

Iginio Passerini

«PER TUA GRAZIA SONO QUEL CHE SONO» \*

Ambrogio vescovo testimone del primato della grazia

SOMMARIO: I. PREMESSA – II. L'ESPERIENZA ORIGINARIA DELLA GRAZIA: 1. *Il percorso dell'iniziazione cristiana*; 2. *Analogie con la prospettiva di Ilario*; 3. *L'originalità del percorso personale di Ambrogio*; 4. *Riferimenti: san Paolo e ambiente romano* – III. LA GRAZIA NEL MINISTERO DEL VESCOVO: 1. *Una fisionomia episcopale originale*; 2. *Il sacerdote non è il monaco*; 3. *Rivisitazione dell'otium negotiosum* – IV. INCIDENZA SULL'ORIZZONTE AMBROSIANO – V. CONCLUSIONE

## I. PREMESSA

Quando il generale Stilicone, reggente della parte occidentale dell'impero, è informato dell'aggravarsi delle condizioni di salute di Ambrogio, manda una delegazione dal vescovo per invitarlo a chiedere al Signore di prolungargli la vita, ritenendo la sua scomparsa una perdita irreparabile per l'Italia. La risposta di Ambrogio sul letto di morte, riportata dal suo biografo Paolino, è la seguente:

Non ho vissuto fra di voi in modo da dovermi vergognare di vivere; né temo di morire, perché abbiamo un Signore che è buono<sup>1</sup>.

La *Vita* di Ambrogio che riporta questo episodio è stata scritta in Africa da Paolino, *notarius* (segretario) di Ambrogio, circa 25 anni dopo la sua morte, negli anni in cui imperversava la controversia pelagiana, con un confronto acceso di posizioni che attribuivano un ruolo preminente alla grazia o alla libertà nella vita della persona. Fu Agostino stesso che invitò Paolino a scrivere la biografia di Ambrogio e si spiega in tale contesto il richiamo frequente al tema della *gratia* in questo scritto<sup>2</sup>. Non va dimen-

\* AMBROSIUS, *De paenitentia* 2,73; cf 1 Cor 15,10.

<sup>1</sup> PAULINUS, *Vita Ambrosii*, 45,2, rec. A.A.R. BASTIAENSEN (= Scrittori greci e latini. Vite dei santi 3) Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1975, 112.

<sup>2</sup> Cf I. PASSERINI, «La grazia del ritratto e quella del volto. La *Vita Ambrosii* di Paolino specchio dell'antropologia ambrosiana», in ID. (ed.), *In fide et novitatae vitae. Studi in*

ticato che i pelagiani stessi si appellavano ad Ambrogio per rivendicarne a torto l'autorità in loro favore. Stava perciò a cuore ad Agostino riproporre l'autentica fisionomia del vescovo di Milano, che aveva ampiamente testimoniato la grazia di Dio nella sua vita.

Agostino stesso si è sentito in dovere di mettere al riparo la risposta di Ambrogio morente da una possibile interpretazione pelagiana favorevole alla perfetta *impeccantia* dell'uomo. Così infatti Agostino, come racconta il suo biografo Possidio, ha interpretato le parole di Ambrogio:

Bisognava capire che Ambrogio aveva detto «non temo di morire, perché abbiamo un Signore che è buono», per non lasciar credere che la frase precedente «non ho vissuto fra di voi in modo da dovermi vergognare di vivere» fosse stata dettata dalla presunzione per il proprio comportamento irreprensibile: la frase riguardava quanto gli uomini possono conoscere di un uomo, ma rispetto all'esame della giustizia divina egli confidava piuttosto nella bontà del Signore, a cui pure diceva nella quotidiana orazione del Signore: rimetti a noi i nostri debiti<sup>3</sup>.

Se la biografia di Ambrogio scritta da Paolino, sotto questo profilo, potrebbe essere intesa di parte o comunque condizionata dalla controversia pelagiana, rimane tuttavia l'ampia raccolta degli scritti di Ambrogio a parlare direttamente della grazia, e di come questo tema si sia intrecciato nella sua vicenda personale, in tempi non sospetti, molto anteriori a quelli delle *Vitae* ricordate e delle diatribe estenuanti sostenute da Agostino sulle questioni pelagiane. Proprio negli ultimi giorni antecedenti la sua morte, Ambrogio compone il commento al salmo 43<sup>4</sup>, in cui troviamo queste espressioni:

Anche Abramo ha creduto senza esitazione per trovare presso Dio la grazia della giustificazione più che depositare presso di lui la ricompensa del suo operato. Sono più abbondanti i doni della generosità di Dio, che non il salario dell'operato dell'uomo.

E più avanti scrive che non bisogna affidarsi

*onore di S. E. Mons. Giacomo Capuzzi nel decennio di ordinazione episcopale e 70° compleanno* (La Chiesa di Lodi. Fonti e Studi 4), Lodi 1999, 261-300.

<sup>3</sup> POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 27,6-8 (= Scrittori greci e latini. Vite dei santi 3), 200.202

<sup>4</sup> PAULINUS, *Vita Ambrosii*, 42,1 (= Scrittori greci e latini. Vite dei santi 3), 108; cf C. PASINI, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo* (Grandi biografie 6), San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 228.

presuntuosamente al proprio braccio, cioè alla propria capacità di azione, bensì alla grazia di Dio, credendo che non sono le opere a giustificare, ma la fede schietta (*prompta*).

La salvezza è procurata all'uomo non dalle sue opere, ma dalla decisione di Dio. Dio ha preferito che l'uomo cercasse la salvezza con la fede più che con le opere, perché nessuno avesse a vantarsi delle proprie azioni, cedendo così al peccato<sup>5</sup>.

Si può derivare dagli scritti stessi di Ambrogio il rilievo dell'azione di Dio, cioè della grazia, nella sua vita, pur senza sminuire nella sua consapevolezza e nelle sue scelte l'apporto della propria libertà e l'esercizio responsabile delle proprie qualità.

Partendo dall'evento originario della vicenda ambrosiana, cioè la sua elezione e ordinazione episcopale, è possibile ricavare l'interpretazione che Ambrogio stesso offre del suo ministero, maturata a partire dalla sua storia personale<sup>6</sup>.

