

LE OPERE DI SANT'AMBROGIO
NEGLI SCRITTI DI SANT'AGOSTINO
ANTERIORI ALL'EPISCOPATO

SOMMARIO: I. DE FIDE – II. DE SPIRITU SANCTO – III. EXAMERON – IV. DE PARADISO – V. EXPOSITIO EVANGELII SECUNDUM LUCAM – VI. EXPOSITIO PS CXVIII – CONCLUSIONE – SOMMARIO.

Il grande influsso, esercitato dalla predicazione di S. Ambrogio sul pensiero e la vita di Agostino negli anni del soggiorno milanese, è stato ben messo in risalto dalle magistrali ricerche di P. Courcelle. Secondo tali ricerche, ascoltando le omelie sull'*Exameron* Agostino avrebbe appreso la tesi dell'incorporeità di Dio e dell'anima e quella non meno decisiva del male come privazione del bene; poi le omelie, da cui furono redatti il *De Isaac* e il *De bono mortis*, lo avrebbero orientato verso lo spiritualismo neoplatonico e spinto a leggere i libri di Plotino e Porfirio⁽¹⁾. Allo scopo di approfondire e ampliare le nostre conoscenze sui rapporti tra i due grandi Padri della Chiesa latina, ci poniamo ora le seguenti domande: oltre ad ascoltare le omelie domenicali, Agostino lesse e continuò a studiare anche in seguito le opere pubblicate da Ambrogio? Di quali di queste opere possiamo affermare con sufficiente certezza l'utilizzazione nel periodo che precede l'ordinazione episcopale? Secondo le conclusioni del Courcelle, almeno alcuni dei raffronti fatti tra testi agostiniani e ambrosiani dimostrerebbero «que, dès avant le séjour à Cassiciacum, Augustin connaissait et adoptait pour son compte l'exégèse ambrosienne de Plotin»⁽²⁾. E poiché i testi segnalati non appartengono soltanto ai dialoghi di Cassiciacum,

(1) P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1968, 93-138.

(2) *Ivi*, 130.

ma si leggono anche in opere scritte dopo il battesimo, dobbiamo supporre che Agostino abbia continuato a leggere e a servirsi di alcune opere di Ambrogio anche nel periodo successivo. Contro tale conclusione, però, si è schierato A. Pincherle, il quale ammette che Agostino «oltre ad ascoltare sermoni ed esserne impressionato, abbia potuto leggere o scorrere a Milano» altre opere di Ambrogio, ma è anche convinto che non le abbia «portat[e] con sè in Africa neppure come estratti», per la semplice ragione che queste opere «non vediamo citate con esattezza o comunque utilizzate in modo da permettere riscontri testuali di un'evidenza incontestabile» (3). Sulla base di questi criteri egli esprime la sua perplessità «circa il valore, e per così dire, l'estensione dell'influsso che l'*Expositio evangelii secundum Lucam* avrebbe esercitato, secondo P. Rolero, seguito in ciò dalla Mutzenbecher sul *De sermone Domini in monte*». La ragione addotta è sempre quella già emersa: «Di fatto, citazioni vere e proprie dall'*Expositio* ambrosiana non mi pare proprio che si trovino anteriormente alle Epistole CXLVII (*De videndo Deo*) e CXLVIII (il *commonitorium a Fortunaziano*)» (4). Sono gli stessi criteri che qualche decennio prima avevano portato G. Ferretti a datare le prime letture agostiniane delle opere di Ambrogio agli inizi della polemica antipelagiana (anni 413-414) e a fargli persino dubitare che lo scrittore africano avesse mai posseduto opere quali l'*Exameron* e il *De fide*, perché da lui non sono mai state citate esplicitamente (5). Con criteri meno rigidi, invece, era giunto a conclusioni molto più positive P. Rollero in un'indagine sugli influssi della *Expositio evangelii secundum Lucam* nell'esegesi di alcune opere dell'africano (6), mentre altri valenti studiosi hanno trovato tracce di particolari dottrine agostiniane nelle opere di Ambrogio (7). Ci troviamo quindi di fronte a un problema di metodo. Non c'è dubbio che le citazioni testuali esplicite costituiscano il criterio più sicuro per stabilire la dipendenza letteraria

(3) A. PINCHERLE, *Ambrogio e Agostino*, «Augustinianum» 14 (1974) 385-407: 400.

(4) *Ivi*, 400-401.

(5) G. FERRETTI, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Faenza, 1951, 23-25.

(6) P. ROLLERO, *La Expositio Evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino, 1958.

(7) G.A. MC COOL, *The ambrosian origin of st. Augustine's theology of the image of God in man*, «Theological Studies» 20 (1959) 62-81; H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agustinienne*, *RevEtAug* 7 (1961) 105-125; R.A. MARKUS, «Imago» and «similitudo» in Augustine, *RevEtAug* 10 (1964) 125-143; M. TAJO, *Un confronto tra S. Ambrogio e S. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei cantici*, *RevEtAug* 7 (1961) 127-151.

di un autore da un altro. Purtroppo, però, una simile certezza non sempre è possibile e neppure si può pretendere. Nell'antichità patristica le citazioni esplicite di solito venivano fatte o come testimonianza autorevole per confermare e rafforzare la propria tesi, oppure per indicare gli errori degli eretici. Ne abbiamo un esempio convincente proprio nelle prime citazioni che Agostino ha fatto di Ambrogio. Secondo il quadro delle citazioni, redatto da G. Ferretti, il primo richiamo esplicito a un'opera ambrosiana si trova nell'*Ep* 82 a Girolamo (anni 402-403) e viene così presentato: «Si appella all'autorità di Ambrogio e ricorda il *De officiis*»⁽⁸⁾. La stessa osservazione si può fare per le citazioni contenute nelle Epistole 147 e 148, dove trattando della difficile questione della visione di Dio, si appella alle opinioni di *magni quidam viri et in Scripturis sanctis doctissimi, qui plurimum Ecclesiam et bona studia suis litteris adiuverunt*⁽⁹⁾. Nell'*Ep* 140 a Onorato, invece, abbiamo un accenno generico (*non defuerunt qui*) agli autori di un'interpretazione di un passo scritturistico non condivisa e criticata dall'autore⁽¹⁰⁾. Un altro esempio significativo dell'atteggiamento degli antichi nei riguardi degli autori, da cui attingono volentieri idee e espressioni, è dato dall'utilizzazione che lo stesso Ambrogio ha fatto delle *Enneadi* plotiniane, sulla quale P. Courcelle scrive: «Ajoutons que ces pages de Plotin lui sont si familières et si chères, qu'il les utilise de nouveau, mais toujours sans nommer Plotin, dans une de ses lettres à Irénée, relative au Souverain Bien»⁽¹¹⁾. Dunque, se vogliamo studiare l'influsso esercitato dalle opere di Ambrogio sul primo Agostino, non possiamo pretendere di partire dalle citazioni esplicite. Certamente neppure una semplice coincidenza dottrinale di per sé offre una garanzia certa di una dipendenza letteraria. Anzi, secondo A. Solignac, non sono sufficienti neppure «riscontri testuali estremamente brevi: un inciso, una formula, un termine tecnico. Questi paralleli, d'altronde, sono raramente concludenti, perché lasciano la possibilità di altri riscontri egualmente autorizzati. E quando, in modo eccezionale, ci si trova in presenza di estratti più ampi, il testo originale è utilizzato con grande libertà: è veramente "ricomposto" [...] Raramente si può affermare che egli

(8) G. FERRETTI, *L'influsso*, 82. Anche il ricordo del *De officiis* in *Ep*, 82,2,21 è fatto allo scopo di legittimare con l'*auctoritas* di Ambrogio l'uso ecclesiastico della parola *officium*. Quanto all'appello contenuto in *Ep*, 82,3,24, in realtà Agostino si riferisce a un'opera dell'*Ambrosiaster*, falsamente attribuita a Ambrogio.

(9) *Ep*, 147,6,18 e 23,52; *Ep*, 148,2,6 e 10; 3,12.

(10) *Ep*, 140,12,31.

(11) P. COURCELLE, *Recherches*, 117.

abbia sott'occhio gli scritti da cui s'ispira, eccetto quando lo dice o lo lascia intendere»⁽¹²⁾. Sono osservazioni giuste che però richiedono qualche precisazione. Esse sembrano prendere in considerazione i riscontri testuali soltanto isolatamente, staccati l'uno dall'altro, e fuori di ogni contesto storico-letterario. Ma se in un'opera le coincidenze dottrinali sono accompagnate da riscontri testuali, anche piccoli, e questo avviene non una, ma diverse volte; se inoltre non è ipotizzabile nessun'altra fonte, o perché inaccessibile o perché inesistente, allora le cose possono cambiare. Le probabilità di un diretto influsso letterario possono aumentare in proporzione al numero e alla qualità delle concordanze dottrinali e dei riscontri lessicali fino a dare una certezza morale. Tale criterio, poi, non può essere inficiato dal silenzio nel resto della produzione letteraria. Che il *De fide* o l'*Exameron* non siano mai stati citati esplicitamente da Agostino non può escludere che essi siano stati da lui letti con attenzione e utilizzati. Il silenzio in questi casi si potrebbe spiegare semplicemente col fatto che le controversie non gli abbiano mai offerto l'occasione di appellarsi alla loro testimonianza autorevole. In effetti, il maggior numero di opere ambrosiane sono da Agostino citate nella polemica contro i pelagiani, ma né nel *De fide* né nell'*Exameron* si leggono testi particolarmente significativi sul peccato originale o sulla grazia, che potessero essere sfruttati in quella polemica. Del resto, come facevo osservare in una precedente ricerca, «una prova clamorosa che il silenzio o la mancanza di citazioni testuali non possono pregiudicare la questione di una dipendenza letteraria di uno scrittore da un altro l'abbiamo proprio nel caso dei due filosofi neoplatonici. Nei dialoghi di Cassiciaco, come osservava P. Henry, non si leggono «citazioni testuali né di Porfirio né di Plotino»; del primo anzi non viene ricordato neppure il nome. Eppure oggi nessuno forse mette più in dubbio che Agostino nella primavera del 386 abbia letto sia qualche trattato plotiniano che il *De regressu animae* di Porfirio, sebbene sulla lettura di quest'opera ci sia assoluto silenzio fino al *De civitate Dei*»⁽¹³⁾.

Dopo questa doverosa premessa metodologica, è bene fare un altro chiarimento sul piano storico. Nell'articolo già citato A. Pincherle affermava che, dopo il ritorno in Africa, i rapporti di Agostino con Milano rimasero «interrotti per un pezzo». I motivi di tale

(12) A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de s. Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, 114-115.

(13) N. CIPRIANI, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi scritti di S. Agostino*, «Augustinianum» 34 (1994) 253-312: 261-262.

giudizio si riducono praticamente al silenzio epistolare e al fatto che, quando Agostino ebbe bisogno del *De sacramento regenerationis sive de philosophia*, invece di richiederlo all'autore, si rivolse a Paolino di Nola⁽¹⁴⁾. Non mi sembrano ragioni molto convincenti. Contro di esse c'è il fatto che negli anni del presbiterato noi vediamo Agostino utilizzare largamente l'*Expositio* ambrosiana al vangelo di Luca e fare lo stesso con una *Expositio* alla lettera ai Galati, che solo più tardi si accorgerà non essere di Ambrogio⁽¹⁵⁾. È segno che, oltre alle opere ambrosiane che poteva aver portato con sé dall'Italia, aveva avuto interesse a procurarsene delle altre, nonostante l'assoluto silenzio delle fonti. Insomma, ritengo che il silenzio non debba costituire un ostacolo alla nostra ricerca, la quale, ripeto, si propone di verificare, almeno con sufficiente probabilità, se alcune delle opere più importanti di Ambrogio siano state effettivamente lette da Agostino nel periodo che precede l'episcopato e rilevare i punti dottrinali, nei quali si sente maggiormente il suo influsso.

I. DE FIDE

Il *De fide* è senza dubbio tra le opere ambrosiane più importanti dal punto di vista dottrinale. Essa, come abbiamo sopra accennato, non è stata mai ricordata esplicitamente da Agostino. Ciò ha portato qualcuno a dubitare perfino che l'avesse mai posseduta. A questa conclusione pessimistica si potrebbe opporre l'affermazione fatta da Agostino nel discorso *De Fide et Symbolo*, pronunciato nel sinodo dell'episcopato africano nell'anno 393, la quale ci informa che il nuovo presbitero di Ippona aveva letto molti libri di *docti et spiritalis viri*, che avevano discusso sull'unità sostanziale e sulle proprietà personali del Padre e del Figlio in ampi trattati, intesi a spiegare *totius christianae fidei professionem* non con la stessa brevità da lui praticata in quel discorso⁽¹⁶⁾. Ammettiamo che tra questi trattati ci potessero essere il *De trinitate* di Ilario e l'*Adversus Arium* di Mario Vittorino e altri. Ma come escludere il

(14) A. PINCHERLE, *Ambrogio*, 397-400.

(15) Nell'*Ep*, 82,3,24, diretta a Girolamo negli anni 402-403, si appella all'esegesi di un passo della lettera ai Galati, che attribuisce a Ambrogio, mentre era dell'*Ambrosiaster*. Dagli anni 394-395 Agostino aveva molto ricevuto da questo anonimo.

