁸⁾, non per rinvenire in questo dottrinale il metro di giudizio della poesia, che solo da accurata analisi filologica può essere valutata, bensì per giustificare teoreticamente la possibilità d'una poesia cristiana. Così, pressoché in tutti i suoi studi sul Cristianesimo antico, Lazzati «adopererà» la sua preparazione teologica, ma, per così dire, in funzione di stimolo per un'indagine che deve essere condotta con metodo letterario: questo spirito egli

(15) *Idee per una storia...* (1941).

(16) M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969.

(17) *Ibid.*, p. 6.

(18) *Idee per una storia...*, p. 526.

aveva assorbito da P. Ubaldi⁽¹⁹⁾ e andava confermando con appropriate letture filosofiche e teologiche.

All'innografia ambrosiana Lazzati farà ritorno solo nel 1960, richiamatovi da un'altra ricorrenza della Chiesa milanese e da altra voce non meno autorevole, anche se meno brusca, quale quella del card. G.B. Montini. Ma prima ancora egli riprenderà il discorso sulla dimensione poetica di Ambrogio, all'interesse per la cui personalità è dedicato il suo rientro negli studi universitari dopo la sua "esemplare" esperienza politica e l'altrettanto "esemplare" abbandono d'essa.

L'acquisizione da parte della critica dell'autenticità ambrosiana del *De sacramentis*, opera nella quale si era scorto la redazione tachigrafica di omelie che confluiranno poi nella redazione del *De mysteriis*⁽²⁰⁾, diventa per il Lazzati punto di partenza per valutare la figura di Ambrogio come oratore e scrittore⁽²¹⁾. Il primo risultato critico di questa indagine è la scoperta che la scarsa cura linguistica di alcune opere ambrosiane non è caratteristica di opere *non oratorie* (ché di opere non oratorie non si può strettamente parlare per quel retore di classe che è Ambrogio, che sempre si esprime secondo i dettami dell'oratoria antica), ma casomai della *redazione orale* di queste opere, della quale abbiamo fortunate e preziose testimonianze nel *De sacramentis* e nell'*Explanatio symboli*: sicché si può affermare che Ambrogio è perfetto oratore più quando scrive che quando parla. La seconda acquisizione è il rinvenimento di criteri per una più precisa suddivisione strutturale delle opere di Ambrogio (si va dai testi tachigrafici puri alle opere scritte pure, passando per il gradino intermedio delle opere pubblicate dopo revisione più o meno intensa della redazione orale, della quale conservano tracce più o meno estese). Questa ricerca conferma l'attenzione rigorosa che Lazzati dedicava alla struttura linguistica e dimostra come, attraverso questa analisi linguistica, Lazzati pervenga al cuore della personalità dell'autore, cogliendone documentatamente la fatica espressiva e il lavoro del momento della rielaborazione scritta, quando Ambrogio, confortato dalla calma notturna, sa trovare i moduli espressivi più delicati e felici, toccando vertici poetici. Sicché a partire dal punto a cui altri studiosi erano giunti come a traguardo filologico importantissimo, egli muove per mostrare le intrinseche possibilità di valorizzazione letteraria di quei risultati. Ancora una volta la filologia si dimostra imprescindibile strumento (si noti sia l'aggettivo che il sostantivo!) per la delineazione dell'anima dell'autore indagato.

(19) Nel 1912, presentando il primo volume della sua rivista «Didaskaleion», P. Ubaldi affermava di voler mantenere il periodico «esclusivamente (sottolineatura sua!) nei limiti dello studio letterario e filologico nel senso più proprio dei termini», rifuggendo da «una grottesca mancanza di criteri e di competenze».

(20) Per la storia di questo riconoscimento, cfr. l'introduzione (pp. 8-21) di B. BOTTE alla sua nuova edizione delle due opere in «Sources Chrétienues», 25bis, Paris 1961.

(21) *L'autenticità del «De Sacramentis» e la valutazione letteraria delle opere di s. Ambrogio*, «Aevum», 29 (1955), pp. 17-48.