## II. L'ESPERIENZA ORIGINARIA DELLA GRAZIA

### 1. *Il percorso dell'iniziazione cristiana*

Ambrogio era governatore della parte occidentale dell'Italia settentrionale e ancora catecumeno, quando il grido di un fanciullo, «Ambrogio vescovo!», suscita un consenso entusiasta intorno alla sua candidatura. Ma le responsabilità pubbliche tenevano lontano questo catecumeno dal percorso per accedere al battesimo. Non era rara questa situazione dove l'esercizio della carica pubblica risultava di fatto incompatibile con una coerente professione di vita cristiana, a causa dei vincoli che la convivenza con l'ambiente ancora in buona parte pagano comportava: e la prassi era di rimandare in tal caso il battesimo, anche se Ambrogio proveniva da una famiglia di dichiarata appartenenza all'ambiente cristiano, nel suo

<sup>5</sup> AMBROSIUS, *Explanatio psalmi XLIII*, 12.14, in *Explanatio psalms XII*, rec. M. PETSCHENIG; editio altera ed. M. ZELZER (= CSEL 64), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1999, 270. 272.

<sup>6</sup> Per una prospettiva più ampia sul tema rimando a A. BONATO, «Incidenza della Grazia in sant'Ambrogio», in G. BENDINELLI - S.A. PANIMOLLE, *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 31), Borla, Roma 2002, 270-321.

caso romano: una famiglia senatoria di alto rango (*clarissimi*) e di grande patrimonio.

In alcune sue opere, soprattutto *I sacramenti*, *I misteri* e *La spiegazione del Simbolo*, Ambrogio ci ha lasciato preziose indicazioni sul percorso dell'iniziazione cristiana in atto nella Chiesa di Milano: esso presenta forti affinità con analoghi percorsi descritti dalle *Catechesi* di Cirillo/Giovanni di Gerusalemme e da testi di poco posteriori dell'area africana, Agostino in particolare<sup>7</sup>. Il percorso comportava per l'accesso al cristianesimo sostanzialmente tre passaggi, in tre momenti distinti: la fase catecumenale, la celebrazione dell'iniziazione cristiana (con il battesimo e la *consignatio*, cui succede la partecipazione all'eucaristia), e la mistagogia.

a) Anzitutto il catecumenato, dove gli aspiranti al battesimo si distinguono in due classi.

La prima classe è quella dei semplici catecumeni, ammessi con un rito semplicissimo: il segno della croce in fronte e l'amministrazione del grano di sale<sup>8</sup>. Questa prima fase richiedeva un tempo prolungato<sup>9</sup> durante il quale l'aspirante al battesimo doveva dar prova di vita conforme alle esigenze dell'etica cristiana, aprendosi alla radicalità del comandamento dell'amore.

La seconda classe è quella dei *competentes*, che iniziava con la richiesta formale di ricevere il battesimo: gli interessati davano il loro nome entro l'inizio della Quaresima, così da essere battezzati nella Pasqua dello stesso anno. Si trattava di un tempo di formazione intensiva, sia dal punto di vista della catechesi, come dell'impegno etico, come anche delle celebrazioni liturgiche riservate ai catecumeni.

<sup>7</sup> Il percorso di iniziazione in queste aree si distingue rispetto a quanto attestato in ambiente antiocheno dalle catechesi di Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia. Una esaustiva presentazione del quadro troviamo in G. CAVALLOTTO, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri*, EDB, Bologna 1996, 106-189; M. DUJARIER, «Devenir disciple du Christ. Catéchuménat et “discipulat”», in M. MARITANO (ed.), *Historiam perscrutari. Misc. O. Pasquato*, LAS, Roma 2002, 521-537; O. PASQUATO, *Catecumenato/Discepolato*, in NDPAC, Institutum Patristicum Augustinianum, II ed. Marietti 1920, Genova-Milano 2006, 933-960.

<sup>8</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 4,20, in *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia*, rec. O. FALLER (= SAEMO 17), Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1982, 144; AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, 1,11. ed. L. VERHEIJEN (= CCSL 27) Brepols Publishers, Turnhout, 1981, 9.

<sup>9</sup> Il Concilio di Elvira (305 circa) al can. 42 parla di due anni.

La catechesi prebattesimale dava ampio spazio anzitutto alla formazione etica: per questo Ambrogio in Quaresima parlava ai catecumeni sulla base dei testi della Scrittura e costruiva la sua catechesi a partire dai personaggi dell'Antico Testamento o commentando determinati salmi: sono nate così le opere incentrate su Caino e Abele, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Giobbe, Davide, Elia, Naboth, Tobia.

Abbiamo trattato ogni giorno di temi morali, quando si leggevano sia le vicende dei patriarchi, sia le massime dei Proverbi, affinché istruiti e formati da queste, vi abituaste ad entrare nella via dei padri, imboccare la loro strada e obbedire ai precetti divini, perché rinnovati mediante il battesimo, vi atteneste al genere di vita (*vitae usum*) proprio di chi è stato lavato dal battesimo<sup>10</sup>.

Anche se si tratta di una predicazione non esclusivamente rivolta ai competenti, la scelta del soggetto era determinata dalla preoccupazione del vescovo di illustrare specialmente a loro la *regula vitae* che ha il suo vertice nella carità. La condotta dei competenti comportava, in vista del battesimo, anche la eventuale rinuncia a situazioni irregolari o incompatibili con la professione di fede cristiana; per questo motivo molti rimandavano *sine die* l'ingresso nella seconda fase del catecumenato e tra questi lo stesso Ambrogio al momento della elezione episcopale.

La Chiesa, la comunità cristiana accompagnava intercedendo da parte sua con esorcismi per la purificazione progressiva dei candidati.

È chiaro che in questa fase il risalto maggiore è attribuito all'impegno di chi si prepara al battesimo, con il coinvolgimento responsabile della sua libertà e l'impiego delle sue energie nell'adesione alla volontà di Dio manifestata da Gesù e trasmessa dalla Chiesa con la proposta di una prassi di vita da collaudare. La prospettiva ambrosiana tuttavia rivendica lo spazio dell'azione di Dio anche in questa fase, perché implicata nella fede incipiente e nella decisione di accedere al battesimo; a Bellicio, che, guarito da una malattia si decide a non dilazionare la preparazione al battesimo, Ambrogio scrive:

Hai gustato i primi inizi della fede: *non ci sia parola occulta nel tuo cuore* (Dt 15,9). Tutto questo è grazia, tutto questo è dono<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 1,1 (= SAEMO 17), 136.