(16) *Fide et Symb* 9,18. Avverto che i testi e spesso anche le traduzioni, citati nella presente ricerca, sono tratti dai volumi *Opere di Sant'Agostino*, pubblicati a cura della Nuova Biblioteca Agostiniana e Città Nuova Editrice.

De fide di Ambrogio, il cui contenuto risponde perfettamente ai dati forniti nel discorso «Sulla fede e sul simbolo»? Ma lasciamo da parte gli argomenti indiretti e veniamo a quelli diretti. Ricordiamo anzitutto l'individuazione, ad opera di O. du Roy, in un passo del *De fide* della fonte di un argomento, che prova l'unità della Trinità divina a partire dall'unità della Chiesa, espressa in *Atti* 4,32, ed esposto da Agostino nel *tractatus* 14 del commento al vangelo di Giovanni negli anni 407-408 ⁽¹⁷⁾. A questa traccia se ne possono aggiungere tante altre, alcune delle quali si trovano già nelle prime opere, come ho indicato in una precedente ricerca ⁽¹⁸⁾. Mi limito a riportarne qualcuna.

a) Nel *De ordine* Agostino assegna alla vera filosofia il compito di insegnare la dottrina della divina Trinità *nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant*, ma in conformità ai *veneeranda mysteria* ⁽¹⁹⁾. A quali errori allude l'autore? Secondo O. du Roy allude ai filosofi neoplatonici, che insegnano la Trinità confusamente e orgogliosamente ⁽²⁰⁾. Ma si tratta di un'evidente forzatura, che trascura totalmente la distinzione tra i *quidam* e i *multi*. Più verosimile è la spiegazione di G. Madec, che vede nel *confuse ut quidam* un'allusione ai modalisti sabelliani e nel *contumeliose ut multi* un'allusione agli ariani, che considerano il Figlio inferiore al Padre e sua prima creatura ⁽²¹⁾. Questa lettura appare del tutto plausibile, quando si considera che anche nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* (388) Agostino mostra di essere a perfetta conoscenza delle due contrapposte eresie trinitarie, affermando che la Chiesa Cattolica insegna la Trinità *neque confundens quod aeternitas, quod veritas, quod denique pax ipsa distinguit, neque rursum separans quod maiestas coniungit* ⁽²²⁾. La confusione delle persone fatta da Sabellio si oppone alla *distinctio* dei cattolici, come la *separatio* degli ariani si oppone alla *coniunctio*. La conoscenza delle medesime eresie si manifesta anche nel *De quantitate animae*, dove è scritto: *Solus Deus animae colendus est neque discrete, neque confuse* ⁽²³⁾ e si intravede ancor prima nei *Soliloquia*, dialogo scritto

(17) O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, 431, n. 5.

(18) Cf N. CIPRIANI, *Le fonti cristiane*, 253-312.

(19) *Ord.*, 2,5,16.

(20) O. DU ROY, *L'intelligence*, 125, n. 1.

(21) G. MADEC, *Une lecture de Confessions VII, IX, 13-XXI, 27 (Notes critiques à propos d'une thèse de R. J. O'Connell)*, *RevEtAug* 16 (1970) 79-137: 84.

(22) *Mor Eccl Cath.*, I,30,62.

(23) *Quant an.*, 34,77.

come il *De ordine* a Cassiciacum, dove si legge che nella Trinità non c'è nessuna *discrepantia* e nessuna *confusio*, bensì *summa concordia e summa evidentia*⁽²⁴⁾. Pretendere di spiegare una conoscenza tanto precisa del dibattito ecclesiastico sulla Trinità solo con l'ascolto della predicazione ambrosiana o con le conversazioni con Simpliciano appare eccessivo e arbitrario. Perché non pensare a una lettura di un'opera scritta e in particolare del *De fide*, dove si accenna tante volte a quella opposizione? In molte pagine di quest'opera, infatti, Ambrogio combatte contro le eresie contrapposte di Sabellio e di Ario, usando per la prima le parole *confuse* o *confusio* e per la seconda *discretio*, *iniuria* e *contumelia*. Fin dalle prime battute scrive: *Neque ut Sabellius Patrem confundamus et Verbum [...] neque ut Arrius plures credendo et dissimiles potestates plures deos gentili errore faciamus*⁽²⁵⁾, che ricorda l'espressione del *De ordine*. Poco dopo, proprio come Agostino nel *De quantitate animae*, esclude la *discretio* e la *confusio*. Per spiegare le parole di Cristo: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30), scrive: *unum dixit, ne fiat discretio potestatis, sumus dixit [...] ut et Pater et Filius unum sint non confusione, sed unitate naturae*⁽²⁶⁾. Nel secondo libro si legge: *Nec iuxta Sabellianos Patrem Filiumque confundens nec iuxta Arrianos Patrem Filiumque secernens*⁽²⁷⁾. Anche l'accusa, rivolta agli ariani, di fare con le loro dottrine trinitarie una *iniuria* a Dio è ben documentata nel *De fide*. Nel libro IV viene rinfacciata agli ariani una duplice *iniuria* al Padre e al Figlio, predicando una *distantia* tra i due e considerando il Figlio inferiore al Padre⁽²⁸⁾. In un caso, proprio come nel *De ordine*, parla di *contumelia*⁽²⁹⁾. Il *De fide* quindi può spiegare assai bene le espressioni contenute in *De ordine* 2,5,16, che altrimenti resterebbero enigmatiche.

(24) *Sol*, I,1,4.

(25) *Fide*, I,1,6. Avverto che i testi e sovente anche le traduzioni delle opere ambrosiane, citati nella ricerca, sono tratti dai volumi *Opera omnia di sant'Ambrogio*, pubblicati a cura della Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice a partire dal 1979.

(26) *Ivi*, I,1,8.

(27) *Ivi*, II,3,33. Altri testi simili, I,2,17;8,57; IV,8,91; *De Spiritu sancto* III, 18,115.117.

(28) *Ivi*, IV,11,159.

(29) *Ivi*, V,12,149. La contrapposizione della *confusio* sabelliana e della *discretio* o *separatio iniuriosa* degli ariani, sulla quale tanto insiste il vescovo di Milano, risale probabilmente alla lettera che il Concilio di Costantinopoli inviò al papa Damaso, a Ambrogio e ai vescovi italiani riuniti a Roma. In essa si parla della *confusio* di Sabellio e della *blasphemia* dei molti eretici che dividono la Trinità: *ut neque quidquam loci detur pestiferae Sabelli haeresi, qua confunduntur personae, hoc est, proprietates tolluntur; neque blasphemia Eunomianorum, Arianorum aut eorum qui Spiritum sanctum oppugnat [...] sive divinitatem discindit* (ACO, vol. 3, 586).

b) Anche le espressioni dei *Soliloquia*, già sopra accennate, trovano un riscontro quasi testuale nel *De fide*. Nella preghiera iniziale di questo singolare dialogo Agostino dice di aver espresso idee su Dio «raccolte da ogni parte e affidate alla memoria» (30). A me sembra che gli attributi divini, espressi all'inizio del paragrafo quarto, siano stati raccolti principalmente dal *De fide* di Ambrogio. Rivolgendosi a Dio, il neoconvertito scrive: *una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita* (31). Nel prologo del II libro del suo trattato Ambrogio, riassunto il contenuto del libro precedente, si era soffermato a sottolineare la distinzione e l'unità in Dio. Dapprima metteva in risalto gli *evidentia indicia, quae proprietatem deitatis ostendant [...] quae similitudinem Patris et Fili [...] quae perspicuam divinae maiestatis expriment unitatem*. Poi osservava che questi segni propri del Figlio non implicano alcuna sua *discrepantia* con il Padre. Infine concludeva: *Concordant igitur Patris et Fili indicia, quibus non discrepare inter se, sed unius maiestatis esse nemo dubitaverit* (32). In questa pagina ritroviamo spiegate non solo alcune idee, che nei *Soliloquia* apparivano oscure, ma anche alcune parole: *evidentia indicia, discrepare, concordant*. È pura coincidenza o un indizio di dipendenza letteraria? (33). Nel *De fide*, sul conto di Dio, troviamo ancora affermato l'attributo della vita e soprattutto l'esclusione della morte: *divinitas autem mortis libera [...] An vero mori divinitas potest, cum anima non possit?* (34); *Una sola substantia divinitatis est, quae mori nescit* (35). Ugualmente affermata è la *plenitudo* (36) ed esclusa qualsiasi *mutatio* e *indigentia*: *Namque omnipotens Deus est et ideo nullo eorum Pater indiget, qui non habet mutationem sui aliquam vel profectum, quo nos egemus* (37).

(30) *Sol*, I,4,9.

(31) *Ivi*, I,1,4.

(32) *Fide*, II, *prol.*, 2-3.

(33) Anche in altri testi Ambrogio esclude ogni *discrepantia* in Dio come pure ogni *confusio*, insiste sulla *distinctio* delle persone e sulla loro *concordia*: *Pater enim et Filius distinctionem habent ut Pater et Filius, separationem divinitatis non habent* (*ivi*, I,3,33).

(34) *Fide*, II,7,57.

(35) *Ivi*, III,3,19.

(36) *Ivi*, III,12,102.

(37) *Ivi*, I,11,75.

c) Nel *De fide* di Ambrogio possiamo individuare ancora la fonte ispiratrice di un'affermazione sull'autorità divina di Cristo, che si legge nel *De ordine*. Contro Porfirio che si appellava all'autorità divina degli oracoli pagani Agostino rivendica a Cristo «la vera, ferma e suprema» autorità divina, sostenendo che questa autorità «deve insegnare con i fatti il suo potere (*potestatem*), con l'umiltà la sua clemenza, con il comando (*praeceptione*) la sua natura» (38). È una frase densa e sintetica, che difficilmente possiamo capire in tutto il suo significato, se non la leggiamo alla luce della pagina che l'ha ispirata. Nel IV libro del suo trattato Ambrogio controbatte l'obiezione degli ariani, secondo i quali «non è possibile che sia unica e medesima la potenza (*potestas*) del Padre e del Figlio, perché il Figlio stesso ha detto: In verità, in verità vi dico, il Figlio non può far niente da solo, se non quello che ha visto il Padre fare (Io 5,19). Perciò dicono che il Figlio non ha fatto niente da sé né lo può fare, se non quello che abbia visto il Padre fare» (39). La risposta di Ambrogio insiste da un lato sul principio dell'unità delle persone divine nell'attività *ad extra*, dall'altro sulle opere compiute dal Verbo incarnato. Dapprima esclude che «Cristo non possa compiere l'opera del Padre per una differenza di natura». Poi chiede se per caso non pensino che «qualcosa gli è impossibile a causa della sua debolezza» e risponde: *Sed non ille debilis, qui aliorum debilitates imperiales sermone sanabat. An debilis videbatur, qui cum paralytico praecipiens tolle grabatum tuum et ambula sanitatis iam mandabat officium, cum adhuc ille remedium debilitatis oraret? Num debilis dominus virtutum, cum inluminaret caecos, inclinatos erigeret, mortuos suscitaret, votis nostris medicina praecurreret effectus, orantes curarent et fimbria, mundaret et tactus?* (40). Fin qui la *potestas* divina di Cristo è provata da Ambrogio dal fatto che egli guariva col suo *sermo imperialis*, cioè *praecipiens*, e dai molti miracoli da lui compiuti. Quindi osserva che la debolezza che si rivela nella sua passione non è reale debolezza, ma è prova di amore, giacché «da essa profluiva la vita di tutti [...] Non è debole, perché anche se nella carne è stato fatto debole a causa dei nostri peccati, tuttavia essa era l'apprendimento della nostra pace in lui, come sta scritto, non una debolezza della sua maestà» (41). Non è difficile riconoscere nelle tre ragioni della *potestas* divina di Cristo, sviluppate da Ambrogio, gli stessi criteri

(38) *Ord.*, 2,9,27.

(39) *Fide*, IV,4,38.

(40) *Ivi*, IV,5,52-53.