L'esegesi ambrosiana

Dopo una stagione di studi sulla letteratura del martirio, che matura i suoi frutti più cospicui nel 1956, arriva a pubblicazione la ricerca del Lazzati sull'esegesi ambrosiana, che dà i suoi primi risultati nel 1959 e che resta il centro della sua ricerca per il periodo del suo straordinariato. La sua prolusione accademica del 1959 reca il significativo titolo: *Esegesi e poesia in sant'Ambrogio*⁽²²⁾; il corso universitario dell'anno accademico 1959-60 è dedicato all'esegesi ambrosiana all'interno della storia dell'esegesi cristiana antica; nel 1960 esce il suo ultimo volume patristico: *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*⁽²³⁾. Si noti come l'interesse per la poesia — non più intesa nel senso formale di innodia, ma in quello sostanziale di capacità espressiva attraverso la parola — non venga meno, ma come su esso s'innesti quella ricerca su quella parola (e parola poetica) di Ambrogio che si fa interprete di altra Parola: sia perché questo connubio è intrinseco — come vedremo — alla esegesi ambrosiana, sia perché questo valore divino della bellezza piace a Lazzati rilevare.

Già nella prolusione si trovano tutti gli spunti che poi il volume presenterà in forma più documentata e sistematica. E anche qui, prima di entrare nella ricerca, Lazzati offre preziose indicazioni di metodo per dire il senso del suo lavoro che vuole restare fedele alla disciplina (la *letteratura* cristiana antica) dentro cui si muove⁽²⁴⁾. Egli infatti è consapevole che studiare un autore sotto il profilo esegetico può comportare pericoli di confusione metodologica, a cui tanti studiosi oggi non danno il dovuto peso, perché non avvertono più così forte l'urgenza di restare ciascuno rigorosamente dentro il proprio ambito disciplinare. Ma Lazzati questa urgenza invece avverte e comunque avverte la necessità di dichiarare sempre il metodo e gli scopi della ricerca, onde «evitare — come egli spesso ripeteva — che vi si cerchi quello che non c'è o la si giudichi per quello che non può dare»⁽²⁵⁾. Così egli dichiara di studiare la produzione esegetica degli autori cristiani non per valutare il valore scientifico della loro esegesi, ma per formulare un giudizio sul valore di quella produzione quale documento letterario e quindi per ricostruire la personalità degli autori a partire da quelle opere che li hanno visti chinarsi sul testo sacro⁽²⁶⁾. Si tratta quindi di analizzare documenti letterari i quali peraltro sono caratterizzati dall'essere rapportati ad altro documento letterario, la Scrittura: non è quindi senza peso la loro natura d'opere esegetiche, anche se esse non vengono esaminate dal punto di vista dello studioso di esegesi biblica. Naturalmente, non è detto che questo, di Lazzati, sia l'unico modo di affrontare la

(22) In «Annuario dell'Università Cattolica del S.Cuore», (1957/58; 1958/59), pp. 73-91.

(23) («Archivio Ambrosiano», 11), Milano 1960.

(24) Si noti, del resto, l'aggettivo «letterario», presente nel titolo del volume succitato.

(25) Cfr. *Il valore letterario...*, p. 3.

(26) *Ibid.* e *Esegesi e poesia...*, p. 77.

letteratura esegetica antica né che necessariamente tutti debbano seguirlo su questa strada: ma nell'esigenza di rendere palese il proprio metodo d'approccio dovrebbe, sì, essere imitato da parte dei sempre più numerosi studiosi dell'esegesi antica (studiosi della produzione esegetica in quanto letteratura? della storia della esegesi? della dottrina esegetica? dell'interpretazione esegetica? della storia del testo biblico?) e in genere da parte di chiunque intenda porsi con severità l'intenzione di restare dentro i limiti della propria competenza.

Il raccordo tra esegesi e poesia, che Lazzati individua nella sua produzione del 1959, nasce da un preciso convincimento: che la capacità poetica sia l'aspetto più «rilevante e significativo della personalità» di Ambrogio⁽²⁷⁾. A confortare questa convinzione torna un motivo già presente nella produzione di Lazzati e già da noi esaminato: la concezione maritainiana della poesia come lettura dello spirituale nel sensibile, che si esprime in un nuovo sensibile. Questo procedimento si ritrova evidentissimo in Ambrogio nella sua produzione esegetica, che è di tipo «allegorico» e quindi costituzionalmente portata a cogliere lo spirituale sotto il segno. La predisposizione ambrosiana per la forza evocativa della parola si fa invece palese nella sua consuetudine di penetrare il testo sacro non per nuclei concettuali o dottrinali, ma per associazioni d'immagini richiamate dal potere evocativo di qualche vocabolo. Così la sua esegesi è più *discorso spirituale* di natura poetica svolto su motivi biblici, che esegesi vera e propria⁽²⁸⁾. È questa una scoperta decisiva per la valutazione dell'esegesi ambrosiana. Di questo criterio, enucleato da Giuseppe Lazzati, lo scrivente stesso, a quel tempo suo studente e suo futuro laureando, ha potuto constatare la fecondità⁽²⁹⁾.