<sup>11</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, II,9, *Bellicio* (Maur 79), 3, In *Epistularum libri I-VI*, rec. O. FALLER (= CSEL 82/1), Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1968, 71-72. Cf AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, 84, in *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. M. ADRIAEN, *Fragmenta in Esaiam*, coll. P.A. BALLERINI (= CCSL 14) Typographi

b) Segue il momento costitutivo della figura del cristiano, cioè la celebrazione dei riti di iniziazione<sup>12</sup>, dove il cristiano prende forma compiuta, è plasmato immagine di Cristo, il Verbo incarnato, e soprattutto diviene figlio di Dio perché innestato nel Figlio del Padre e animato dal suo Spirito. In questa fase acquista maggiore evidenza la grazia, l'azione di Dio, l'esperienza del dono, impersonato soprattutto dallo Spirito.

Crede anche il catecumeno nella croce del Signore, con la quale anch'egli è segnato; ma, se non è stato battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, non può ricevere la remissione dei peccati né attingere il dono della grazia dello Spirito<sup>13</sup>.

Non basta la sola fede alla perfezione, senza conseguire anche la grazia del battesimo e ricevere redento il sangue di Cristo<sup>14</sup>.

Il battesimo è passaggio «dalla colpa alla grazia»<sup>15</sup>. La grazia del battesimo consiste nella remissione del peccato, simboleggiata dalla immersione completa nell'acqua (morte dell'uomo vecchio con-sepolto con Cristo, remissione dei peccati personali) e dalla successiva lavanda dei piedi (cancellazione del peccato originale):

Gli lava i piedi per togliere i peccati ereditari; i nostri personali, infatti, ci sono perdonati per mezzo del battesimo<sup>16</sup>.

c) La settimana successiva alla Pasqua il neofita vive un periodo di intensa applicazione in campo catechistico, nella pratica della vita cristiana e nella partecipazione quotidiana alla liturgia eucaristica. È il tempo

Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1957, 68-69: «Così che nessuno possa costruire senza il Signore, nessuno custodire senza il Signore, nessuno incominciare nulla senza il Signore».

<sup>12</sup> Per una descrizione esaustiva dei riti in area milanese cf A. CAPRIOLI, «Battesimo e Confermazione in sant'Ambrogio», *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 403-428; ID., «Dal battesimo all'eucaristia. Aspetti e problemi del "postbattesimo" in S. Ambrogio», *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 457-477; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du I<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988, 341-348. J. SCHMITZ, «Die Taufe auf den Tod Jesu bei Ambrosius von Mailand. Ein Beispiel für den Einfluss der Theologie auf die Liturgie», *Ecclesia Orans* 12 (1995) 153-171.

<sup>13</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 4,20 (= SAEMO 17), 144.146.

<sup>14</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, I,1, *Iusto* (Maur 7) 20 (= CSEL 82/1), 13.

<sup>15</sup> AMBROSIUS, *De sacramentis*, III,2,12 (= SAEMO 17), 82.

<sup>16</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 6,32 (= SAEMO 17), 152.

comunemente denominato della mistagogia<sup>17</sup>, giorni di assunzione piena della forma di vita cristiana e di accompagnamento intensivo da parte della comunità, che ha il compito di prendersi cura delle potenzialità del dono consegnato ai neofiti.

In questa settimana di ricezione e assimilazione del frutto dei misteri celebrati, la catechesi mistagogica, documentazione preziosa a noi pervenuta di questo processo<sup>18</sup>, introduce al senso dei riti sacramentali in forza di una *intelligenza spirituale*, originata da Cristo Luce e dal dono dello Spirito; essa spiega il significato dei riti dell'iniziazione, cioè dell'immersione battesimale, della unzione crismale (*consignatio*) e dell'eucaristia. La spiegazione dei misteri non era fatta in area milanese prima della loro celebrazione, non soltanto a motivo della disciplina dell'arcano, ma per il fatto che i sacramenti non possono essere compresi e accolti se non con una intelligenza superiore che solo la conformazione sacramentale al Cristo crocifisso e lo Spirito Santo con i suoi doni possono consentire. E non si tratta soltanto di una intelligenza spirituale, ma di una esperienza complessiva di vita permeata dalla grazia a cui i misteri sacramentali introducono<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Si dà anche un'accezione più ampia del termine, quando nella stessa epoca in Oriente viene indicato complessivamente il rito della rigenerazione cristiana e la forma di vita che ne deriva: Gregorio di Nissa nel contesto della controversia sullo Spirito Santo parla della «tradizione della divina mistagogia» (GREGORII NYSSENI Opera 2, *Contra Eunomium liber III*, rec. W. JAEGER, Brill, Leiden 2002, 287, 12-13), e intende una prassi battesimale che diventa criterio anche per la retta fede. La seconda metà del IV secolo è il periodo di maggior sviluppo e articolazione del percorso di iniziazione cristiana, che non sarà più documentabile dopo il 420. In quanto «tradizione» la mistagogia supera il breve arco di mezzo secolo in cui essa è riscontrabile a partire dalla documentazione catechetica/omiletica di cui disponiamo. La mistagogia non va però caricata di attese troppo ampie o come «risposta unica a tutte le esigenze che la vita di fede pone», sostiene L. GIRARDI (ed.), *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, XLI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia 2013 (CLV 171), Edizioni Liturgiche, Roma 2014, 5.

<sup>18</sup> Un resoconto sintetico ed esauriente del dossier delle catechesi mistagogiche si trova in G. LAITI, «Dialettiche del simbolismo liturgico: un viaggio nelle mistagogie dei secoli IV-V», in L. GIRARDI (ed.), *La mistagogia*, 37-52, soprattutto 43-47.

<sup>19</sup> Scrive G. LAITI, *Dialettiche*, 41: «La mistagogia, intesa come la pratica omiletica risponde in realtà a una convinzione profonda della chiesa contenuta nella sua prassi costante, sintetizzabile in una duplice affermazione: si diventa cristiani, la vita riceve la forma cristiana, attraverso la celebrazione battesimale ed eucaristica e il percorso che il contenuto di tale celebrazione chiede. Si tratta di un contenuto che la stessa forma celebrativa visibilizza. Si continua a diventare cristiani facendo memoria,