(41) *Ivi*.

indicati nel *De ordine*: i *facta* mostrano la *potestas divina*, la *humilitas* prova la *clementia* e la *praeceptio* la *natura*. L'attenzione di Agostino su questa pagina del *De fide* si spiega con l'esplicito rilievo dato da Ambrogio all'*auctoritas divina* di Cristo al termine del suo discorso: «E in effetti, perché tu sappia che egli domanda in quanto uomo e comanda in quanto Dio [...] Non era, dunque, in grado di confermare la fede di colui al quale dava di propria autorità il regno dei cieli?». A rafforzare la convinzione che qui ci troviamo di fronte a una prova della lettura del *De fide* oltre che tutto il contesto, teso a dimostrare la *potestas* e l'*auctoritas* divina di Cristo, c'è la coincidenza delle tre ragioni addotte con l'uso della parola *praeceptio* nel pregnante significato di *sermo imperialis* o parola di comando, frequente nell'opera del vescovo di Milano. Egli ne fa uso per definire la perfetta unità divina: *Ubi una divinitas, una voluntas et una praeceptio*⁽⁴²⁾ e per sottolineare il diverso valore semantico della *praeceptio*: anche Pietro, come Cristo, ha ordinato a un paralitico di alzarsi e camminare, ma lo ha fatto *in nomine Christi* e senza presumere della propria *potestas*, dimostrando così che la sua *praeceptionis auctoritas* non deriva *de sua virtute*⁽⁴³⁾.

d) L'influsso del *De fide* sul pensiero di Agostino non è limitato ai dialoghi di Cassiciacum. Nel prosiegua della ricerca avremo modo di indicare altri testi. Fin d'ora, però, possiamo richiamare l'attenzione su di un testo del periodo presbiterale, che a motivo dell'indubbio riscontro testuale è di grande interesse per il nostro discorso. Mi riferisco alla *quaestio* 50 del *De divv quaest* 83, nella quale si legge: *Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), genuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus est*⁽⁴⁴⁾. L'argomento ritorna tale e quale nella polemica antiariana di Agostino: *Deus Pater aequalem sibi gignere Filium aut non potuerit aut non voluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus est*⁽⁴⁵⁾. A proposito di questi testi O. du Roy, non esita a scrivere che «la source immédiate est sans doute Plotin, Enn., V,4,1»⁽⁴⁶⁾. In realtà Plotino parlava della derivazione necessaria di tutte le cose dall'Uno, esclu-

(42) *Ivi*, II,10,86.

(43) *Ivi*, III,4,31.

(44) *Divv quaest*, 83,50.

(45) *C. Maximinum* II,7, PL XLII,762.

(46) O. Du Roy, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, II, 415-445: 443, n. 114.

dendo da lui invidia e impotenza, ma senza fare questione di volontà, mentre Agostino parla della generazione del Figlio, che il Padre deve generare uguale a sé, perché non può e non vuole generarlo inferiore non essendo né *infirmus* né *invidus*. Questa problematica è estranea a Plotino, mentre si trova in Ambrogio e quasi negli stessi termini. Nel *De fide* infatti leggiamo: *si minorem generavit Deus Filium, minus contulit, si minus contulit, aut minus voluit aut minus potuit; sed nec infirmus nec invidus Pater*⁽⁴⁷⁾. Almeno in questo caso, quindi, la dipendenza letteraria di Agostino dal *De fide* sembra indiscutibile, con tutte le conseguenze che ne derivano circa il possesso e lo studio dell'opera.

II. DE SPIRITU SANCTO

Da parte di Agostino il primo accenno esplicito al *De Spiritu sancto* con citazioni testuali è fatto nel IV libro del *De doctrina christiana*⁽⁴⁸⁾ e quindi risale agli ultimi anni della vita, quando quest'opera fu portata a termine. Ma è difficile, per non dire assurdo, non annoverare Ambrogio tra i *docti et magni divinarum Scripturarum tractatores*, che secondo l'autore del discorso *De Fide et Symbolo* non hanno ancora studiato *tam copiose ac diligenter* da far comprendere la proprietà dello Spirito santo⁽⁴⁹⁾. In effetti, O. du Roy pensa che l'attribuzione della Carità e della Pace allo Spirito santo, fatta nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* e nel *De quantitate animae*, può essergli stata suggerita proprio dal trattato di Ambrogio, benché il vescovo di Milano non faccia ancora della carità un ruolo distintivo dello Spirito⁽⁵⁰⁾. Ma già in precedenza, a proposito della dottrina, esposta in *Mor Eccl Cath*, 16 e che attribuisce allo Spirito la grazia di rendere gli uomini conformi all'immagine del Figlio di Dio, il medesimo autore aveva scritto: «C'est probablement par l'enseignement d'Ambroise ou même par la lecture du *De Spiritu sancto* qui Augustin a reçu cette doctrine traditionnelle de l'Esprit, à moins que ce ne soit par une source grecque»⁽⁵¹⁾. Insomma, pur tra qualche incertezza, lo studioso dell'evoluzione del pensiero agostiniano sulla Trinità si mostra incline all'ipotesi che Agostino abbia letto il *De Spiritu sancto* già negli anni 388-389. Questa ipotesi, infine, è data per certa al tempo del

(47) *Fide*, V,18,224.

(48) *Doct Ch*, IV,46.

(49) *Fide et Symb* 9,19.

(50) O. Du Roy, *L'intelligence*, 262.

(51) *Ivi*, 227.

discorso tenuto nel sinodo africano del 393, quando viene proposta con chiarezza la dottrina che considera lo Spirito santo la *Communio*, la *Deitas* e la *Caritas*, che unisce il Padre e il Figlio⁽⁵²⁾. Scrive Du Roy: «Augustin ne fait donc que se servir d'Ambroise, sans le citer d'ailleurs, pour proposer sa propre théorie sur la propriété personnelle de l'Esprit»⁽⁵³⁾. Alle tracce trovate da O. du Roy possiamo aggiungerne altre. La prima, di grande evidenza mi sembra, la troviamo ancora nel *De moribus*, che si rivela così un'opera fortemente influenzata dal trattato ambrosiano. Qui Agostino non solo attribuisce allo Spirito santo il dono della nostra conformazione a Dio e della parallela purificazione dall'attaccamento alle cose del mondo, ma rivendica allo Spirito santo la natura divina a partire dal suo ruolo santificatore e dalla sua immutabilità. Ecco l'argomentazione: *nullo modo autem redintegrari possemus per Spiritum sanctum, nisi et ipse semper et integer et incommutabilis permaneret. Quod profecto non posset, nisi Dei naturae esset ac ipsius substantiae, cui soli incommutabilitas atque, ut ita dicam, invertibilitas semper est. Creatura enim neque hoc ego, sed idem Paulus clamat, vanitati subiecta est (Rom 8,20). Neque nos potest a vanitate separare, veritatisque conectere, quod subiectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat: creatura igitur non est. Quia omne quod est, aut Deus, aut creatura est*⁽⁵⁴⁾. Nel suo trattato anche Ambrogio aveva offerto una prova della divinità dello Spirito, partendo dal fatto che «egli viene infuso negli animi e penetra nei sensi per spegnere l'arsura della sete delle cose del mondo», aveva poi sostenuto che non può essere una creatura. Richiamandosi a *Rom 8,21-22*, in cui l'Apostolo parla della servitù della corruzione, cui è assoggettata tutta la creazione, aveva affermato la mutabilità di ogni creatura, *quae corruptelae potest esse obnoxia vitio naturae*, per concludere finalmente l'argomentazione: *Ergo omnis mutabilis creatura, sed non mutabilis Spiritus sanctus. Neque enim aliquo vitio mutari potest, qui omnium abolet vitia, peccata condonat. Quando ergo mutabilis, qui sanctificando alios mutat ad gratiam, non ipse mutatur?*⁽⁵⁵⁾. Agostino non trascrive le parole dell'autore, che lo ispira, e neppure lo segue pedissequamente nell'argomentazione, ma, nonostante tutte le novità introdotte, non riesce a far dimenticare del tutto la sua fonte. Tra le tante dottrine apprese dal trattato ambrosiano ne voglio ricordare un'altra, che leggiamo nei *Soliloquia* e nel *De vera religione*. Mi

(52) *Fide et Symb* 9,19.

(53) O. Du Roy, *L'intelligence*, 487.

(54) *Mor Eccl Cath*, 1,13,23.

(55) *Spiritu's*, I,4,61-5,62-64.

riferisco alla grazia dello Spirito santo di far sì che le cose create non ritornino al nulla, da cui sono state tratte. Già Mario Vittorino in un suo inno aveva attribuito allo Spirito il dono della *salvatio*, intesa in senso metafisico come conservazione nell'essere⁽⁵⁶⁾. E Agostino nel *De vera religione* chiama lo Spirito Santo *Salus*⁽⁵⁷⁾. Ma, come vedremo, altri testi agostiniani rinviano piuttosto alla fonte ambrosiana. Nella preghiera iniziale dei *Soliloquia* Agostino dapprima si rivolge al Padre, dicendo: *Deus, qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis*, poi allo Spirito santo: *Deus, quem accepimus ne omnino periremus*⁽⁵⁸⁾. L'espressione ritorna nel *De vera religione* in riferimento allo Spirito santo: *a quo perire non permissi sumus*⁽⁵⁹⁾. Una spiegazione di tale espressione piuttosto enigmatica si legge nella stessa opera: *Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto Spiritu, non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur*. E, per confermare questa dottrina, per cui il dono dello Spirito assicura non solo la salvezza dell'anima, ma anche quella del corpo, si appella alla testimonianza paolina: *vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum sanctum manentem in vobis* (Rom 8,11). Ebbene, nel *De Spiritu sancto* Ambrogio si era soffermato a dimostrare che lo Spirito è datore di vita con il Padre e il Figlio: unica e indivisa è l'azione vivificatrice, perché *per Spiritum sanctum vivificat Deus*, appellandosi anch'egli a Rom 8,11. Poi aveva spiegato il dono nel senso metafisico di permanenza nell'essere di tutte le cose con termini assai vicini a quelli usati da Agostino: *Sine Spiritu sancto universitatis gratiam manere non posse [...]* *Non solum igitur sine Spiritu docuit omnem creaturam stare non posse, sed etiam creatorem totius esse Spiritum creaturae [...]* *An vero sine opere Spiritus sancti substantiam putamus esse terram, sine cuius opere nec caeli convexa subsistunt?*⁽⁶⁰⁾.

I testi esaminati fin qui ci hanno mostrato un Agostino attento lettore delle opere di Ambrogio, pronto a raccogliere un'idea valida del maestro, per integrarla nel suo pensiero. Abbiamo, però, la prova che egli non era un lettore acritico e che all'occorrenza non rinunciava neppure a contrapporsi al maestro. Si tratta dell'in-

(56) Cf P. HADOT, *Traité théologique sur la Trinité* (= Sch 69), Paris, Du Cerf, vol. II: 1082-1083.

(57) *Vera rel.*, 11,21.

(58) *Sol.*, I,1,3.

(59) *Vera rel.*, 55,113. O. Du Roy non ha esitazione a vedere in questi testi un riferimento a un dono dello Spirito santo, ma non sa indicare nessuna fonte ispiratrice (cf *L'intelligence*, 201, n. 6).

(60) *Spiritu s.*, II,4,31-5,33-35.

interpretazione di Mt 12,31-32 sul peccato contro lo Spirito santo. Il vescovo di Milano nel *De Spiritu sancto* aveva esortato: «E fa' bene attenzione a cogliere il motivo per cui il Signore ha detto a colui che avrà bestemmiato contro il Figlio dell'uomo verrà rimesso il peccato; a colui, invece, che avrà bestemmiato contro lo Spirito santo nemmeno in futuro gli sarà perdonato. Forse che l'offesa arrecata al Figlio è diversa da quella arrecata allo Spirito santo? no, perché come identica è la dignità, così identica è l'offesa. Ma se qualcuno, ingannato dall'aspetto del corpo umano di Cristo, pensa a proposito della carne di Cristo un concetto inferiore a quel che conviene [...] è colpevole, tuttavia non è escluso dal perdono, che può ottenere mediante la fede. Se qualcuno, invece, negasse la sempiterna dignità, maestà e potenza dello Spirito santo, e credesse che non nello Spirito di Dio vengono cacciati i demoni, ma in Belzebù, allora non si può impetrare il perdono là dove vi è un sacrilegio totale, perché colui che ha negato lo Spirito nega anche il Signore Padre e il Figlio, in quanto lo Spirito di Dio è anche lo Spirito di Cristo»⁽⁶¹⁾. Agostino alla questione ha dedicato ampio spazio nella *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (14-23). Egli inizia osservando che se si considera *transitorie ac negligenter* quel testo evangelico, *quis inveniri poterit, cui veniam peccatorum dederit Deus?* In effetti, tutti peccano in qualche modo contro lo Spirito santo, anche senza esserne coscienti: i pagani, i giudei, i samaritani e tutti gli eretici (ariani, sabelliani, donatisti, ecc). Ma a tutti costoro la Chiesa ha sempre perdonato, accogliendoli o riammettendoli nel suo seno, in caso di conversione. Dunque il peccato irremissibile contro lo Spirito santo non può essere identificato con un peccato che si può riferire in qualche modo alla terza persona divina (15-19). A questo punto Agostino prende in considerazione un'altra spiegazione, che coincide con quella espressa da Ambrogio: *an vero iam illud occurret, ut non iam si quodlibet peccatum sciens admiserit, sed si proprie peccatum in Spiritum sanctum sciens admiserit, tunc non habere veniam iudicetur?* E poiché Ambrogio del peccato irremissibile aveva accusato i giudei, perché dicevano che Cristo scacciava i demomi in nome di Belzebù, pone esplicitamente la questione: *quo loco quaeri potest utrum scirent Iudaei per Spiritum sanctum operari Dominum, quando eum in principe daemoniorum daemonia excludere blasphemabant*. E risponde, criticandone la spiegazione: *Miror autem quomodo possent in illo Spiritum sanctum cognoscere, cum ipsum Dominum Filium Dei esse nescirent*. In effetti, se i fedeli, secondo

(61) *Ivi*, I,3,54.

quanto dice S. Paolo, sono resi capaci di discernere gli spiriti dal dono dello Spirito santo, *quomodo poterant infideles Iudaei sine isto munere diiudicare, utrum per Spiritum sanctum Dominus operaretur?*⁽⁶²⁾. In realtà, Cristo «volle ammonirli con misericordia che non proferissero parola o bestemmia contro lo Spirito santo, ossia che non opponessero resistenza alla pace e alla grazia di Dio, che era venuto a donare per mezzo dello Spirito santo»⁽⁶³⁾. Come si può costatare, pur senza fare alcuna citazione esplicita, Agostino dimostra di conoscere perfettamente l'opera di Ambrogio, dal quale spesso dipende e talvolta dissente.