Tale scoperta è destinata a rivelare le sue possibilità di applicazione anche al tema del rapporto di Ambrogio con la filosofia, che gli studi del Courcelle avevano posto su nuove basi. Tra le posizioni di chi — come il Gilson e la giovane Vanni Rovighi — si sofferma sulla scarsa attitudine di Ambrogio per la filosofia, sottolineando il suo carattere d'uomo d'azione, e la posizione del Courcelle che Ambrogio sia un filosofo, la ricerca del Lazzati, ampiamente sviluppata nel suo volume sull'esegesi ambrosiana, dimostra con finezza che i testi neoplatonici, rinvenuti dal Courcelle (e poi da altri) nella produzione di Ambrogio, trovano credito agli occhi del Vescovo milanese non tanto per la loro problematica filosofica, quanto per l'afflato religioso e per il linguaggio

(27) *Esegesi e poesia...*, p. 79.

(28) *Ibid.*, p. 82.

(29) Mi si permetta qui di citare il mio *La «Explanatio Psalmorum XII»*. *Studio letterario sulla esegesi di sant'Ambrogio* («Archivio Ambrosiano», 17), Milano 1965, solo per dire che esso è nato come lavoro di laurea condotto sotto la guida del prof. Lazzati e per manifestare il debito che esso deve alle risultanze della sua ricerca ambrosiana. E anche ricordare il debito che grazie ad esso contrassi con il prof. mons. Enrico Cattaneo, recentemente scomparso, grande amico di Giuseppe Lazzati e fervido studioso di Ambrogio e della sua Chiesa, che di quel mio primo lavoro fu giudice ed editore.

figurato di cui sono pregni. E di essi Ambrogio si serve quindi non per risolvere problemi concettuali (come ben presto se ne servirà Agostino), ma per esprimere particolari momenti d'intensità spirituale, rivelandosi attento alla filosofia, ma non da filosofo, bensì da poeta della spiritualità⁽³⁰⁾.

Nel volume del 1960, la ricerca sull'esegesi ambrosiana si snoda lungo tre fondamentali momenti: la preparazione esegetica di Ambrogio; le lettere esegetiche di Ambrogio; il valore letterario della sua esegesi. Con accurata analisi dei testi che recano tracce della formazione religiosa di Ambrogio, Lazzati traccia un quadro i cui elementi non sono di per sé nuovi per la critica, ma il cui insieme risulta nuovo, soprattutto ai fini della delineazione delle caratteristiche dell'esegesi, sulla quale allora non fervevano molte ricerche.

I tre elementi, individuati come le basi della sua formazione e incidenti nella sua esegesi, sono: la conoscenza del greco (che gli permetterà la lettura diretta di fonti greche); l'abitudine, contratta nella scuola pagana, di coltivare la mnemotecnica; l'abitudine, pur essa della scuola pagana, a estrarre da un testo, soprattutto poetico (Omero e Virgilio), il significato letterale e quello allegorico, soprattutto di tipo morale. Da tale quadro risultano evidenti anche i limiti della sua preparazione: l'ignoranza dell'ebraico e una non chiara dottrina esegetica, che si manifesta soprattutto nella mancata definizione e delimitazione dei sensi esegetici, spesso confusi con la triplice divisione delle scienze elaborate dai filosofi antichi. Quei limiti sono dovuti alla formazione non tipicamente religiosa, ma retorico-profana, di Ambrogio, destinato originariamente ad altra carriera; allo scarso tempo di preparazione specifica all'episcopato che le circostanze gli concessero; alla sua scarsa propensione naturale per la sistematicità concettuale. Si può già intravedere come la delineazione di questi elementi e limiti influisca sulla valutazione della sua esegesi: la conoscenza del greco e la scarsa preparazione teologica, dipendente anche dalla scarsità del tempo per procurarsela, spiegheranno l'abbandono fiducioso di Ambrogio verso le fonti greche, che egli abbondantemente inserirà nei suoi discorsi. L'abitudine alla mnemotecnica e la sua limitata propensione alla sistematicità concettuale favoriranno la sua capacità di collegare i testi biblici, ma più per via di richiami verbali che di tipo concettuale. La pratica esegetica sviluppata su testi poetici si alleerà potentemente al suo temperamento per esaltare la lettura allegorica e cogliere il valore intellegibile delle immagini.