La chiave interpretativa applicata nella mistagogia alla celebrazione liturgica è la tipologia biblica<sup>20</sup>. Sul fondamento dell'unità delle Scritture la spiegazione mistagogica parte dai fatti o detti biblici dell'Antico Testamento per indicarne il compimento nell'evento del Verbo incarnato e risorto e per segnalare la disponibilità del frutto di tale evento nei misteri celebrati nell'iniziazione. Il ricorso allo strumento della tipologia, debitore della cultura platonica, ma distinta da essa per il suo ancoraggio alla storia della salvezza attraverso la Scrittura, è comune anche ad Ambrogio, che ne ripropone lo schema di interpretazione: dalla *figura* (nei fatti, personaggi, parole dell'AT) alla *veritas* (nel compimento di Cristo), la cui sostanza è resa disponibile nel *mysterium/sacramentum* (nei riti dell'iniziazione)<sup>21</sup>. Mentre nella prospettiva tipologica è intuibile più facilmente la corrispondenza tra il primo (*figura*) e il secondo elemento (*veritas*) della scansione, risulta più problematica la connessione tra il secondo e il terzo elemento, cioè tra l'evento reale della vita di Cristo (*veritas* come vera morte, vera risurrezione) e la sua ripresentazione nei gesti sacramentali dei riti di iniziazione (*mysteria, sacramenta*). L'asimmetria del terzo elemento dipende dalla sua qualità rituale. La soluzione che Ambrogio offre è analoga a quella proposta dalle Catechesi orientali, che con il termine *antitypon* indicavano non la trasposizione del mistero pasquale di Cristo nella sua realtà, ma la disponibilità della salvezza, cioè della grazia, nella comunio-

personalizzando, praticando la grazia che tale celebrazione contiene come fonte di vita, nella professione e benedizione dei tre nomi divini». Cf anche L.F. PIZZOLATO, «La nascita della letteratura mistagogica», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI - C. SOMENZI - G. VISONÀ, *Plura Sacra et Mundi Alia. Studi classici e cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 2009, 325-340; T. CASTIGLIONI, «Che cos'è la mistagogia?», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 597-624, soprattutto 611-618.

<sup>20</sup> Si vedano in proposito gli studi di G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo. 'Mysterium in figura': la simbologia storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano* (Ricerche di scienze teologiche 18), Morcelliana, Brescia 1981, 217-303; E. MAZZA, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia), CLV, Roma 1996<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> Si ritrova una certa corrispondenza con il vocabolario delle catechesi mistagogiche di Cirillo/Giovanni di Gerusalemme, ritmato dalla scansione *typos, alètheia, antitypon* analizzata chiaramente in E. TURA, «Battesimo e Storia della salvezza nelle catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme», *Studia Patavina* 17 (1970) 556-574. Cf anche L.F. PIZZOLATO, «L'antitypo': un concetto tra esegesi e mistagogia», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI - C. SOMENZI - G. VISONÀ, *Plura Sacra et Mundi Alia*, 279-323, soprattutto 313-323; C. SIMONELLI, «Il modello di iniziazione antica come forma ecclesiale», *Rivista Liturgica* 1-2 (2016) 87-100, soprattutto 95-97.

ne con Cristo che i sacramenti celebrati offrono. Ambrogio spiega in *De sacramentis* la corrispondenza tra i due livelli con la categoria della *similitudo*<sup>22</sup>, applicata ai segni sacramentali: essi non ripropongono la realtà storica della morte e resurrezione di Cristo o il suo corpo e sangue fisico. Piuttosto attraverso l'esperienza di immersione ed emersione dall'acqua simile all'esperienza della morte e risurrezione si comunica alla sostanza e all'effetto di salvezza che la morte e risurrezione reale di Cristo ha prodotto. Così il pane e il vino, figure che sono assurte a compimento in Cristo quali segni della sua carne e del suo sangue, nella liturgia non manifestano visibilmente la forma reale della carne e del sangue, ma per una certa somiglianza, attestata anche dalla tipologia, permettono ai credenti di conseguire la grazia e la forza della loro vera realtà, perché questo è in gioco nel rito<sup>23</sup>.

Come Cristo è morto, anche tu gusti la morte, come Cristo è morto al peccato e vive per Dio, anche tu mediante il sacramento del battesimo devi essere morto alle precedenti lusinghe dei peccati e risorto mediante la grazia di Cristo. Si tratta di morte, ma non nella realtà (*veritate*) della morte fisica, ma in somiglianza (*similitudine*). Quando ti immergi nell'acqua del battistero, assumi la somiglianza (*similitudinem*) della morte e della risurrezione, ricevi il sacramento della sua croce<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> L'analisi della categoria *antitypon* applicata per esempio al battesimo nelle Catechesi di Cirillo/Giovanni di Gerusalemme conclude così: «Nel Battesimo si verifica [...] una somiglianza simbolica del mistero pasquale di Cristo; l'effetto però del mistero simboleggiato è vero, reale» (E. TURA, *Battesimo e Storia della salvezza*, 560). Cf C. SIMONELLI, *Il modello di iniziazione antica*, 96. Si vedano anche le note sulla categoria ambrosiana di *similitudo* in G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 155-159. È degno di nota il fatto che la categoria di *similitudo* come soluzione interpretativa del rapporto tra riproposizione rituale e *veritas* (compimento cristologico) non viene più ripresa nell'opera parallela *I misteri*, che Ambrogio avrebbe curato per la pubblicazione.

<sup>23</sup> Cf AMBROSIUS, *De sacramentis*, III,1,2 (= SAEMO 17), 72: «Così accade nel battesimo, perché c'è senza dubbio somiglianza (*similitudo*) della morte, quando ti immergi e sorgi dall'acqua, c'è somiglianza (*similitudo*) della risurrezione»; *ibid.*, IV,4,14.20, 92.96: «Ma forse dici: "È semplice pane [...] non vedo la realtà del sangue". Ma ha somiglianza (*similitudinem*). Come infatti hai assunto la somiglianza (*similitudinem*) della morte, così anche bevi la somiglianza (*similitudinem*) del prezioso sangue perché non ci sia nessun ribrezzo per il sangue e tuttavia sia efficace il prezzo della redenzione. Hai dunque appreso che quello che ricevi è il corpo di Cristo»; *ibid.*, VI,1,3, 118: «Ricevi i sacramenti (*in similitudinem*) in una forma simile (al sangue), ma conseguì la grazia e la forza della loro vera realtà».

<sup>24</sup> AMBROSIUS, *De sacramentis*, II,7,23 (= SAEMO 17), 70.

Da questa connessione con il Signore consentita dalla esperienza originaria del battesimo è stata favorita in Ambrogio stesso la consapevolezza del dono di grazia ottenuto, in modo del tutto inatteso e con la coscienza di non averne alcun merito.

Dai suoi testi mistagogici risulta evidente che una preparazione ai sacramenti basata soltanto sulle facoltà umane, come l'intelligenza del candidato, è insufficiente a cogliere il mistero; ma la partecipazione alla vita di Cristo e i doni dello Spirito conferiti nell'iniziazione cristiana permettono di entrare in sintonia con la grazia donata da Dio e di corrisponderle.