III. EXAMERON

Anche l'*Exameron* è tra le opere di Ambrogio che non sono state mai citate da Agostino e che per questo motivo non è stata annoverata da G. Ferretti tra quelle possedute e lette da lui⁽⁶⁴⁾. L. Carrozzì, invece, nella *Introduzione* all'edizione del *De genesi contra Manichaeos* per la Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) ha segnalato almeno sei passi paralleli nelle due opere esegetiche⁽⁶⁵⁾. Anche altri studiosi, poi, come presto vedremo, non hanno avuto difficoltà a riconoscere l'influsso dell'*Exameron* su particolari dottrine agostiniane. Ma tutti costoro o spiegano l'influsso con il ricordo delle omelie tenute dal vescovo di Milano sull'argomento nella primavera del 386, oppure non si pongono in modo esplicito il problema di una lettura diretta dell'opera. Lo scopo della presente ricerca, invece, ci spinge a cercare le tracce del testo ambrosiano nelle opere esegetiche di Agostino, per poter giungere a un giudizio più sicuro sulla dipendenza letteraria. Il confronto sarà fatto sull'esegesi di alcuni versetti biblici, dove le tracce appaiono più chiare.

1. Gen 1,1: *In principio Deus fecit caelum et terram*

Nel commento, fatto a questo versetto nel *De Genesi contra Manichaeos*, si possono enucleare quattro punti dottrinali: l'identificazione di «*in principio*» con «in Cristo»; la questione del tempo e la creazione; la causa materiale e la causa efficiente del mondo.

(62) *Ep ad Rom inchoata expositio*, 20.

(63) *Ivi*, 23.

(64) G. FERRETTI, *L'influsso*, 23.

(65) L. CARROZZI, *Introduzione a La Genesi. Opere di Sant'Agostino* (= NBA), IX/1, Roma, Città Nuova, 1988, 32.

– Contro l'obiezione dei manichei che intendevano «*in principio*» in senso temporale Agostino risponde seccamente che il Principio, in cui fu fatto il mondo, è Cristo: *Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia* (Io 1,1.3). La conferma dell'interpretazione è data dalla risposta di Gesù ai giudei che gli chiedevano chi fosse: *Principium, quod et loquor vobis* (Io 8,25)⁽⁶⁶⁾. Non molto diverso è il commento di Ambrogio: *In hoc ergo principio, id est in Christo, fecit Deus caelum et terram, quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*. La conferma è data dalla stessa risposta di Gesù ai giudei, ma in una versione un poco differente: *Initium quod et loquor vobis* (Io 8,25). O. du Roy, a proposito di tale esegesi, osserva che Agostino ha dovuto ricordarsi dell'omelia di Ambrogio, *Exameron* I,2,5, che accostava già le due citazioni (*Gen* 1,1 e *Io* 8,25). Tuttavia aggiunge che «il ne doit certainement plus avoir le texte d'Ambroise sous les yeux, car celui-ci cite: *initium quod et loquor vobis*»⁽⁶⁷⁾. Mi sembra una conclusione eccessiva: Agostino poteva preferire la versione che parlava di *principium* invece di *initium*, semplicemente perché era quella più nota o più adatta a confermare l'*in principio* del primo versetto della Genesi⁽⁶⁸⁾. La leggera differenza nella citazione biblica si può spiegare, dunque, facilmente, mentre è difficile spiegare tanti particolari con i soli ricordi e a distanza di alcuni anni.

– Sulla questione del tempo e la creazione la risposta data da Agostino alle critiche dei manichei è di una grande chiarezza: *in principio* non va inteso in senso temporale, giacché Dio ha fatto anche i tempi e quindi prima di fare i tempi, i tempi non c'erano. Il tempo incominciò con il cielo e la terra, mentre Dio è prima del tempo. Pertanto non si può pensare che «questo mondo sia coevo a Dio, perché l'eternità di questo mondo non è la stessa di Dio»⁽⁶⁹⁾. La risposta di Ambrogio appare un po' più complessa. Come Agostino è chiaro nel dire che «il mondo non è coeterno a Dio», perché «fu creato e incominciò ad esistere, mentre prima non esisteva; invece il Verbo di Dio in principio era ed era sempre». Poi però prosegue: «Ma anche gli angeli, le dominazioni, le

(66) *Gen c Man*, 1,2,3.

(67) O. Du Roy, *L'intelligence*, 270, n. 1.

(68) Anche Ambrogio altrove riporta la versione preferita da Agostino (*Fide* V,10,121). Un accostamento tra questo testo agostiniano e quello dell'*Exam* I,2,5 è fatto anche da G. PELLAND, *Cinq études sur le début de la Genèse*, Tournai-Montréal, Desclée, 1972, 20.

(69) *Gen c Man*, 1,2,3-4.

potestà, anche se incominciarono ad esistere ad un dato momento, tuttavia esistevano già quando questo mondo fu creato»⁽⁷⁰⁾. Perciò «il tempo ha inizio dall'esistenza di questo mondo, non prima del mondo»⁽⁷¹⁾. La questione della creazione degli angeli non era stata toccata da Agostino nel primo commento, ma viene da lui affrontata nel secondo commento, rimasto incompiuto. Il vescovo di Milano aveva insegnato che anche gli angeli sono stati creati da Dio⁽⁷²⁾, ma poi, come si è visto, aveva detto che erano stati creati prima del mondo. Il presbitero di Ippona cerca di eliminare l'incongruenza: «Se affermiamo che furono fatti all'inizio del tempo, e per conseguenza il tempo incominciò con essi, siamo costretti a dire che è falso quello che sostengono alcuni, cioè che il tempo cominciò ad esistere con il cielo e la terra»⁽⁷³⁾. Il tempo, però, oltre che nel movimento dei corpi, si ha anche nel movimento delle creature incorporee, come gli angeli e la stessa anima umana, che si muove nei propri pensieri. «Se ammettiamo questo, si può anche intendere che il tempo esistesse prima del cielo e della terra, se gli angeli furono fatti prima del cielo e della terra. C'era infatti già una creatura, che faceva passare il tempo con i suoi movimenti incorporei, e giustamente si comprende che con essa ci fosse anche il tempo, come nell'anima che è abituata ai movimenti corporei attraverso i sensi del corpo. Ma potrebbe darsi che nelle creature più alte e sublimi non ci sia». Si tratta infatti di «una questione molto misteriosa e impenetrabile alle congetture umane»⁽⁷⁴⁾. Comunque, l'espressione *caelum et terram* potrebbe significare tutto il creato nel senso che «cielo» significa anche tutte le creature invisibili, mentre «terra» significa tutta la parte inferiore del mondo con gli animali che l'abitano. O ancora cielo significa le creature invisibili e terra quelle visibili. In questo caso l'espressione «il cielo e la terra» indica la materia informe di tutto l'universo, dalla quale poi saranno formate e ordinate tutte le cose⁽⁷⁵⁾. È la conclusione di un'esegesi laboriosa e in cui Agostino si discosta non poco da Ambrogio, ma è interessante notare come tutta la riflessione sia stata stimolata proprio da un'incongruenza del maestro, che non avrebbe potuto cogliere senza una lettura attenta dell'*Exameron*.

(70) *Exam*, I, 5,18-19.

(71) *Ivi*, I,6,20.

(72) *Ivi*, I,4,16.

(73) *Gen litt imp*, 3,7.

(74) *Ivi*, 3,8.

(75) *Ivi*, 3,9-10.

– Altro punto importante del primo commento contro i manichei è il concetto di *creatio ex nihilo*, che si contrappone tanto all'idea di generazione quanto a quella di una creazione dalla materia preesistente. La preoccupazione dominante del suo commento è quella di opporsi al mito manicheo dei due principi e all'idea che per emanazione o generazione da essi fossero nate le cose buone o cattive: *Sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt; nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt, nec Filio eius per quem facta sunt; iustum est enim*⁽⁷⁶⁾. Più tardi ritorna sull'argomento, per escludere la concezione platonica della creazione da una materia preesistente: *Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare nisi habuerint unde fabricent*⁽⁷⁷⁾. Ambrogio, più che i miti manichei aveva di mira soprattutto le teorie dei filosofi pagani. Si limita perciò a criticare l'idea di un mondo fatto dal concorso casuale degli atomi o quella di un mondo plasmato nella materia preesistente dal demiurgo⁽⁷⁸⁾. Contro queste teorie anch'egli insegna la creazione del mondo *ex nihilo*⁽⁷⁹⁾, mentre contro gli ariani aveva distinto il concetto di *generatio* da quello di *creatio*⁽⁸⁰⁾.

– Infine, Agostino risponde alla domanda dei manichei del perché Dio si fosse deciso a creare, indicando nella volontà di Dio la vera causa efficiente della creazione⁽⁸¹⁾; un'indicazione, che al di là dei differenti obiettivi, anche Ambrogio aveva sottolineato: *Nec artis igitur usum nec virtutis expedit qui momento suae voluntatis maiestatem tantae operationis implevit, ut ea quae non erant esse faceret tam velociter, ut neque voluntas operationi praecurreret nec operatio voluntati*⁽⁸²⁾.

L'esegesi agostiniana del primo versetto della Genesi, pertanto, ha molti punti di contatto con quella ambrosiana e tutto fa pensare a una dipendenza letteraria più che a semplici ricordi della predicazione milanese.

(76) *Gen c Man*, 1,2,4.

(77) *Ivi*, 1,6,10.

(78) *Exam*, 1,1,2,7.

(79) *Ivi*, 1,1,4,16.

(80) *Fide*, 1,16,100-102.

(81) *Gen c Man*, 1,2,4.

(82) *Exam*, 1,1,3,8; cf anche 1,9,33, *Sermo Dei voluntas est*.

2. *Gen 1,2: terra autem erat invisibilis et incomposita*

I manichei vedevano nell'affermazione biblica una contraddizione: come poteva Dio creare il cielo e la terra, se la terra era già invisibile e confusa? Nel suo primo commento Agostino, per rispondere alla critica, distingue il momento della creazione della materia informe, anche senza nominarla espressamente, dal momento della formazione e dell'ordinata distinzione delle singole cose: «Nel principio Dio creò il cielo e la terra, ma la terra stessa, creata da Dio, era invisibile e confusa, *antequam Deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponderet, antequam diceret: Fiat lux*»⁽⁸³⁾. Anche S. Ambrogio, pur senza giungere alla nozione filosofica di materia informe, distingue due momenti, riservando al secondo l'azione di distinzione e ornamento: *prius fundamentum ponit, postea [...] aedificationis membra distinguit et adiungit ornatum*⁽⁸⁴⁾. La traccia di una lettura da parte di Agostino su questo punto appare davvero piccola. Tuttavia essa viene confermata e resa più chiara da un'altra. Nel rivendicare contro i manichei la bontà originaria di tutte le cose create da Dio, Agostino ricorre all'utilizzazione di *Sap 11,21 (omnia Deus disposuit in mensura, numero et pondere)*, per confermare una sua teoria filosofica, attinta da Plotino, secondo la quale la struttura ontologica di tutte le cose è data dal *modus, species e ordo*⁽⁸⁵⁾. O. du Roy, che ricostruisce lo sviluppo di questa teoria nelle opere agostiniane, giunge a chiedersi se per caso non sia stato l'*Exameron* ambrosiano la fonte, che ha ispirato l'utilizzazione di quel testo biblico. Qui lo studioso non spiega la coincidenza con la memoria della predicazione, ma esclude ugualmente la lettura dell'opera, perché «cette source n'est pas nécessaire», per il semplice fatto che il libro della Sapienza era stato letto con attenzione da Agostino⁽⁸⁶⁾. Anzitutto faccio notare che sono due, non uno, i passi dell'*Exameron*, in cui si legge che la natura delle cose consiste in *mensura, numero et pondere*⁽⁸⁷⁾. In secondo luogo, questa nuova convergenza tra i due esegeti si va a sommare alle tante altre, che abbiamo già incontrato o che incontreremo, e che proprio per il loro numero crescente rendono sempre più probabile l'ipotesi di una dipendenza letteraria.

(83) *Gen c Man*, 1,3,5.

(84) *Exam*, I,II,7,25.

(85) *Gen c Man*, 1,16,26.

(86) O. Du Roy, *L'intelligence*, 279, n. 2.

(87) *Exam*, I,I,6,22 e 9,34.

3. *Gen 1,2: tenebrae erant super abyssum*

Contro la lettura dei manichei, per i quali le tenebre del versetto si identificavano con le potenze della *mitica gens tenebrarum*, Agostino spiega che le tenebre erano sopra l'abisso, *antequam lux ista fieret*, e che pertanto le tenebre non sono qualcosa di sostanziale, ma *ipsa lucis absentia*⁽⁸⁸⁾. La stessa spiegazione si legge nell'*Exameron*: *Sic erat, antequam lumen huic mundo Dominus infunderet. Et tenebrae erant, quia splendor lucis deerat [...] non enim malas intellegendas arbitror potestates*⁽⁸⁹⁾.