L'analisi circostanziata delle *Lettere esegetiche* di Ambrogio⁽³¹⁾ è motivata dalla particolare natura tecnico-specialistica che tali scritti rivestono, in quanto risposte a quesiti esegetici sollevati da corrispondenti, che venivano a riconoscere una specifica abilità esegetica ad

(30) *Il valore letterario...*, pp. 77. 86-90; ma si vede già *Esegesi e poesia...*, p. 88.

(31) Cfr. *Il valore letterario...*, pp. 41-57.

Ambrogio. Il Lazzati esamina le 18 lettere esegetiche dell'epistolario ambrosiano, notando subito la netta prevalenza degli argomenti veterotestamentari (13 lettere, contro 5 sul Nuovo Testamento) e cercando di spiegarne la causa. Alla ridotta possibilità di servirsi di Origene come fonte per il Nuovo Testamento, dall'Orientale meno frequentato, fa compagnia la difficoltà che Ambrogio avverte di commentare testi dove non sia possibile scorrere da figura a figurato, ma ci si debba limitare ad un'esegesi asciutta, più da *grammaticus* che da *disputator*⁽³²⁾. Sicché la preferenza ambrosiana per l'Antico Testamento è, in ragione più profonda, riconducibile ancora ad una propensione ambrosiana per l'immagine simbolica e per l'esegesi «allegorica».

Queste conclusioni sul valore letterario dell'esegesi ambrosiana⁽³³⁾ riescono a dare organicità al metodo esegetico di Ambrogio e a ricondurlo al cuore della sua personalità. Così due fondamentali considerazioni — di cui la prima non originale — da una parte sono ricavate da una minuziosa analisi lungo la produzione esegetica ambrosiana e dall'altra sono caricate d'una serie di conseguenze che vanno oltre l'esegesi e toccano l'unità della personalità di Ambrogio. Questi due motivi sono la concezione dell'esegesi non come attività ermeneutica scientifica, ma come incombenza *pastorale*, e il temperamento poetico di Ambrogio.

Alla prima si collega un tipo particolare di metodo esegetico che non segue passo passo — o concetto per concetto — il testo biblico, ma che del testo si serve come spunto per svolgere un discorso spirituale. Un discorso spirituale peraltro che non cade mai fuori dell'orizzonte ermeneutico, perché la Scrittura è concepita da Ambrogio come causa formale di tutta la visione del mondo, tanto che si può vedere nella sua opera, tutta, un tipico esempio di *reductio artium ad Sacram Scripturam*⁽³⁴⁾.

Al temperamento poetico si allaccia tutta quella serie di conseguenze, che Lazzati aveva esposto anche nella prolusione di cui abbiamo già dato conto, le quali qui sono più analiticamente percorse ed ancorate a fini letture di testi. Da esso deriva la propensione ambrosiana a inseguire, lungo la spiegazione del testo sacro, l'*immagine*, al punto che perdere questa per lui significa «smarrire la possibilità di continuare in modo omogeneo il proprio discorso esegetico»⁽³⁵⁾. Da esso discende il suo particolare modo di trattare le fonti, cristiane e filosofiche pagane (neoplatoniche in particolare) che egli frequentemente riporta, e spesso *ad litteram*⁽³⁶⁾: c'è un uso esteso, ma, proprio perché esso è affidato

(32) *Epist.* 37 (ora 7 in CSEL 82/1), 1.

(33) Cfr. *Il valore letterario...*, pp. 58-102.

(34) *Ibid.*, pp. 54-57.

(35) *ibid.*, p. 81.

(36) Che sia solo un'affinità letterale a stabilire con certezza la presenza d'un imprestito, è convinto giustamente il Lazzati, che in una recensione al lavoro comparativo di P. ROLLE-RO, *La «Expositio evangelii secundum Lucam» di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*.

primariamente alla via del richiamo d'immagini, esso si carica del gusto poetico di Ambrogio, perdendo carattere di secco imprestito per diventare piuttosto stimolo alla creazione di poli espressivi d'un discorso spirituale, i quali, una volta conseguita la forma giudicata la più efficace, danno origine a quella che il Lazzati felicemente definisce *fissità espressiva*⁽³⁷⁾.

Ad entrambi gli elementi (esegesi come attività pastorale e temperamento poetico) infine si rifà la concezione — certo, di per sé non esclusiva di Ambrogio — della spiegazione della Scrittura mediante la Scrittura. Tale principio permette di conservare alla Scrittura il posto privilegiato che deve avere nelle intenzioni di Ambrogio; di ancorare alla Parola di Dio il discorso del pastore; di garantire al pastore-poeta di addivenire ad una serie di collegamenti delucidativi senza uscire dal mondo dell'immagine, in nome della quale ama scoprire quei collegamenti.