Uno dei gesti caratterizzanti la partecipazione del neofita all'eucaristia nell'ottava di Pasqua è la presentazione dell'offerta, proprio perché ora egli gode di una consapevolezza e di una responsabilità accresciute dalla grazia del sacramento e dalla catechesi mistagogica<sup>25</sup>.

Nei tre passaggi il primo tratto comporta prevalentemente anche se non esclusivamente l'attivazione delle risorse ed energie della libertà personale, gli altri due attestano chiaramente il primato della grazia.

## 2. Analogie con la prospettiva di Ilario

Questo impianto della iniziazione cristiana che premette l'impegno dell'uomo quasi condizione preparatoria al dono della grazia è riscontrabile nella prospettiva di un contesto di poco anteriore e anche contemporaneo a quello di Ambrogio. Ilario di Poitiers, in Gallia, è molto misurato nel ricorso alla categoria della *gratia*, mentre è invece piuttosto forte il rilievo accordato alla libertà dell'uomo e soprattutto alla volontà, non diminuita dalle conseguenze del peccato originale e comunque attiva nella costruzione dell'uomo nuovo<sup>26</sup>. Nel suo commentario al salmo 118 alcune espressioni sono significative della sua antropologia decisamente favorevole all'iniziativa della libertà dell'uomo nel suo rapporto con Dio in ordine al raggiungimento della salvezza: l'inizio è nella volontà libera

<sup>25</sup> ID., *Expositio psalmi CXVIII*, prol. 2, rec. M. PETSCHENIG; editio altera ed. M. ZELZER (= CSEL 62), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1999, 4.

<sup>26</sup> Il peso della volontà era già stato affermato da Ilario nel commentario a Matteo: *Tractatus in Matthaem*, 10,23-24, rec. J. DOIGNON (Sources Chrétiennes 254 e 258), Les Éditions du Cerf, Paris 1978, Tome I, 242.246; cf anche 7,6, 184.186; cf M.-J. RONDEAU, «Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire», *Studia patristica* 6, TU 81, Akademie Verlag, Berlin 1962, 197-210.

dell'uomo; Dio dà compimento a quanto l'uomo ha avviato. Avvertiamo in questa posizione la scansione del percorso battesimale dove è evidente l'iniziativa della persona umana nella prima fase, quella catecumenale, che trova poi comunque compimento nel dono di Dio, attuato nell'iniziazione ed esplicitato con la mistagogia e il vissuto di unione al Signore.

Nel commento al v. 124 del salmo 118 Ilario scrive:

È compito della divina misericordia aiutare i ben disposti, rinvigorire quelli che cominciano, accogliere quelli che vengono a lei; dipende da noi l'inizio, affinché essa possa portare a compimento (*ex nobis autem initium est, ut illa perficiat*)<sup>27</sup>.

Commentando il v. 36, afferma:

Quando preghiamo l'iniziativa (*exordium*) dipende da noi, così che il dono dipenda da Dio<sup>28</sup>.

Stessa insistenza sull'iniziativa dell'uomo nel commento al v. 104:

Dipende dalla nostra iniziativa (*A nobis incipiendum est*) che possiamo meritare un'intelligenza perfetta. Infatti a coloro che non compiono il primo passo (*qui non per se inchoant*), è sbarrato l'accesso da parte di Dio<sup>29</sup>.

Chiarissima è l'affermazione sulla precedenza dell'iniziativa umana, rispetto al compimento assicurato da Dio; in un certo senso sembra affermato il primato della *voluntas* rispetto alla *gratia*, o per lo meno la *voluntas* risulta una condizione prerequisita in ordine a dichiarare compiuta, perfetta l'azione di Dio, il compimento del suo disegno.

Dice infatti a proposito del v. 112:

È dono di Dio (*a Deo munus*) perseverare nella fede, ma l'inizio dipende da noi (*incipiendi a nobis origo est*). Risponde alla natura della nostra volontà il volere. Dio favorirà il progresso di colui che incomincia (*Deus incipienti incrementum dabit*), perché la nostra debolezza non può raggiungere il compimento, ma il merito di raggiungere il compimento dipende da quella decisione iniziale (*meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis*)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> HILARIUS, *In psalmum CXVIII*, in *Tractatus super psalmos*, ain-16, 10, rec. J. DOIGNON - R. DEMEULENAERE (= CSSL 61A), Brepols Publishers, Turnhout 2002, 154.

<sup>28</sup> HILARIUS, *In psalmum CXVIII*, hé-5,12, 55.

<sup>29</sup> HILARIUS, *In psalmum CXVIII*, mem-13,12, 125.

<sup>30</sup> HILARIUS, *In psalmum CXVIII*, nun-14,20, 140.

Nell'antropologia di Ilario queste affermazioni non sono secondarie e spiegano la successiva tendenza del mondo monastico della Gallia a dare grande spazio alla *virtus*, cioè all'iniziativa umana, pur senza rinnegare la *gratia*, col rischio di un'accentuazione che non armonizza in unità le due componenti. Tale tendenza, più che dall'ambiente monastico come tale, presente e promosso anche a Milano e in Africa, dipende probabilmente da questa autorevole fonte, che non ha ancora superato un certo condizionamento della prospettiva stoica<sup>31</sup>. Da qui dipenderà un sostegno del mondo monastico della Gallia al semipelagianesimo, in accesa dialettica con l'Agostino antipelagiano.

### 3. *L'originalità del percorso personale di Ambrogio*

Nel commento di Ambrogio allo stesso salmo, il primato della *gratia* rispetto all'iniziativa umana risulta invece evidente. Là dove il commento di Ilario propendeva per l'iniziativa libera della volontà, in Ambrogio non si trova alcun accenno al primato dell'iniziativa dell'uomo. Dovunque e sempre la libertà dell'uomo, sia come liberazione da parte di Cristo, sia come imitazione e sequela di Cristo, è nell'orizzonte dell'azione dello Spirito, dei suoi doni, della grazia di Dio che previene:

Ci è testimone anche lo Spirito Santo [...]. O testimone veramente eterno, che imprime nei nostri cuori le sue leggi e le iscrive nei sensi. [...] Ha donato la grazia, ha rifatto di nuovo la natura (*dedit gratiam reformavit naturam*); ha cancellato da sé, che non può dimenticare nulla, la memoria dei miei peccati, per donarmi quella dei suoi precetti<sup>32</sup>.