4. *Gen 1,2: Spiritus Dei superferebatur super aquam*

Nel *De genesi contra Manichaeos* S. Agostino si limita a respingere l'interpretazione letteralista e materialista (*carnaliter*) che i manichei facevano del versetto biblico: l'acqua non era la dimora che conteneva lo Spirito di Dio né questo si spostava spazialmente sulle acque⁽⁹⁰⁾. Nel secondo e incompiuto commento della Genesi alla precedente esegesi si aggiungono rilevanti novità. Siamo informati che l'espressione «Spirito di Dio» non è stato inteso soltanto come lo Spirito santo, ma da alcuni come «*vitalis creatura, qua universus iste visibilis mundus atque omnia corporea continentur et moventur [...] cui Deus omnipotens tribuit vim quamdam sibi serviendi ad operandum in his quae gignuntur*»⁽⁹¹⁾ e da altri perfino come l'elemento dell'aria, che veniva a completare la serie degli elementi: cielo, terra e acqua⁽⁹²⁾. Anche Ambrogio aveva accennato a tre interpretazioni: *Quem (spiritum Dei) etsi aliqui pro aere accipiant, aliqui pro spiritu, quem spiramus et carpiamus aerae huius vitalis spiritum, nos tamen cum sanctorum et fidelium sententia congruentes Spiritum sanctum accipimus*⁽⁹³⁾. Come si può constatare, però, al di là della coincidenza delle tre diverse spiegazioni, il commento agostiniano qui è più ricco e preciso di quello ambrosiano: lo *spiritus*, che per Ambrogio è quello che respiriamo, è in realtà l'anima del mondo, sostenuta da stoici e neoplatonici; anche la spiegazione dello *spiritus* come aria contiene la novità dell'accenno agli altri elementi. Sono novità introdotte da Agostino

(88) *Gen c Man*, 1,3,6-4,7.

(89) *Exam*, I,II,8,28.

(90) *Gen c Man*, 1,5,8.

(91) *Gen litt imp*, 4,17.

(92) *Ivi*, 4,18.

(93) *Exam* I,II,8,29.

o suppongono un'altra fonte? ⁽⁹⁴⁾ Comunque, l'esegesi di questo versetto, tanto in Agostino quanto in Ambrogio, non si esaurisce qui. La preferenza, accordata all'esegesi che vede qui affermata la presenza attiva dello Spirito santo, porta entrambi a formulare la dottrina della creazione trinitaria. Secondo O. du Roy, Agostino giunse alla formulazione di questa dottrina nel periodo che va dalla fine dell'anno 388 alla sua ordinazione presbiterale del 391 ⁽⁹⁵⁾. Se i primi accenni alla creazione per mezzo del Figlio si possono cogliere già nel *De quantitate animae* (34,77) e nel *De moribus* (I,16,27), è solo nel *De genesi contra Manichaeos* che il tema della creazione trinitaria è posto al centro della sua riflessione. L'interpretazione cristologica di *Gen* 1,1 e quella pneumatologica di *Gen* 1,2, operata sulla base di altri testi scritturistici, ma suggerita dai *tractatores* cattolici e in special modo da Ambrogio, sfociano nell'articolata dottrina della Trinità creatrice, esposta nel *De vera religione*. Qui viene affermato che la conoscenza, per quanto è possibile sulla terra, della Trinità divina consente di comprendere che «ogni creatura intellettuale, animale o corporale, in quanto è, è opera della Trinità creatrice, da essa ha la sua forma e viene amministrata con perfetto ordine»; si comprende altresì che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non hanno creato ciascuno una parte diversa della creazione, ma che «*et simul et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus sancti*» ⁽⁹⁶⁾. Ritengo che questa concisa formula dottrinale gli sia stata suggerita principalmente da Ambrogio. In effetti, nell'*Exameron* si afferma con chiarezza che «*in constitutione mundi operatio Trinitatis elucet*», perché dire che Dio ha fatto il cielo e la terra in principio, cioè in Cristo, equivale a dire che Dio ha fatto tutte le cose *per Filium* e che il perfezionamento della creazione avviene *in Spiritu* ⁽⁹⁷⁾. Anche nel trattato sullo Spirito santo si trova espressa la dottrina della creazione trinitaria: *omnis enim creatura et ex voluntate et per operationem et in virtute est Trinitatis* ⁽⁹⁸⁾, preceduta dall'abbozzo della formula: *verum nos ostendimus ita ex Dei Patre esse omnia [...] ita quoque per Deum Filium esse omnia... et ita omnia esse in Spiritu* ⁽⁹⁹⁾. Quale altro autore poteva suggerire a Agostino tale formula prima del 390?

(94) Cf G. PELLAND, *Cinq études*, 38-39.

(95) O. DU ROY, *L'intelligence*, 269.

(96) *Vera rel.*, 7,13.

(97) *Exameron*, I,II,8,29.

(98) *Spiritu s.*, II,9,100.

(99) *Ivi*, II,9,89.

5. *Gen 1,3: Et vidit Deus lucem quia bona est*

Sia Ambrogio che Agostino spiegano la frase nello stesso senso: l'approvazione di Dio non implica la scoperta di una cosa sconosciuta, ma il compiacimento per l'opera compiuta. Scrive il primo: *Non utique cognovit quod nesciebat, sed probavit quod placebat*⁽¹⁰⁰⁾. Scrive il secondo: *quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum*⁽¹⁰¹⁾. Nell'incompiuto *De genesi ad litteram* ripete gli stessi concetti: *Ista sententia non quasi insoliti boni laetitiam, sed approbationem operis significari*⁽¹⁰²⁾.

6. *Gen 1,5: Et facta est vespera*

Qui i due interpreti rispondono alla stessa obiezione nell'identico modo. Ambrogio: *Quaerunt aliqui cur prius vespereum, postea mane Scriptura memoraverit, ne forte noctem prius quam diem significare videatur. Nec advertunt [...] quod vespere finis diei sit et mane finis noctis*⁽¹⁰³⁾. Agostino da parte sua: *Et hic calumniantur Manichaei, dum putant ita dictum esse, quasi a vespere dies coeperit [...] Sed quia etiam ad diem suum pertinet, non dicitur transisse dies unus, nisi etiam nocte transacta cum factum est mane*⁽¹⁰⁴⁾. Il parallelismo tra i due testi è abbastanza chiaro.

7. *Gen 1,26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

È un versetto di grandissimo interesse per la teologia trinitaria e l'antropologia dei Padri. Già P. Courcelle aveva fatto notare la grande importanza dell'*Exameron* ambrosiano per la dottrina dell'immagine in Agostino⁽¹⁰⁵⁾. Ma dal suo discorso si ricava l'impressione che l'influsso si sarebbe avuto solo per via di apprendimento orale e di ricordi. Diversa sembra la posizione di H. Somers, che esplicitamente cita l'*Exameron* di Ambrogio, per spiegare la dottrina dell'immagine espressa nel *De genesi contra Manichaeos*⁽¹⁰⁶⁾.

(100) *Exam*, I,II,5,19.

(101) *Gen c Man*, 1,8,13.

(102) *Gen litt imp*, 5,22.

(103) *Exam*, I,II,10,36.

(104) *Gen c Man*, I,10,16.

(105) Cf P. COURCELLE, *Recherches*, 99.

(106) H. SOMERS, *Image de Dieu*, 112.

Quanto a O. du Roy, nell'elaborazione agostiniana della dottrina dell'immagine, oltre che l'influsso dell'*Exameron*, riconosce anche quello del *De fide* ⁽¹⁰⁷⁾. Un confronto più ampio e attento dell'esegesi di *Gen* 1,26 nei due autori offrirà un'ulteriore conferma di questa conclusione.

Nel primo commento alla Genesi l'esclusiva preoccupazione antimanichea non permette a Agostino una riflessione ampia sul nostro versetto. Egli si limita a rigettare l'accusa, che i manichei rivolgevano alla Chiesa cattolica, di una grossolana visione antropomorfa di Dio, come se credere che l'uomo è fatto a immagine di Dio volesse significare che anche Dio ha fattezze umane. La falsità di tale accusa, che tanto l'aveva scandalizzato nel periodo manicheo, era stata da lui scoperta già nella primavera del 386, ascoltando a Milano le omelie sull'*Exameron* ⁽¹⁰⁸⁾. Nel *De genesi contra Manichaeos* leggiamo la spiegazione allora udita: «In base alla dottrina cattolica i fedeli spirituali credono che Dio non sia circoscritto dalla forma del corpo e che quando la Scrittura dice che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, lo dica riguardo all'uomo interiore, dove risiede la ragione e l'intelligenza, grazie alle quali l'uomo esercita il suo dominio sugli animali» ⁽¹⁰⁹⁾. A queste due affermazioni (l'uomo è fatto a immagine di Dio non nel corpo, bensì nell'anima razionale, ed è per questa che egli domina sugli animali) ne seguono altre due di un certo rilievo: 1) il corpo umano, sebbene non sia fatto a immagine di Dio, con la sua figura eretta manifesta che gli uomini sono superiori agli animali e perciò sono *Deo similes*; la forma eretta del corpo significa che anche l'animo umano deve elevarsi *in superna sua, id est in aeterna caelestia*, e quindi attesta che l'uomo è fatto a immagine di Dio; 2) anche dopo il peccato e la condanna alla mortalità, l'uomo *amisit perfectionem illam qua factus est ad imaginem Dei*, ma non ha perduto il dominio sugli animali, ossia non ha perduto la *ratio* e l'*intellectus* ⁽¹¹⁰⁾.

Le medesime idee vengono ripetute nell'incompiuto *De genesi ad litteram* del 393. In primo luogo è detto che l'uomo è fatto a immagine di Dio *secundum hoc, quod interius et principale hominis est, id est, secundum mentem*; in secondo luogo questa parte superiore, che *totus est homo aestimandus*, distingue l'uomo dagli animali; in terzo luogo la figura eretta dell'uomo contribuisce (*valet*

(107) O. Du Roy, *L'intelligence*, 359.

(108) *Conf.* 6,3,4; *B. vita* 1,4.

(109) *Gen c Man.* 1,17,28.

(110) *Ivi.*

aliquid) a farci credere che il corpo stesso dell'uomo sia fatto *ad similitudinem Dei* ⁽¹¹¹⁾.

Tralasciando per il momento ciò che è detto sulle conseguenze del peccato, possiamo dire che le prime due affermazioni si leggono anche nell'*Exameron* ambrosiano, mentre sul terzo punto ci troviamo di fronte a una vera e propria contrapposizione. In effetti, anche il vescovo di Milano aveva insegnato che l'uomo è fatto a immagine di Dio non nel corpo, ma nell'anima o nella mente, e che per questo domina sugli animali. Ma aveva poi respinto con forza l'idea che il corpo avesse qualcosa a che fare con la somiglianza con Dio: *Et forte caput tibi videatur ad similitudinem Dei, quia eminet, aut oculi, quia intuentur, vel aures, quia audiunt [...]* *Sed ideo non pudet eo nos similes Dei dici, quia serpentibus ceterisque reptantibus [...] celsiores sumus? Optutus est quidem praestans spectare elementa mundi, cognoscere quae nullus adnuntiet, sed tuus deprehendat aspectus: verum hoc ipsum quantum est quod videmus, ut eo ad similitudinem Dei nos esse dicamus, qui omnia videt, spectat omnia, latentes deprehendit affectus, scrutatur cordis occulta? Non pudet hoc dicere, cum ipse me totum videre non possim?* ⁽¹¹²⁾. Ora, se la convergenza sui primi due punti non ci obbliga a supporre una lettura dell'*Exameron*, perché può essere spiegata con il ricordo dei discorsi milanesi, ci induce invece a pensare a una dipendenza letteraria la contrapposizione sulla somiglianza divina del corpo, proprio perché affermata da Agostino con le stesse parole usate da Ambrogio per negarla. Non credo che una simile contrapposizione, formulata con le stesse espressioni verbali (*ad similitudinem Dei* e *similes Deo*), possa essere considerata casuale o spiegata solo con la memoria delle omelie ascoltate a Milano. Ritengo invece probabile che Agostino non abbia esitato a contrapporsi su questo punto al maestro, accogliendo un'idea presente in autori pagani come Cicerone ⁽¹¹³⁾ e cristiani come Lattanzio ⁽¹¹⁴⁾, per meglio opporsi ai manichei, che disprezzavano e condannavano il corpo come opera diabolica ⁽¹¹⁵⁾.

(111) *Gen litt imp*, 16,60.

(112) *Exam*, VI,IX,7,42-43-44.

(113) CICERONE, *De Natura deorum*, II,61,153.

(114) LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, II,1.