Si potrà, certamente, approfondire di più questo o quel motivo dell'attività esegetica ambrosiana, ma il quadro generale di essa risulta dalla ricerca del Lazzati definitivamente tracciato. Come feconda risulta la sua intenzione metodologica di un accostamento alla produzione esegetica da studioso della letteratura, teso soprattutto a ricostruire il mondo interiore d'uno scrittore, che, in questo caso, si presta quant'altri mai ad essere indagato con sensibilità letteraria. Particolarmente riuscito a me pare poi il discorso sulle modalità ambrosiane d'impiego delle fonti, che riesce a dare sbocco al dilemma della critica a proposito dell'uso delle fonti plotiniche: Ambrogio è o non è un filosofo? Le conclusioni del Lazzati, affidate ad una ricca sinossi di luoghi, sono originali e convincenti: Ambrogio impiega i filosofi in quanto espressioni d'un discorso di alto valore spirituale più che in quanto portatori di particolari dottrine teoretiche. Si può quindi dire che accosta la filosofia per quel che d'intelligibile e d'immaginifico essa può produrre, in forza sì delle capacità di quella di leggere in profondità la realtà (e quindi, sotto questo aspetto, rispettando la natura della filosofia), ma solo in quanto quella lettura apra ad una visione simbolica della realtà che possa trovare riscontro in analoghe immagini bibliche. C'è chi recentemente ha parlato di «fondamentalismo» a proposito della concezione teologica di Ambrogio, perché per Ambrogio le verità filosofiche sono già tutte contenute nella Bibbia⁽³⁸⁾. Questo passaggio da Bibbia a filosofia e viceversa mi pare però scandito, secondo l'esatta precisazione del Lazzati, dalla presenza più di analoghe immagini che di analoghe dottrine⁽³⁹⁾.

na (Torino 1958), rimproverava all'autore di non aver distinto tra affinità lessicali e stilistiche (che sono le uniche a deporre con certezza a favore di un imprestito) e affinità tematiche, che non sono di per sé probanti: cfr. «Aevum», 34 (1960), pp. 263 s.

(37) *Il valore letterario...*, p. 92.

(38) G. MADEC, *Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 61 (1977), pp. 553-555.

(39) Quanto poi al «fondamentalismo», io ritengo che Ambrogio cerchi piuttosto di di-

Motivi eucaristici

Prima di rendere conto dell'ultima ricerca innografica dobbiamo, per rispetto dell'andamento cronologico della ricerca di Lazzati, far cenno d'un suo lavoro ambrosiano che esce dalla usuale linea di ricerca da lui perseguita e del quale avvertiamo il carattere di occasionalità. Legato alla celebrazione del Congresso eucaristico nazionale di Catania (settembre 1959) è infatti il suo contributo *Motivi eucaristici nell'opera di S. Ambrogio*⁽⁴⁰⁾. Lo studio ha di per sé carattere tematico (teologico-liturgico), ma il Lazzati per trattarlo mette in opera la consueta acribia di analisi dei contesti letterari e di comparazione di passi, che non si limita quindi alla pur privilegiata catechesi mistagogica del *De sacramentis* (*De mysteriis*).

L'assenza d'una dottrina sistematica dell'eucaristia in Ambrogio invita il Lazzati ad applicarsi a singoli temi di particolare rilievo: il collegamento tra il motivo del *panem nostrum quotidianum* e l'eucaristia (quotidiana)⁽⁴¹⁾; il rapporto fede-eucaristia; i motivi biblici nella catechesi eucaristica; gli effetti dell'eucaristia; il digiuno eucaristico.

A proposito del rapporto tra fede ed eucaristia⁽⁴²⁾, il Lazzati, attraverso un'attenta disamina delle modifiche lessicali intercorrenti tra passi simili del *De sacr.*, del *De myst.* e del *De fide*, mostra l'efficacia della Parola di Cristo nel compiersi del sacramento, come nella creazione e nei *mirabilia Dei* dell'Antico Testamento. Questo motivo, conosciuto dagli studiosi sotto il titolo di *sermo operatorius*, sarà sviluppato, qualche anno dopo, con maggiori ampiezza e sistematicità dalle ricerche del Pépin e del Johanny⁽⁴³⁾.