La stessa *virtus* è sostenuta dallo *Spiritus virtutis*, uno dei sette doni con cui il battezzato *virtute formatur*<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cf C. TIBILETTI, *Pagine monastiche provenzali. Il monachesimo nella Gallia del quinto secolo*, Borla, Roma 1990, 12-17. Insieme al condizionamento della Stoà, l'autore rileva anche l'influsso della teologia greca, accostata da Ilario nel suo esilio in Asia Minore dal 356.

<sup>32</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, nun-14, 42 (= CSEL 62), 327. Il peccato diminuisce la *gratia* infusa dallo Spirito Santo: «minuit gratiam quam accepit e caelo, quam spiritus sanctus infudit» (*ibid.*, samech-15,34, 349).

<sup>33</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, 104.

La vita del giusto è dono di Dio, come la sua perseveranza, perché il principio di questa vita è lo Spirito che Cristo ha effuso, cioè la vivificante *gratia spiritalis*:

Occorre dunque la misericordia di Dio (*opus est ergo dei misericordia*) se vogliamo che in questo corpo ci sia vitalità (*vivificatio*) continua ed eterna, così che quotidianamente il giusto viva per Dio e muoia al peccato. Se infatti la colpa morirà in noi, sarà in noi la vita che vive per Dio e l'osservanza dei comandamenti celesti capace di perseverare, proprio quell'osservanza che pratica colui che è vivificato dal Signore (*quam utique ille custodit qui vivificatur a domino*). Per questo egli prima chiede al Signore di avere la sua vita (*vivificari se ante poscit a domino*) e poi promette l'osservanza della volontà celeste; infatti non questa vita naturale (*communis*) è in grado di praticare la volontà di Dio, ma quella che è sostenuta dal dono eterno per intervento della grazia spirituale (*illa quae munere fulcitur aeterno per operationem gratiae spiritalis*)<sup>34</sup>.

La necessità della *gratia*, accanto alle opere dell'uomo, è affermata da Ambrogio fin dai primi scritti<sup>35</sup>.

Come spiegare questa evidente differenza? Anzitutto con il diverso percorso personale di accesso al battesimo, dove non c'è stata alcuna sua iniziativa, ma soltanto la scelta, la elezione da parte della comunità, che Ambrogio legge come grazia, come irruzione di Cristo nella sua vita. Da parte sua nessuna preparazione, nessuna possibilità di esercizio ascetico o di percorso virtuoso che impegni per un tempo determinato le facoltà della persona. Non c'è tempo per maturare una misura alta di *virtus* nella persona. Ciò che era ordinariamente prerequisito per accedere al battesimo, qui è semplicemente *bypassato*, è condonato, perché la scelta ispirata (non casuale) della Chiesa opera gratuitamente quella preparazione e maturazione che il soggetto non poteva garantire. Ambrogio interpreta la vicenda della sua elezione a vescovo, quasi sovrapponibile con il battesimo, come esperienza di grazia, immeritata, che resterà chiave di lettura di tutto il vissuto personale e comunitario di fede.

<sup>34</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, caph-11, 27-28, 250-251; cf anche AMBROSIUS, *Explanatio psalmi XXXVI*, 33 (= CSEL 64), 97: «La conoscenza di Dio è per sua condiscendenza (*dignationis*), non per la nostra capacità di vederlo (*non visionis*)»; *ibid.*, 50, 109: «Solo a lui (Dio) va assegnato il merito delle virtù (*ipsi soli gloria virtutum*)».

<sup>35</sup> Cf AMBROSIUS, *De paradiso*, 3,14 (= CSEL 32/1), rec. C. SCHENKL - F. TEMPSKI - G. FREYTAG, Vindobonae 1896, 273; *ibid.*, 5,26, 283; 5,29, 286; 8,41, 298; 9,44, 301; 11,53, 310; 12,60, 321.

Ambrogio si vede infatti costretto a bruciare le tappe del suo itinerario di vita cristiana: in un brevissimo lasso di tempo passa da catecumeno a neofita (domenica 30 novembre) a vescovo (la domenica successiva 7 dicembre), in un'età per allora matura, ma relativamente giovane (circa 35 anni).

La vicenda della elezione episcopale di Ambrogio<sup>36</sup> è stata da lui stesso considerata come il momento della propria conversione e come l'esperienza originaria della *gratia*<sup>37</sup>, cioè di una novità radicale di vita che solo Cristo può realizzare nell'uomo.

Commentando il Padre nostro ai neofiti, dirà:

Non osavi levare il tuo volto verso il cielo, rivolgevi i tuoi occhi verso terra e ad un tratto hai ricevuto la grazia di Cristo, ti sono stati rimessi i tuoi peccati. Da servo malvagio sei diventato un figlio buono. Abbi fiducia perciò non nelle tue opere, ma nella grazia di Cristo! Per grazia, dice l'apostolo, siete stati salvati (Ef 2,5). Questa non è presunzione, ma fede<sup>38</sup>.

In un famoso passo del *De paenitentia* Ambrogio racconta la sua personale esperienza e manifesta lucida coscienza della situazione originaria di smarrimento lontano da Dio (*perditum*), della grazia della sua conversione e vocazione (*gratia tua sum quod sum, vocasti ad sacerdotium*), della attuale permanenza nel sacerdozio *Christi gratia* e non *virtute*, cioè per iniziativa di Cristo e non per merito personale; conseguentemente domanda al Signore una particolare solidarietà con i peccatori:

Si dirà: «Ecco quello che non è stato allevato in grembo alla Chiesa, non è stato educato fin da ragazzo, ma è stato strappato dai tribunali (*raptus de tribunalibus*), sottratto alle vanità di questo mondo (*abductus vanitatibus saeculi huius*); quello che avvezzo un tempo alla voce del banditore, si è abituato al canto del salmista, rimane nell'episcopato non per suo merito, ma per grazia di Cristo (*in sacerdotio manet non virtute sua, sed Christi gratia*) e siede tra i

<sup>36</sup> Sull'interpretazione della vicenda cf Y.-M. DUVAL, «Ambroise de son élection à sa consécration», in G. LAZZATI (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974 (Studia Patristica Mediolanensia 7), Vita e Pensiero, Milano 1976, vol. II, 243-283.

<sup>37</sup> Spiegando l'etimologia del nome Levi, Ambrogio dice che significa: «Egli è stato scelto per me». E commenta: «Tale scelta non può avvenire senza la grazia di Dio (*non potest hoc sine divina esse gratia*)» (AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, eth-8, 4 [= CSEL 62], 150).