(115) H. SOMERS a proposito della stazione eretta scrive che «Ce thème très fortement imprimé dans la mémoire d'Augustin ne peut provenir que d'une formation scolaire traditionnelle» (*Image de Dieu*, 114). Era certamente un tema tradizionale e ben noto anche a Ambrogio, il quale però nella linea della tradizione vedeva nella figura eretta solo il segno della superiorità dell'uomo sugli animali, mentre, ispirato forse da Origene, rifiutava di vedervi un segno della

Del resto, sempre restando nello stesso contesto esegetico, possiamo cogliere altre tracce di dipendenza letteraria. Nel secondo commento alla Genesi rimasto incompiuto l'autore scrive: *Ex illo enim, quod in homine principatum tenet, quod eum disiungit a beluis, totus est homo aestimandus*⁽¹¹⁶⁾. Nell'*Exameron* si legge: *Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. In hoc totus es, homo, quia sine hoc nihil es per quam ceteris ferarum aviumque dominaris animantibus*⁽¹¹⁷⁾. I due testi coincidono nell'affermare che nell'anima razionale *totus est homo* e che per essa l'uomo è superiore alle bestie. Un'altra traccia si può cogliere nell'esegesi fatta del verbo *faciamus*. Agostino si chiede a chi fosse rivolta quella parola e mostra che era rivolta al Figlio: *Cui autem nunc dictum est: faciamus, nisi cui dicebatur in ceteris: Fiat? Omnia enim per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*⁽¹¹⁸⁾. Ambrogio si era posta la stessa domanda e aveva dato la stessa risposta, anche se in termini diversi: *Cui dicit? Non sibi utique [...] non angelis [...] sed dicit Filio*⁽¹¹⁹⁾.

Dopo aver rilevato alcune convergenze esegetiche, confermate a volte anche sul piano dell'espressione verbale, per approfondire ancor più il confronto, dobbiamo trattare in maniera più ampia la dottrina dell'immagine nei suoi aspetti teologici e antropologici.

Nel commento rimasto incompiuto Agostino spiega *Gen* 1,26, identificando il Figlio con l'*Imago* e la *Similitudo Dei*, mentre l'uomo è considerato fatto *ad imaginem et similitudinem Dei*. Ma già nel *De vera religione* aveva distinto l'*Imago* dalla *Similitudo* nel senso che la prima implica una relazione di origine, la generazione, mentre la seconda esclude ogni dissomiglianza. A proposito di queste dottrine O. du Roy scrive: «Il est bien difficile de déterminer quelle est la part personnelle d'Augustin dans l'élaboration de cette théologie. S'il a pu trouver dans l'*Exameron* ou le *De fide* de saint Ambroise des développements importants sur le Fils, Image et Ressemblance du Père, il n'y a pas trouvé cette distinction entre la ressemblance, qui n'implique aucune dissemblance, et l'image, qui

somiglianza con Dio (*Exam* VI,IX,3,10). Agostino, al contrario, per motivi, antimanichei afferma proprio l'idea respinta da Ambrogio, fondandola su una nuova distinzione tra *ad imaginem* e *ad similitudinem*, sulla quale ritorneremo in seguito.

(116) *Gen litt imp*, 16,60.

(117) *Exam*, VI,IX,7,43.

(118) *Gen litt imp*, 16,56.

(119) *Exam*, VI,IX,7, 40. Il valore trinitario di *faciamus* era stato rilevato da tanti altri Padri, ma nel testo agostiniano è la formulazione della domanda che ricorda Ambrogio.

implicque la relation d'origine, ni même cette spéculation néo-platonicienne sur la Ressemblance comme Forme de toute similitude»⁽¹²⁰⁾. In realtà, come vedremo subito, il pensiero di Agostino concorda in tutto con quello di Ambrogio, tranne che per «la speculazione neoplatonica sulla somiglianza come Forma di ogni somiglianza». Ma procediamo con ordine nel confronto. Anzitutto anche il vescovo di Milano aveva letto *Gen* 1,26 identificando il Figlio nell'*Imago Dei* e considerando l'uomo fatto *ad imaginem et similitudinem*⁽¹²¹⁾. Aveva poi insegnato non solo che il Figlio è l'*imago Dei*, ma che ha una tale somiglianza col Padre da avere l'unità della sua natura divina: *Imago Dei est solus ille qui dixit: Ego et Pater unum sumus, ita habens similitudinem Patris, ut divinitatis et plenitudinis habeat unitatem*⁽¹²²⁾. Lo stesso afferma Agostino: il Figlio è l'*imago Dei*; anzi è la *similitudo* e l'*imago Patris* e *ita Patri esse similem similitudinem suam, ut eius naturam plenissime perfectissimeque impleat*⁽¹²³⁾. In entrambi gli autori, poi, il concetto di *imago* implica la relazione di origine e la riproduzione perfetta del modello. Dice Ambrogio: Il Figlio è *imago Dei invisibilis* [...] *Omnia Patris quasi imago exprimit*⁽¹²⁴⁾; *nam si imago, non dissimilis utique, sed totum exprimens Patrem*⁽¹²⁵⁾. Le stesse idee si leggono nel *De fide*, dove a proposito del Figlio è sottolineata l'origine dal Padre: *imago simplex de Deo, egressa de Patre, expressa de fonte*⁽¹²⁶⁾ e l'esclusione di ogni dissomiglianza: *si dissimilis, non imago*⁽¹²⁷⁾; *cur imago, si similitudinem non habet? In picturis homines nolunt esse dissimiles, et Arrius dissimilem Patrem contendit in Filio et vult, ut Pater dissimilem genuerit sui, quasi inpotens, qui generare similem non potuerit*⁽¹²⁸⁾. Ebbene, anche per Agostino l'immagine è la riproduzione di un'altra cosa: *Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur*⁽¹²⁹⁾. La Verità o la Sapienza divina è detta Somiglianza (*similitudo*) del Padre, *quia nulla ex parte dissimilis*; è detta invece sua *Imago*, *quia de ipso est*⁽¹³⁰⁾. Il titolo di *imago* implica il rapporto di ori-

(120) O. Du Roy, *L'intelligence*, 358-359.

(121) *Exam*, VI, IX, 7, 41-42. Era un'esegesi tradizionale, risalente a Origene.

(122) *Ivi*, VI, IX, 7, 41.

(123) *Gen litt imp*, 16, 60. 58.

(124) *Exam*, II, III, 5, 19.

(125) *Ivi*, III, V, 7, 32.

(126) *Fide*, I, 7, 49.

(127) *Ivi*, II, prol 14.

(128) *Ivi*, I, 7, 48.

(129) *Gen litt imp*, 16, 57.

(130) *Vera rel*, 43, 81.

gine, quello di *similitudo* la perfetta somiglianza: «Se Dio avesse parlato solo di somiglianza, non avrebbe fatto capire che essa è generata da lui; se invece avesse parlato solo di immagine, avrebbe certamente fatto capire che è generata da lui, ma non avrebbe fatto capire che è talmente simile da essere non solo simile, ma la stessa Somiglianza»⁽¹³¹⁾. Dunque, per quanto concerne gli aspetti teologici le vedute dei due autori sulla dottrina dell'immagine concordano perfettamente, sebbene Ambrogio non si mostri così attento come Agostino nel distinguere *imago* da *similitudo*⁽¹³²⁾.

È sul piano antropologico, invece, che tra i due si manifestano le maggiori differenze. Abbiamo già rilevato le loro posizioni antitetiche sul tema della somiglianza con Dio nel corpo umano. Tale contrapposizione suppone l'introduzione da parte di Agostino di una distinzione tra l'idea di *ad imaginem* e quella di *ad similitudinem*, sconosciuta non solo ad Ambrogio, ma a tutti i Padri precedenti. I Padri greci, per la verità, avevano operato tale distinzione, ma in un senso radicalmente diverso di quello agostiniano⁽¹³³⁾. Il vescovo di Milano, invece, sembra ignorarla del tutto. Egli si limita a dire che la nostra anima è *ad imaginem Dei*⁽¹³⁴⁾; anzi più precisamente che è *ad imaginem Dei per imaginem Dei*⁽¹³⁵⁾; *per imaginem ad imaginem sumus*⁽¹³⁶⁾, cioè siamo a immagine di Dio per mezzo dell'Immagine di Dio. Quando però si cerca di capire in che senso egli intenda l'espressione *ad imaginem*, ci si accorge che la identifica con *ad similitudinem* e che entrambe non significano altro se non il dono della conformità a Cristo, immagine di Dio: *ipsa (anima) est ad imaginem Dei conformis Domini Iesu*,

(131) *Gen litt imp*, 16,58

(132) Cf R.A. MARKUS, *Imago*, 128. È bene tuttavia ricordare che in *De Incarnationis dominicae sacramento*, 10,110-111 anche Ambrogio si sofferma sul termine *similitudo*, distinguendo la *similitudo Dei per naturam*, che è il Figlio, dalla *similitudo secundum imitationem*, suggerita dagli inviti della Scrittura a essere santi e perfetti come Dio.

(133) Secondo Ireneo il Cristo risorto è «modello della formazione originaria dell'uomo (tema dell'immagine) e meta del suo itinerario verso la perfezione (tema della somiglianza)» (R. CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Colossesi I,15*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 16 [1980] 181-212: 183-184). Per quanto riguarda Origene vale l'osservazione di H. Crouzel, «La distinction de l'image, donnée au début, et de la ressemblance, fin de la vie humaine, que nous avons trouvée chez les Platoniciens, chez Irénée et Clément, garde aussi une place importante dans la doctrine origénienne de l'image» (H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 217).

(134) *Exam*, VI,IX,7,43.

(135) *Fide*, I,7,58.

(136) *Ivi*, V,7,89.

qui autem conformes filii Dei sancti sunt⁽¹³⁷⁾. L'idea ritorna in un altro testo assai chiaro: *Tu non imago, sed ad imaginem. Habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine Dei, quod sit divinae simile imaginis. Propterea imago ad eum, qui est ad imaginem, venit et quaerit imago eum, qui est ad similitudinem sui, ut iterum signet, ut iterum conformet, quia amisisti quod accepisti. Insufflaverat enim tibi Deus, ut inspirationis suae dono haberes gratiam, quam tibi tua culpa sustulerat*⁽¹³⁸⁾. Per Ambrogio, quindi, essere *ad imaginem* è lo stesso che essere *ad similitudinem* e il tutto significa che l'anima «possiede qualcosa dell'immagine e somiglianza di Dio, che la rende simile all'immagine divina». Si tratta di un dono di grazia che l'uomo ha ricevuto in Adamo, quando Dio gli ispirò lo spirito di vita, e che Cristo gli è venuto a ridare, dopo che lo aveva perduto con il peccato. Sull'anima fatta *ad imaginem Dei* la concezione ambrosiana mostra la stessa tendenza notata da H. Crouzel a proposito di Origene: la tendenza cioè «à surnaturaliser immédiatement les concepts, à les transposer du plan naturel sur le plan surnaturel et mystique. Il ne nie pas la signification naturelle des termes, il la perçoit peut-être, mais il ne s'y attache pas, parce qu'elle ne l'intéresse pas»⁽¹³⁹⁾. In effetti, in una pagina dell'*Exameron* leggiamo una descrizione delle proprietà dell'anima, fatta *ad imaginem Dei*, che inizia dal piano naturale: essa «con il vigore della mente vede gli assenti, raggiunge con la vista le regioni al di là del mare e le percorre con lo sguardo, scruta le zone nascoste, in un istante porta in giro qua e là i suoi sentimenti per i confini di tutta la terra e per i luoghi più appartati del mondo». Subito dopo, però, e senza alcun avviso, passa al piano soprannaturale: l'anima fatta *ad imaginem Dei* è «quella che si unisce a Dio, si accompagna a Cristo, discende sotterra e ne risale e libera dimora nel cielo [...] Non è ad immagine di Dio quella in cui Dio abita sempre?» (*Exam* VI,IX,8,45). Il fatto è evidente in una pagina precedente, dove «the divine image in the human soul is described in words taken from Origen's thirteenth homily on Genesis. The image is a beautiful supernatural *eikon* painted by the Son of God»⁽¹⁴⁰⁾. Alla luce di tale concezione, che considera l'anima fatta ad immagine di Dio «piena di sapienza, piena di pietà e giustizia», non meraviglia sentire Ambrogio continuare: «Adamo

(137) *Exam*, VI,IX,8,46.

(138) *Expositio ps* 118 10,16.

(139) H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Montaigne, 1956, 163.

(140) Cf G.A. Mc COOL, *The ambrosian origin*, 67.

prima del peccato era conforme a questa immagine; ma quando cadde, perse l'immagine dell'uomo celeste, assunse quella dell'uomo terreno» (141). È l'eco fedele dell'insegnamento di Origene, secondo il quale «l'homme a été créé avec l'Image du Céleste, puis a reçu par sa chute celle du Terrestre; et la venue du Christ lui permet de récupérer la première image» (142).