Più intensamente originale lo studio dei motivi biblici (dell'Antico Testamento) che sono figure dell'eucaristia⁽⁴⁴⁾. Qui il Lazzati può avvalersi anche della sua specifica preparazione esegetica e difatti si sofferma sulla triplice scansione biblica ambrosiana: *umbra-imago-veritas*. Il rapporto che tra i tre termini corre nella esegesi (*umbra* = Antico Testamento; *imago* = Nuovo Testamento; *veritas* = parusia) permette di collocare l'eucaristia a livello dell'*imago*: essa infatti *realizza* quanto era prefigurato e promesso nell'*umbra* (dalla quale quindi si differenzia), ma lo realizza in un modo ancora *velato* (e in ciò si differenzia dalla realizzazione escatologica piena della *veritas*). Ma nel suo aspetto

mostrare la conciliabilità tra riflessione etica e Scrittura, non tanto di dedurre immediatamente la prima dalla seconda.

(40) In *Convivium Dominicum. Studi sull'eucaristia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea patristica*, Catania 1959, pp. 99-131. Esso risulta pubblicato anche in «Ambrosius», suppl. 35 (1959), pp. 65-97, alle cui pagine, per comodità nostra e del lettore ambrosiano, faremo riferimento.

(41) Cfr. particolarmente *De sacr.*, V. 24-25.

(42) *Motivi eucaristici...*, pp. 69-74.

(43) J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam.*, I, 1, 1-4), Paris 1964, pp. 333-334; R. JOHANNY, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* («Théologie historique», 9), Paris 1968, pp. 112-124.

(44) *Motivi eucaristici...*, pp. 74-80.

realizzativo l'eucaristia talvolta può essere detta *veritas* rispetto all'*umbra*, la quale acquista allora il più appropriato nome di *figura*. Il Lazzati è il primo che documenta questo slittamento ambrosiano e lo motiva, ancorandolo ad una visione, per così dire, sacramentale dell'esegesi ed esegetica del sacramento.

Quel particolare, e discusso, effetto dell'eucaristia⁽⁴⁵⁾ che consiste nella *remissio peccatorum* è facilmente spiegato non tanto come fosse un surrogato della penitenza, ma come conclusione dell'azione operata nella conversione quale effetto dell'opera redentiva di Cristo (che muove da battesimo e penitenza) e suo suggello. Sicché esso è l'effetto corroborante che l'eucaristia esercita sulla vita del Cristiano e non contrasta con quella mondezza da peccati, che è invece *requisito* dell'eucaristia.

Importante anche la precisazione sul motivo — diventato così profondamente ambrosiano, anche se derivato da fonti greche — della *sobria ebrietas*, che è effetto essa pure dell'eucaristia. Un confronto tra *De Cain* (I, 5-9), *De sacramentis* (V, 14-17) ed *Expositio psalmi CXVIII* (21, 4), permette al Lazzati di stabilire che l'*ebrietas*, che è stato spirituale conseguente all'unione con Dio, si realizza nei *sacramenta* (Scrittura ed eucaristia in particolare), che sono segni e strumenti di quell'unione: ma al loro interno, l'eucaristia è collocata tra i *perfectiora sacramenta*, cioè tra quelle sacre realtà che mettono realmente a contatto con Dio. Così l'espressione *perfectiora sacramenta*, secondo il Lazzati, non distingue l'eucaristia (*perfectius*) dal battesimo (solo *sacramentum*)⁽⁴⁶⁾, ma l'eucaristia — e sacramenti dell'iniziazione, che di fatto realizzano quell'incontro — e la Scrittura, che mette a contatto con Dio tramite la fede.

L'espressione eucaristica ambrosiana *esca spiritualis*⁽⁴⁷⁾ non indica solo quell'effetto dell'eucaristia che la rende cibo dell'anima (contrapposto a quello del corpo), ma anche che la presenza reale di Cristo nel sacramento è opera dello Spirito (causa del primo effetto), tanto che quel corpo-*esca* è originato dallo Spirito. E in questa sottile precisazione si sente la sensibilità del Lazzati per un linguaggio, come quello ambrosiano — e quello *sacramentale* ambrosiano —, che si muove tra fisicità e spiritualità, obbedendo a ragioni teologiche non più che a ragioni temperamentali.

Infine, partendo da un importante passo dell'*Expositio psalmi CXVIII* (8, 48), il Lazzati distingue tra digiuno come disciplina spirituale e digiuno come requisito per l'efficace partecipazione all'eucaristia⁽⁴⁸⁾. Il passo di partenza è per lui non un passo penitenziale, ma eucaristico, e testimonia una disciplina sacramentale consolidata.

(45) Sugli effetti dell'eucaristia, cfr. *ibid.*, pp. 80-91.