<sup>38</sup> AMBROSIUS, *De sacramentis* V,4,19 (= SAEMO 17), 110.

convitati della mensa celeste!»). Conserva, Signore, la tua grazia (*munus*), custodisci il dono (*donum*) che mi hai fatto nonostante abbia cercato di sottrarmi (*etiam refugienti*). Io sapevo infatti che non ero degno d'essere chiamato vescovo, perché mi ero dato a questo mondo. Ma per tua grazia sono ciò che sono (*gratia tua sum quod sum*), e sono senz'altro l'infimo tra tutti i vescovi e il meno meritevole (*minimus omnium episcoporum et infimus merito*) (cf *1 Cor 15,9-10*); tuttavia, siccome anch'io ho affrontato qualche fatica per la tua Chiesa, protegge il risultato. Non permettere che si perda, ora che è vescovo, colui che, quando era perduto hai chiamato all'episcopato (*quem perditum vocasti ad sacerdotium*), e concedimi anzitutto di essere capace di condividere con intima partecipazione il dolore dei peccatori. Ogni volta che si tratti del peccato di chi è caduto, concedimi di provarne compassione, di non rimproverarlo altezzosamente, ma di gemere e di piangere con lui, così che, mentre soffro per un altro, io pianga su me stesso<sup>39</sup>.

La decisione di farsi battezzare è per Ambrogio una resa alla volontà di Dio. Così aveva interpretato il suo biografo Paolino la decisione di Ambrogio di farsi battezzare e ordinare:

Comprendendo quale fosse la volontà di Dio nei suoi confronti e che non avrebbe potuto opporvi resistenza più a lungo<sup>40</sup>.

Ambrogio ha letto anche l'elezione di Eusebio di Vercelli nello stesso senso, ma in forza della propria esperienza:

A buon diritto si credette che (Eusebio) fosse stato scelto per volontà divina (*divino esset electus iudicio*) uno che era stato universalmente richiesto<sup>41</sup>.

Eppure riconosce che il Signore ha una sua forza persuasiva:

Ci rendiamo conto che il Signore nostro sa persuadere mediante la ragione o ispirare con il desiderio ardente proprio della rivelazione profetica quanti pensavano di avanzare scuse o di rifiutare, per qualche preciso motivo, il proprio ministero (*officium*), così che essi concorrano spontaneamente ad assumere il ministero (*ut ad subeundum officium voluntate concurrant*), senza concedere un assenso forzato (*non necessitate concedant*)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> AMBROSIUS, *De paenitentia*, II,8,72-73 (= SAEMO 17), 266.

<sup>40</sup> PAULINUS, *Vita Ambrosii*, 9,2, 64.

<sup>41</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 2, in *Epistulae et Acta. Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis*, rec. M. ZELZER (= CSEL 82/3), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1982, 236.

<sup>42</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, nun-14,26 (= CSEL 62), 316.

Diventare vescovo è stato per Ambrogio il modo, indicatogli dal Signore, in cui essere cristiano, la forma della sua vita di fede. L'elezione all'episcopato è stata interpretata da Ambrogio come l'intervento decisivo del Signore per spingerlo alla vita nuova in Cristo con il battesimo. Forse viene sottovalutato il peso che l'evento del battesimo ha nella vicenda della elezione episcopale di Ambrogio. È la *gratia baptismi*, insieme a quella *sacerdotii* a comportare un cambiamento radicale nello stile di vita della persona: si tratta di interrompere la carriera di funzionario imperiale, di cambiare stili di vita privata e pubblica, di stabilire un nuovo tipo di relazione con i beni personali e familiari, di vivere un'appartenenza ecclesiale molto definita, di rivedere secondo un assetto assai diverso le relazioni sociali precedenti, che per un *clarissimus* (di rango senatorio) come Ambrogio sono parte essenziale del suo stato sociale. Da catecumeno Ambrogio coltiva la tensione verso Cristo, ma rimane in uno stato di sospensione, senza mai compiere il salto che il battesimo avrebbe comportato. La chiamata all'episcopato vince le sue resistenze e la sofferta constatazione della volontà di Dio lo converte. Ed è vera conversione<sup>43</sup>: riconosce la propria condizione di peccatore perduto, ma non abbandonato dalla misericordia di Dio:

O forse non è buono lo Spirito, che rende buoni i peggiori malvagi, che cancella il peccato, che distrugge il male, che elimina ogni colpa, che riversa un buon dono, che ha fatto diventare apostoli i persecutori, vescovi i peccatori (*de peccatoribus sacerdotes*)?<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Sul battesimo come momento di autentica conversione si veda H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Desclée, Paris, 1997, 44-46. Il caso della vicenda di Ambrogio, per la crisi procurata in lui dalla sua elezione e per il consenso al battesimo che ha prodotto un netto cambiamento di vita, è emblematico di un percorso di interruzione promosso dal rito nella situazione feriale e ordinaria delle persone e nello scorrere del tempo, riformulando l'orizzonte di vita delle persone. Si vedano in proposito le osservazioni di G. LAITI, «La liminalità nei percorsi di iniziazione della Chiesa antica. Lo statuto dei catecumeni», in G. BONACCORSO (ed.), *La liminalità del rito*, Edizioni Messaggero, Padova 2014, 165-181; Cf anche C. SIMONELLI, *Il modello di iniziazione antica*, 93-95.

<sup>44</sup> AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto*, 1,5,71, in *De Spiritu Sancto libri tres. De incarnationis dominicae sacramento*, rec. O. FALLER (= CSEL 79), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1944, 45. Il passaggio da peccatore a vescovo è rinfacciato ad Ambrogio stesso da Massimino ariano (*Commentaires de Maximinus* 115, in *Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée* [Sources Chrétiennes 267], par R. GRYSON, Du Cerf, Paris 1980, 300), una fonte certamente di parte, che riferendosi al periodo precedente la conversione parla polemicamente di anni dissoluti (*lascivos sordidosque*).

Seguendo la sua chiamata, cambia radicalmente vita affidandosi a Colui che ora per lui è tutto:

Cristo è la tua parte di eredità, Cristo è la tua proprietà. Il suo nome è la tua rendita, il suo nome è il tuo usufrutto, il suo nome è il tuo gettito di tributi, e buoni tributi, non di denaro ma di grazia (*non pecuniae sed gratiae*)<sup>45</sup>.

Si veda anche il passo in cui si afferma che «*omnia Christus est nobis*»<sup>46</sup>. Ed ancora:

Cristo non viene meno a nessuno: siamo noi a venir meno. A nessuno egli manca, anzi per tutti sovrabbonda. Infatti dilagò il peccato, perché fosse la grazia a sovrabbondare. La grazia è Cristo, la vita è Cristo, Cristo è la risurrezione<sup>47</sup>.