Di fronte alla concezione di Ambrogio, che non sembra avvertire da una parte la distinzione tra l'essere fatto *ad imaginem* e l'essere fatto *ad similitudinem* e dall'altra la distinzione tra il piano della natura e quello della grazia, il presbitero di Ippona si mostra ben più attento a distinguere. Sia nell'incompiuto *De genesi ad litteram* sia nella *quaestio* 51 della raccolta delle 83 questioni egli osserva anzitutto che se *ad imaginem* avesse lo stesso significato di *ad similitudinem*, la Scrittura si sarebbe limitata alla prima espressione senza aggiungere la seconda. Quindi le due parole devono esprimere concetti diversi. In secondo luogo rileva che «*multis modis dici res possunt similes Deo*». In effetti, tutte le cose, essendo state create per mezzo della Somiglianza divina, si possono dire simili a Dio nella misura in cui partecipano di essa: alcune gli somigliano poco perché partecipano solo dell'esistenza, altre un poco di più perché partecipano anche della vita; le creature razionali gli somigliano più di tutte le altre, perché partecipano dell'esistenza, della vita e della sapienza (143). Sul fondamento di tali distinzioni Agostino è in grado di riconoscere non certo l'immagine, ma almeno una certa rassomiglianza con Dio anche nel corpo, anzi in tutta la vita esteriore dell'uomo (144). Ma soprattutto, dal momento che nell'uomo la partecipazione della sapienza divina non può essere che accidentale, egli è in grado di distinguere in lui una disposizione naturale verso la sapienza dal suo effettivo possesso, che rappresenta la perfezione in atto. Ed è proprio per questa disposizione-capacità della sua mente che l'uomo si intende fatto a immagine di Dio: «Pertanto, poiché l'uomo ha la capacità di essere partecipe della sapienza secondo l'uomo interiore, secondo lo stesso è ad immagine di Dio, in tal maniera che viene formato senza l'interposizione di alcun'altra creatura, e per ciò stesso niente è più vicino

(141) *Exam* VI, IX, 7, 42. Anche nella *Expositio* del salmo 118 si leggono gli stessi concetti: *Adam in paradiso caelestis erat, post lapsum terrenus factus est et de paradiso expulsus et eiectus [...] abiciatur ergo a nobis imago terreni, suscipiatur imago caelestis* (*Exp ps* 118, *Samech*, 36).

(142) Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 184.

(143) *Gen litt imp*, 16, 57-58; *Vera rel*, 36, 66.

(144) *Divv quaest*, 83, 51, 3.

a Dio» ⁽¹⁴⁵⁾. Giustamente si dice che l'uomo è fatto *ad imaginem* e *ad similitudinem*, perché, «come ogni altra creatura razionale e intellettuale, è fatto per mezzo di essa (la *Imago-Similitudo-Forma*), in modo che sia anche disposto ad essa (*ad ipsam*), altrimenti non potrebbe contemplare con la mente la verità immutabile» ⁽¹⁴⁶⁾; «la sostanza razionale non solo è stata fatta per mezzo di essa (la *similitudo* e *imago Patris*), ma anche disposta ad essa (*ad ipsam*), poiché la mente umana, senza l'interposizione di nessun'altra natura, aderisce alla stessa Verità, che è detta pure Somiglianza, Immagine del Padre e Sapienza» ⁽¹⁴⁷⁾. Insomma, per Agostino il costitutivo dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio consiste in una disposizione-relazione, inerente per natura alla mente umana, verso l'Immagine e la Sapienza di Dio, che la rende capace di partecipare di essa. La somiglianza effettiva con Dio è un obiettivo che l'uomo raggiunge sottomettendosi a Lui, per farsi illuminare ⁽¹⁴⁸⁾. Il distacco, consapevole, dalla posizione di Ambrogio avviene sull'esegesi di *Gen* 2,7. Mentre il vescovo di Milano aveva visto nell'ispirazione divina la grazia con cui l'anima era stata segnata e conformata all'Immagine di Dio ⁽¹⁴⁹⁾, Agostino già nel *De genesi contra Manichaeos* scrive deciso: *Nondum tamen spiritalem hominem debemus intellegere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animale. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur* ⁽¹⁵⁰⁾. Avendo distinto il momento dell'animazione da quello dell'elevazione della grazia, egli può dire che il primo uomo fu creato nella perfezione, cioè in uno stato di sapienza e di felicità, ma quando fu condannato alla mortalità di questa vita a causa del peccato, «perse quella perfezione, in cui fu fatto ad immagine». Nonostante la sopraggiunta fragilità del corpo, tuttavia, non perse la superiorità sugli animali, fondata sul possesso della ragione, e quindi neppure la capacità di essere rinnovato e liberato secondo le promesse divine ⁽¹⁵¹⁾. Come si può constatare, già negli anni 388-389 la riflessione agostiniana era pervenuta a una distinzione di fondamentale importanza nell'antropologia teologica, che non era stata chiaramente avvertita da Ambrogio. Tuttavia anche qui è possibile che la riflessione ago-

(145) *Ivi*, 2.

(146) *Vera rel.*, 44,82.

(147) *Gen litt imp.*, 16,60.

(148) *Mor Eccl Cath.*, 12,20.

(149) Vedi sopra, n. 137.

(150) *Gen c Man.*, 2,8,10.

(151) *Ivi*, 1,18,29.

stiniana sia nata e si sia sviluppata proprio a partire dalla considerazione della posizione di Ambrogio. In effetti, prima di introdurre il nuovo concetto di somiglianza di Dio, che gli permette di estendere questa categoria anche al corpo e di distinguere nell'uomo la disposizione naturale verso la Sapienza dalla sua reale partecipazione, Agostino espone la concezione di chi, come Ambrogio, richiamandosi a S. Paolo, identifica l'uomo esteriore con Adamo e l'interiore con Cristo, «ma poiché Adamo non è rimasto buono come Dio lo aveva fatto e è divenuto carnale per l'amore delle cose carnali, ragionevolmente (*non absurde*) si può ritenere che la stessa caduta fu per lui perdere l'immagine e la somiglianza di Dio». Nel medesimo senso l'Apostolo invitava a spogliarci dell'uomo vecchio e a rivestirci del nuovo o anche a deporre l'immagine dell'uomo terreno, *quia secundum peccatum primi hominis geritur, qui est Adam*, per assumere l'immagine dell'uomo celeste, *quia secundum iustitiam secundi hominis geritur, qui est Iesus Christus* ⁽¹⁵²⁾. È una concezione che naturalmente non può non essere condivisa anche da Agostino, ma che egli intende approfondire, per rispondere a istanze ontologiche più profonde.

In conclusione, la speculazione agostiniana intorno all'immagine e somiglianza di Dio, negli aspetti trinitari appare singolarmente vicina a quella che emerge dalle opere ambrosiane, mentre sembra consapevolmente distaccarsene in alcuni aspetti antropologici. In ogni caso il *De fide* e l'*Exameron* di Ambrogio appaiono indispensabili per capire i primi sviluppi del pensiero teologico e antropologico agostiniano.

IV. DE PARADISO

Il *De paradiso* fu esplicitamente e per tre volte citato da Agostino nella polemica contro Giuliano d'Eclano verso il 421 ⁽¹⁵³⁾. Ma il sopra menzionato L. Carrozzi non esitava a indicare nel *De genesi contra Manichaeos* ben tre passi paralleli dell'opera ambrosiana ⁽¹⁵⁴⁾. Purtroppo le sue indicazioni non sono accompagnate da alcuna illustrazione o dimostrazione, cosicché non è facile valutarle. In effetti, per quanto concerne l'asserito parallelismo sul paradiso terrestre (*De paradiso* 1,3-6 = *Gen c Man* 2,9,12.10,13), la spiegazione agostiniana dei termini ebraici non sempre corrispon-

(152) *Divv quaest.* 83, 51,1.

(153) C. *Iul.* II, 13. 16. 20.

(154) L. CARROZZI, *Introduzione*, 32.

de a quella di Ambrogio e suppone una fonte differente. Eden per lui non vuol dire, come in Ambrogio, solo *voluptas*, ma anche *deliciae* e *epulae*; i fiumi del paradiso sono identificati con virtù diverse: per Agostino il Geon (Nilo) significa la *fortitudo*, per Ambrogio la *temperantia*, viceversa il Tigri per il primo significa la temperanza, per il secondo la fortezza. Inoltre nel commento agostiniano troviamo interpretazioni allegoriche di nomi assenti in Ambrogio: Gerusalemme significa città di pace, Sion *speculatio*; Cherubin *plenitudo scientiae*; oppure le spiegazioni sono diverse: per Agostino *Assirii* significa *adversarii*, per Ambrogio *dirigentes*, mentre *Aethiopia* per il primo significa *calida et fervens*, per il secondo *abjecta et vilis*. Con tante differenze appare difficile dimostrare che ci troviamo di fronte a testi paralleli! Più convincente è l'indicazione del secondo parallelismo a proposito del serpente simbolo del diavolo, ma il parallelismo non sta tanto nel paragrafo, cui rimanda Carrozzi (*De paradiso* 12,54), quanto in uno successivo. In effetti Agostino del serpente-diavolo scrive: *Quod enim dicitur sapientior omnibus bestiis, figurate insinuat eus versutia* ⁽¹⁵⁵⁾; Ambrogio aveva usato quasi le stesse parole: *Cum audieris sapientiore[m] bestiis omnibus esse serpentem, hic eius quaere versutiam* ⁽¹⁵⁶⁾. Quanto alla terza indicazione di testi paralleli (*De paradiso* 2,11 = *Gen c Man* 2,14,20) sulla presenza del diavolo nel paradiso, costatiamo piuttosto una netta contrapposizione tra i due. Ambrogio, infatti, in *De paradiso* 2,10 scrive: *Itaque neque dubitandum neque reprehendendum quod in paradiso diabolus erat*; quando poi nel paragrafo seguente accenna ai «molti» che non ammettono che il diavolo sia stato nel paradiso, non sembra affatto aderire alla loro idea, lasciando piuttosto i lettori liberi di interpretare come meglio credono. Agostino, invece, che sta polemizzando con i manichei, è decisamente contrario alla presenza del diavolo nel paradiso e sembra quasi che voglia di proposito opporsi ad altre esegesi: «La scrittura però non dice che il serpente fosse nel paradiso ma che esso era tra le bestie create da Dio». E dava la ragione di questa esclusione: «Il paradiso infatti – come ho detto sopra – simboleggia la felicità di cui era privo il serpente, perché era già il diavolo, ed era già decaduto dalla sua felicità in quanto non era rimasto saldo nella verità». E a chi potrebbe obiettare che la tentazione non sarebbe stata possibile, se non fosse stato presente nel paradiso, risponde: «Non dobbiamo nemmeno stupirci che poté parlare alla donna, quando costei si trovava nel paradiso,

(155) *Gen c Man*, 2,14,20.

(156) *Parad*, 12,56.

mentre egli non c'era. Essa infatti o non era nel paradiso nel senso di luogo, ma piuttosto nel senso del godimento della felicità, oppure, anche se c'è un tale luogo da chiamarsi paradiso, nel quale Adamo e la sua donna abitavano con il corpo, dobbiamo forse pensare che anche l'avvicinamento del diavolo fosse fisico? No di certo. Si avvicinò con lo spirito», tentandoli «in modi mirabili e per mezzo dei pensieri» (157). Comunque, se nella questione della presenza del diavolo nel paradiso Agostino appare in contrasto con l'esegesi di Ambrogio, questo non vuol dire necessariamente che non abbia letto il *De paradiso*. La contrapposizione in questo caso si può spiegare molto bene alla luce della polemica antimanichea tanto più che la descrizione allegorico-psicologica della tentazione, da lui fornita, sembra ispirarsi proprio all'opera di Ambrogio. Confrontiamo i due testi. Si legge nel *De paradiso*: «*Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam accepit passionem [...] delectatio enim sensum, sensus autem mentem captivam facere consuevit*» (158). La spiegazione di Agostino, anche se più analitica e psicologica, non se ne discosta molto: «*Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabatur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio sive per cogitationem sive per sensus corporis, vel videndo vel tangendo vel audiendo vel gustando vel olfaciendo; quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi mulieri iam persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit [...] si autem ratio consentiat et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam De paradiso expellitur*» (159). La concidenza concettuale e terminologica qui è straordinaria e fa pensare a una dipendenza letteraria. Nel paragrafo precedente, tuttavia, Agostino sorprendentemente paragona il giardino della Genesi al giardino del Cantico dei cantici (*Cant* 4,12). È un accostamento che non si trova nel *De paradiso*, ma si trova nel *De Isaac vel anima* (1,2;5,48) e sempre nel contesto della stessa esegesi che riconosce nell'uomo la mente e nella donna la *delectatio* sensibile. Poiché sappiamo che l'idea veniva dal commento origeniano alla Genesi, che Agostino non poteva ancora conoscere direttamente, non sembra restare che una

(157) *Gen c Man*, 2,14,20.

(158) *Parad*, 15,73.

(159) *Gen c Man*, 2,14,21.

conclusione: Agostino conosceva e ha utilizzato anche il *De Isaac*. Merita comunque di essere sottolineato il fatto che nel *De trinitate* Agostino rigetterà l'esegesi che vede nel *sensus* la donna e nella *mens* l'uomo, alludendo a *egregii defensores catholicae fidei et divini eloquii tractatores*, che consideravano l'anima buona come una specie di paradiso⁽¹⁶⁰⁾. Tutto questo corrisponde all'esegesi del *De paradiso* (1,6).