(46) Cfr. L. LAVOREL, *Que signifie l'expression «perfectiora sacramenta» chez saint Ambroise?*, «Revue des Sciences religieuses», 32 (1958), pp. 251-254.

(47) *De myst.*, 58.

(48) *Motivi eucaristici...*, pp. 91-97.

Ambrogio e i martiri

L'ultimo prodotto di questa stagione del Lazzati riguarda ancora — come abbiamo detto — l'innografia, e in particolare l'inno ambrosiano *Victor, Nabor, Felixque pii*. Si tratta di due contributi contemporanei e non dissimili: il primo affidato ad un quaderno di «Ambrosius», introdotto dalle parole dell'allora Arcivescovo di Milano, card. G.B. Montini e dedicato all'occasionale rinvenimento delle reliquie delle teste dei santi Nabore e Felice a Namur⁽⁴⁹⁾; il secondo è un discorso inaugurale per l'anno accademico dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, che chi scrive con commozione ricorda d'aver sentito pronunciare quale studente il giorno 8 dicembre 1960⁽⁵⁰⁾. Va subito detto che il secondo contributo riprende il primo, del quale adatta il contenuto all'occasione, che è una cerimonia accademica inaugurale, nella quale il Lazzati può introdurre con pertinenza richiami al valore umano, religioso e civile della cultura, come continua ricerca di progresso e come fedele custode della tradizione. La frase ambrosiana — in questo discorso richiamata —, che invita l'uomo *ut et operibus nova quaerat et parta custodiat*⁽⁵¹⁾, diventerà una delle predilette di Giuseppe Lazzati, chiamato qualche anno più tardi (1968) alla responsabilità di Rettore dell'Università Cattolica e a dar ragione e prova — in anni di movimenti e di rilevanti contestazioni delle istituzioni, non solo accademiche — della sua libera apertura al nuovo e della sua convinta fedeltà ai valori sedimentati di una cultura che da poco si alimentava al banchetto della libertà civile. Così, tenuto conto di queste avvertenze, dire dell'un contributo è dire anche dell'altro.

Il primo lavoro è più ampio e circostanziato, perché meno condizionato dalle scadenze oratorie. Esso si propone tre questioni: il rapporto tra l'inno in questione e le *passiones* di quei tre martiri; il problema della unione della figura di Vittore con la coppia tradizionale Nabore e Felice; la questione dell'autenticità ambrosiana dell'Inno. Dal modo di affrontare la materia si vede che il Lazzati riversa in essa una duplice competenza: quella di «ambrosianista» e quella di cultore della letteratura del martirio, sulla quale aveva prodotto contributi tuttora validissimi⁽⁵²⁾.

L'Inno si rivela sicuramente anteriore alle *passiones* dei tre martiri, le quali testimoniano la distinzione tra i martiri in questione (Vittore da una parte e Nabore e Felice dall'altra) e adducono elementi descrittivi del martirio che non trovano recezione nell'Inno: e si sa quanto gl'innografi abbiano bisogno di individualizzare il loro prodotto e co-

(49) L'inno «*Victor, Nabor, Felixque pii*», «Ambrosius», suppl. 36 (1960), pp. 69-80.

(50) *Storia, leggenda e poesia sui santi martiri Nabore e Felice*, «Annuario dell'Università Cattolica del S. Cuore», (1960/1961), pp. 35-46.

(51) *De par.*, 25.

(52) Cfr. particolarmente *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino, 1956.

me siano disposti casomai più ad aggiungere elementi descrittivi che a toglierli.

Quanto all'unità del gruppo di martiri presente nell'Inno (unità data dall'origine africana di essi, dalla confessione di fede, dal martirio e dalla sepoltura), essa dimostra che l'Inno è antecedente alla stessa scoperta delle reliquie di Protasio e Gervasio (giugno 386), perché, pur dichiarando *Mauri* di stirpe i tre martiri, li descrive come unici *pii Mediolani martyres*: qualifica non più possibile né adeguata dopo l'invenzione delle reliquie dei milanesi Gervasio e Protasio.

Infine, per stabilire l'attribuzione dell'Inno, il Lazzati analizza i *loci* ambrosiani che parlano dei tre martiri in questione: l'*Epistola* 22 (c. 2) a Marcellina; la *Vita Ambrosii* di Paolino da Milano (c. 14); l'*Expositio evangelii secundum Lucam* (VII, 178). Essi permettono di stabilire che Nabore e Felice costituivano un gruppo distinto da Vittore il quale non aveva lo stesso loro luogo di sepoltura; che godevano venerazione da prima della scoperta delle reliquie di Gervasio e Protasio; che, prima di quella scoperta, i tre costituivano il gruppo dei «martiri milanesi». L'aderenza dell'Inno a questi passi ambrosiani è completa. Con le scarse precisazioni descrittive presenti nei passi ambrosiani succitati l'Inno è consonante, tranne che l'Inno aggiunge di proprio il luogo del martirio, Lodi. Peraltro Lazzati bene dimostra che l'espressione dell'*Epist.* 22, 12, che parla di Milano come d'una Chiesa che, prima dell'invenzione di Gervasio e Protasio, *rapuit (martyres) alienos* — motivo che è echeggiato nel participio *rapti* presente nell'Inno (v. 30) —, rivela che l'autore dell'Inno non conosceva sui tre martiri nulla di più di quanto conoscesse Ambrogio. Se a ciò si aggiungono l'antiorità rispetto alle *passiones*; il silenzio sui martiri veramente milanesi — di origine e di martirio — Gervasio e Protasio; la corrispondenza, quanto ad immagini poetiche e insegnamenti morali, con l'innografia sicura di Ambrogio, si ha il quadro completo dei probanti elementi favorevoli all'attribuzione dell'Inno ad Ambrogio.

Il secondo contributo — quello del discorso inaugurale — si sofferma particolarmente sul problema dell'attribuzione dell'Inno e indugia sulla differenza con le *passiones*, le quali su un tenue nucleo storico inseriscono elementi fantastici. Il Lazzati insiste poi sulla componente poetica come essenziale alla comprensione di Ambrogio e sulla sinossi tra Inno e passi ambrosiani sui tre martiri, ribadendo l'ipotesi del Savio⁽⁵³⁾ che situa la traslazione da Lodi a Milano delle loro reliquie al tempo dell'episcopato di Materno (inizi sec. IV). Un elemento in più questo contributo offre laddove scioglie un debito esplicitamente contratto nel precedente contributo: l'interpretazione della strofa V dell'Inno (vv. 17-20). Il Lazzati congettura una lezione *docuere* al posto della lezione trādita *decere* (v. 20), ma non ritiene che il testo trādito

(53) F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300*. La Lombardia, I, Firenze 1913, pp. 98-102.

sia incomprensibile e quindi assolutamente bisognoso di correzione: solo che egli preferisce far dipendere i due infiniti *ponere* (v. 19) e *dece-re* (v. 20) entrambi da *docti* (v. 18) ⁽⁵⁴⁾.

Se con questi lavori cessa la produzione scientifica del Lazzati su Ambrogio, non cessano però le benemeritenze di lui verso la ricerca ambrosiana, che si spostano sul terreno dell'organizzazione culturale. Così nel 1974 egli darà vita alla collana «*Studia Patristica Mediolanensis*» ⁽⁵⁵⁾, che avrà nel suo stemma la figura di Ambrogio scrivente in solitudine e che soprattutto darà spazio a molti titoli ambrosiani ⁽⁵⁶⁾. Per suo impegno di promozione si svolgerà a Milano, nei giorni 2-7 dicembre 1974, il Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, di cui egli detterà la presentazione ⁽⁵⁷⁾ e sarà, pur nel mezzo dei numerosissimi impegni che la sua carica di Rettore comportava, assiduo partecipante.

E se nel tempo di questa ultima sua attività Giuseppe Lazzati si situava su altro versante da quello della ricerca, alla quale sempre guardava con nostalgia, egli continuava peraltro a coltivare, in quella stessa, diversa operosità, la sua *ambrosianità*, esplicantesi, fino al giorno della sua morte ⁽⁵⁸⁾, in un'intensa e sagace opera di promozione di cultura, per la quale l'Università Cattolica non solo, ma anche la Chiesa e la società italiana tutte gli sono tanto debitrice.

LUIGI FRANCO PIZZOLATO
Università Cattolica S. Cuore - Milano

1 dicembre 1987

(54) *Storia, leggenda...*, n. 1, pp. 44 s.

(55) Già da tempo era condirettore della collana «Archivio Ambrosiano».

(56) G. TOSCANI, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio*, Milano, 1974; *Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di Studi ambrosiani - dicembre 1974*, 2 voll., Milano 1976; L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978; *Bibliografia ambrosiana degli ultimi cento anni*, Milano 1981.

(57) Vedila in *Ambrosius Episcopus...*, I, pp. IX-XII.

(58) È morto a Milano il 18 maggio 1986, domenica di Pentecoste.