D'altra parte, accanto a queste tracce del commento ambrosiano nel *De genesi contra Manichaeos* se ne possono rinvenire altre, sia pure alquanto labili. La prima riguarda la spiegazione della *nuditas* dei primi uomini nel paradiso. Dice Ambrogio: *Nudi erant propter morum simplicitatem* (161); dice Agostino: *Quod autem nudi erant Adam et mulier eius, et non confundebantur, simplicitatem animae castitatemque significat* (162). Un'altra tenue traccia si potrebbe vedere nel commento alla domanda rivolta da Dio all'uomo peccatore: *Adam, ubi es?* Commenta Ambrogio: *Non locum quaerit qui novit arcanum [...] Et hic quidem aperuit oculos, ut culpam suam videret* (163); replica Agostino: *Itaque iam interrogatur Adam, non Deo nesciente ubi esset, sed cogente ad confessionem peccati* (164). Tutto considerato, non mi sembra che si possa escludere l'utilizzazione del *De paradiso* da parte di Agostino già nel periodo del suo ritiro a Tagaste, anche se essa appare assai scarsa.

V. EXPOSITIO EVANGELII SECUNDUM LUCAM

Da quanto si è visto fin qui, si può dire che nel periodo che precede l'ordinazione presbiterale Agostino avesse letto con ogni probabilità, oltre che il *De fide* e il *De Spiritu sancto*, anche due opere esegetiche di Ambrogio, come l'*Exameron* e il *De paradiso*. Nelle opere scritte durante il presbiterato l'opera ambrosiana che risulta maggiormente utilizzata è senza alcun dubbio l'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, come ha già mostrato P. Rollero in riferimento al *De sermone Domini in monte*, all'*Enarratio ps 11* e ad altre opere posteriori, che eccedono i limiti della nostra ricerca (165).

(160) *Trin*, 12,13,20.

(161) *Parad*, 13,63.

(162) *Gen c Man*, 13,19. Dobbiamo, tuttavia, notare come Agostino faccia dipendere la spiegazione da *2Cor* 11,2-3, cosa che non fa Ambrogio.

(163) *Parad*, 14,70.

(164) *Gen c Man*, 2,16,24.

(165) Cf P. ROLLERO, *La Expositio Evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte dell'esegesi agostiniana*, Torino, 1958.

La descrizione di un itinerario o ascensione spirituale, basata sul criterio delle beatitudini evangeliche, che costituiscono altrettanti gradini verso la perfezione della vita cristiana, è presentata da Agostino oltre che nel *De sermone Domini* anche nella *Enarratio* del salmo 11 e in altri scritti successivi⁽¹⁶⁶⁾, non gli poteva essere suggerita se non dall'*Expositio* di Ambrogio. In effetti, una simile lettura delle beatitudini è estranea al *Commentarius in Matthaeum* di Ilario, come pure a quello di Girolamo, oltretutto posteriore di qualche anno, mentre dobbiamo escludere che Agostino in questo periodo della vita la potesse conoscere direttamente dagli scritti di Gregorio di Nissa, che per primo l'aveva proposta⁽¹⁶⁷⁾. Qualcuno ha contrapposto nettamente il carattere ascetico dell'esposizione ambrosiana delle beatitudini a quello mistico dell'esposizione agostiniana⁽¹⁶⁸⁾. Non possiamo, tuttavia, non notare come l'esposizione mistica sia suggerita dallo stesso Ambrogio in più passi: quando dice che nelle beatitudini di Luca sono contenute le quattro virtù cardinali, mentre nelle otto di Matteo è racchiuso un *mysticus numerus*⁽¹⁶⁹⁾, e soprattutto quando accosta la grazia del *septiformis Spiritus* all'*ebdomada legis* e all'*octavae mysterium*⁽¹⁷⁰⁾. Se poi accogliamo l'ipotesi di una lettura anche dell'*Expositio* al salmo 118 da parte del prete di Ippona, allora possiamo anche spiegarci come e perché egli nell'itinerario spirituale abbia associato alle beatitudini del vangelo i doni dello Spirito santo, invertendo l'ordine di Is 11,2-3. Ambrogio in effetti nella *Expositio* di quel salmo aveva presentato questi doni come altrettanti gradini verso la sapienza, ponendo alla base della sapienza spirituale proprio il timore di Dio⁽¹⁷¹⁾. D'altra parte, lo stesso Agostino non manca di collegare le beatitudini del vangelo sia ai doni dello Spirito che alle virtù cardinali e teologali ora in maniera oscura ora in maniera esplicita⁽¹⁷²⁾. Tutto dunque ci porta a riconoscere negli scritti di Ambrogio la fonte ispiratrice dell'itinerario spirituale tracciato da Agostino.

Dopo tali considerazioni, che confermano le conclusioni di P. Rollero sul grande influsso dell'*Expositio* ambrosiana nel *De sermone Domini in monte*, vorrei richiamare l'attenzione su alcuni testi di altre opere agostiniane, in cui non sono state ancora rilevate le tracce del commento ambrosiano.

(166) Mi riferisco a *Doctr Ch*, II,7,9-11 e *Ep*, 171A.

(167) GREGORIO NISSENO, *De beatitudinibus*, PG 44,1208.

(168) D. BUZY, *Beautés*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, 1298-1305.

(169) *Exp eu sec Lucam*, V,49.

(170) *Ivi*, VII,95.

(171) *Expositio ps 118*, He, 37-39.

(172) Cf *Ep*, 171A,2.

a) Il primo testo è l'*enarratio* del salmo 8, datata verso il 392. Commentando i versetti 8 e 9 del salmo, il nuovo presbitero di Ippona vuole spiegare l'apparente contraddizione, in cui sembra cadere l'interpretazione cristologica, fattane da S. Paolo (1Cor 15,27). Se le parole del salmista: *omnia subiecisti sub pedibus eius* si riferiscono a Cristo, perché di seguito vengono enumerati solo gli animali: *Oves et boves universas, insuper et pecora campi; volucres caeli, et pisces maris, qui perambulant semitas maris?* Il salmista «sembra infatti aver sottomesso al Signore soltanto gli animali, avendo lasciato da parte le Virtù e le Potenze, e tutti gli eserciti degli angeli, e tralasciando gli uomini stessi». Se dunque con queste parole vogliamo comprendere che a Cristo sono state sottomesse tutte le cose, non resta che vedere nelle pecore e nei buoi tutte le anime sante e tra queste anche gli angeli. Ma, si chiede Agostino, come provare che nelle pecore si possono vedere anche gli spiriti angelici? La risposta è trovata nella parabola del Signore, «che dice di aver lasciato sui monti, cioè nei luoghi più sublimi, novantanove pecore, e di essere disceso a causa di una sola. Se intendiamo infatti per quella sola pecora l'anima umana caduta in Adamo, in quanto anche Eva fu fatta dal suo fianco, [...] non ci resta che vedere nelle novantanove pecore lasciate sui monti gli spiriti non umani, ma angelici» (173). Questa interpretazione allegorica della pecora smarrita ricorre spesso in Origene (174) e anche in altri testi dello stesso Ambrogio (175), ma le parole della *enarratio* agostiniana rinviano piuttosto all'*Expositio* lucana di Ambrogio. Qui il vescovo di Milano invitava a rallegrarsi perché *ovis illa, quae perierat in Adam, levatur in Christo* [...] *Habet angelorum, habet archangelorum, dominationum, potestatum, thronorum aliorumque innumerabiles greges, quos in montibus dereliquit* (176): parole che abbastanza chiaramente ricordano quelle usate da Agostino.

b) Un'altra traccia del commento ambrosiano al vangelo di Luca sembra potersi cogliere nelle osservazioni che Agostino fa sulle genealogie di Cristo nella *quaestio* 61 delle *De divv quaest* 83. Nel commento del vescovo di Milano si legge: *Quod vero per Salomonem Matthaeus generationem derivandam putavit, Lucas vero per Nathan, alteram regalem, alteram sacerdotalem Christi familiam videtur ostendere* [...] *Fuit enim vere et secundum carnem regalis et*

(173) *Enarratio ps* 8,12.

(174) Cf P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza. Ricerche sulle più antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, Torino, 1971, 160-168.

(175) *Exp ps* 118, tau, 27-30.

(176) *Exp ev sec Lucam*, VII,209-210.

sacerdotalis familiae, rex ex regibus, sacerdos ex sacerdotibus (177). Nella citata *quaestio* Agostino osserva: *Sicut autem Mattheus, qui [...] regem Christum insinuat, per Salomomen a David descendit [...] ita Lucas. qui [...] sacerdotem insinuat, per Nathan ascendit ad David [...]* *A David enim in duas familias, regiam et sacerdotalem, origo illa distributa est, quarum duarum familiarum, sicut dictum est, regiam descendens Matthaeus, sacerdotalem ascendens Lucas secutus est, ut Dominus noster Iesus Christus, rex et sacerdos noster [...]* (178). Mi paiono due testi dipendenti l'uno dall'altro.

c) Infine della lettura agostiniana del commento al vangelo di Luca si potrebbe vedere una conferma anche nella *quaestio* 64 della stessa raccolta, là dove Agostino rigetta l'esegesi allegorica, che era stata fatta propria da Ambrogio. Quest'ultimo in due passi del suo commento aveva detto che i cinque mariti della donna samaritana rappresentano i cinque libri di Mosè (179). Agostino riferisce quell'esegesi, criticandola, ma sembra attribuire alla fonte dettagli che sono assenti nel commento ambrosiano.

VI. EXPOSITIO PS CXVIII

elle pagine precedenti si è accennato più di una volta a questa *Expositio* ambrosiana come possibile fonte ispiratrice di Agostino. Ciò è avvenuto a proposito dell'idea agostiniana di porre il timore di Dio nel primo gradino dell'itinerario spirituale, con l'inversione dell'ordine dei doni dello Spirito di Isaia 11,2-3, che potrebbe essere stata suggerita da *Exp ps 118* 39 (180). Anche l'esegesi allegorica della parabola della pecora smarrita, in cui nelle novantanove pecore lasciate sui monti sono viste le schiere degli angeli, mentre in quella smarrita e ricercata dal pastore è visto l'uomo caduto in Adamo (181) potrebbe aver influito in Agostino, anche se non possiamo affermarlo con sufficienti garanzie. Un altro testo, vicino all'ultimo riferito, potrebbe spiegare l'espressione agostiniana che si legge nella *quaestio* 67 della raccolta già più volte citata. Spiegando *Rom* 8,21: *quia et ipsa creatura*, Agostino dice: *id est, ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura* (182). È la prima volta che Agostino parla di un *signaculum imaginis*

(177) *Exp ev sec Lucam*, III,13.

(178) *Divv quaest*, 83,61,2.

(179) *Exp ev sec Lucam*, VII,199 e IX,38.

(180) Cf P. ROLLERO, *La Expositio*, 33.

(181) *Exp ps 118, tau*, 28-30.

(182) *Divv quaest*, 83,67,4.

andato perduto a causa del peccato. Come spiegarlo? Una risposta potrebbe venirci dall'*Expositio* del salmo 118, in cui Ambrogio aveva detto: *Signaculum meum es, ad imaginem meam es et similitudinem. Fulget in te imago iustitiae, imago sapientiae, imago virtutis*⁽¹⁸³⁾. Ma anche qui le tracce sembrano troppo scarse per poter giungere a una conclusione certa circa l'utilizzazione dell'opera ambrosiana.

CONCLUSIONE

Nella polemica contro Giuliano d'Eclano Agostino afferma non solo di venerare Ambrogio come padre, per essere stato generato in Cristo Gesù per mezzo del Vangelo e per aver ricevuto da lui come ministro di Cristo il lavacro della rigenerazione⁽¹⁸⁴⁾, ma di considerarlo anche suo maestro⁽¹⁸⁵⁾. Da parte di qualche studioso, invece, il ruolo del vescovo di Milano nella formazione religiosa del neoconvertito è stato sminuito fino a considerarlo quasi insignificante⁽¹⁸⁶⁾. Dalla presente ricerca risulta che i riconoscimenti del vecchio Agostino non erano dettati da interessi polemici, ma rispondevano alla verità. Per Agostino Ambrogio fu davvero il maestro nella fede e non soltanto nel periodo del suo soggiorno milanese. Senza escludere altri influssi possiamo dire tranquillamente che più di ogni altro fu il vescovo di Milano a guidarlo nelle prime riflessioni trinitarie con il *De fide* e il *De Spiritu sancto* e fu ancora lui a accompagnarlo nelle prime esperienze esegetiche con l'*Exameron* e l'*Expositio Evangelii secundum Lucam*. Limitatamente al periodo qui studiato non è stato possibile raggiungere la stessa certezza per altre opere, ma almeno per quanto riguarda quelle appena ricordate sembra difficile negarne la lettura e lo studio.

NELLO CIPRIANI OSA
Istituto Patristico «Augustinianum»
via Paolo VI, 25
00193 ROMA

30 agosto 1997

(183) *Exp ps 118, tau*, 34.

(184) *C Iul*, I,3,10.

(185) *Ivi*, I,9,44; II,7,21.

(186) Penso ancora a A. PINCHERLE, che nell'articolo sopra ricordato così scriveva: «Tutto considerato, ci sembra si possa dire che Agostino non trascurò di cercare ciò che Ambrogio aveva pensato e scritto; ma non fece sforzi molto intensi per avere sue opere e, tra quelle che ebbe, non trovò moltissimo da spigolare» (*Ambrogio*, 402).