E d'altra parte l'accettazione dell'episcopato e l'esercizio di tale ministero sono il compito (*officium*) che il dono (*munus*) dello Spirito ha portato con sé nell'irruzione di grazia sperimentata in quelle vicende:

Dono dello Spirito Santo è l'ufficio del vescovo (*munus enim Spiritus Sancti est officium sacerdotis*)<sup>48</sup>.

#### 4. Riferimenti: san Paolo e ambiente romano

Si può leggere con maggiore obiettività il percorso personale della conversione e delle tappe successive segnate dalla prospettiva della grazia se si tiene conto dell'influsso di san Paolo nella riflessione ambrosiana. Sulle lettere di Paolo fioriscono i commentari proprio nella seconda metà del IV secolo, tanto in Oriente, quanto in Occidente; lo sarà ancora di più con la controversia pelagiana nel V secolo. A Roma, l'ambiente di formazione di Ambrogio, verso il 363 ha commentato le lettere di Paolo (a noi sono giunti i commentari a Efesini, Galati e Filippesi) il filosofo Mario Vittorino, la cui conversione in età avanzata ha avuto vasta eco in Roma. Egli sostiene nelle sue opere «la necessità della fede e nega ogni valore delle opere, mentre proclama il dominio dell'uomo sulla propria volontà,

<sup>45</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, eth-8, 7 (= CSEL 62), 152.

<sup>46</sup> AMBROSIUS, *De virginitate* 16,99. In *De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*, Textum post E. Cazzaniga et Maurinam editionem F. Gori recognovit (= SAEMO 14/2), Città Nuova, Roma 1989, 80.

<sup>47</sup> AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 5,116 (= CCSL 14), 174.

<sup>48</sup> AMBROSIUS, *De paenitentia*, I,2,8 (= SAEMO 17), 176.

al tempo stesso chiarisce che la capacità di operare il bene inerente a tale volontà proviene da Dio ed è frutto della grazia»<sup>49</sup>. I legami con l'ambiente romano sono attestati dalla confidenza con Simpliciano, amico di Mario Vittorino, successore di Ambrogio<sup>50</sup>; ma anche dalle relazioni con esponenti illustri dell'ambiente romano, come il papa Liberio e i suoi successori Damaso e Siricio.

Derivano dalla sua formazione familiare romana anche la sua avversione all'arianesimo, forte del primato assegnato a Dio nell'esperienza di fede e nella relazione con il Signore Gesù, strenuamente proclamato e difeso, come Figlio di Dio e Dio uguale al Padre. Siamo in una seconda fase dell'antiarianesimo, quello neoniceno<sup>51</sup>, ma è importante riconoscere il debito nei confronti dell'ambiente romano. È nota l'appartenenza della famiglia di Ambrogio alla comunità di Roma, con legami forti con il suo vescovo Liberio, che ha sempre difeso Atanasio, fino a subire l'esilio. Il cedimento di papa Liberio da esule di fronte alle pressioni imperiali, con la sottoscrizione di una dichiarazione filoariana, aveva gettato nello sconcerato il mondo cristiano e Roma stessa, alimentando la locale fazione ariana. La vicenda ebbe uno strascico con la elezione turbolenta del successore Damaso, il quale confermò l'antiarianesimo della Chiesa di Roma con una politica ecclesiastica di contrasto alle sedi ariane<sup>52</sup>, istituendo nuove diocesi e sostenendo le fazioni antiariane, come nel caso di Milano; frutto maturo e premio di questa linea (vera grazia) sarà la stessa elezione di

<sup>49</sup> M.G. MARA (introd. trad. e note), *Agostino interprete di Paolo. Commento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani. Commento incompiuto della Lettera ai Romani* (Lecture cristiane del primo millennio 16), Edizioni Paoline, Milano 1993, 20; cf MARIO VITTORINO, *Commentari alle Epistole di Paolo: Efesini 1,7, 54; Galati 2,15-16, 224-226; Filippesi 2,12-13, 338-340*, ed. F. Gori (= Corona Patrum N. S. 2) SEI, Torino 1981. Gori sostiene che nei *Commenti* di Mario Vittorino è motivo predominante la «assoluta priorità della grazia, anzi esclusione del merito» (*Ibid.*, 13).

<sup>50</sup> Simpliciano fu guida nella preparazione al battesimo di Ambrogio: «*pater in accipienda gratia*» (AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII,2,3 [= CCSL 27], 114) e riferimento costante del vescovo di Milano.

<sup>51</sup> C. MARKSCHIES, «Ambrogio teologo trinitario», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 741-762.

<sup>52</sup> Nel Sinodo romano del 372 si auspica la liberazione di Milano dal vescovo Ausenzio, così che finalmente le «*plebes eorum erroribus liberatae respirent*» (M. RICHARD [ed.], «La lettre "Confidimus quidem" du Pape Damase», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 11 [1951] 339). Ciò che avverrà pochi mesi dopo.

Ambrogio. Il quale a sua volta proseguirà nella stessa direzione: appena eletto andrà a Sirmio per far eleggere un vescovo niceno.

Frequentemente Ambrogio pone l'accento sulla divinità e sulla preminenza dell'azione divina in Cristo riconosciuto come Dio<sup>53</sup>.

### III. LA GRAZIA NEL MINISTERO DEL VESCOVO

#### 1. *Una fisionomia episcopale originale*

Nella considerazione della figura del *sacerdos* da parte di Ambrogio<sup>54</sup>, la presenza della *gratia* come categoria teologica e come chiave interpretativa del ministero ordinato è rilevante: «Nel ministero sacerdotale è all'opera la grazia divina più che umana»<sup>55</sup>. Ambrogio parla della «grazia del sacro ministero»<sup>56</sup>; afferma con 1 Pt 2,25 che Cristo, il nuovo *sacerdos*, è *sedes gratiae*<sup>57</sup>. Ambrogio descrive coloro che esercitano male il ministero sacerdotale come «mercanti della grazia dello Spirito Santo»<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Una sola esemplificazione: «L'uomo Cristo Gesù non ci ha rimesso i peccati in quanto fratello nostro, ma in quanto Dio nostro. Così infatti sta scritto: "È stato Dio a riconciliare il mondo a sé in Cristo" (2Cor 5,19) cioè in quel Cristo Gesù del quale solamente fu detto che "il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi" (Gv 1,14). Dunque, non come fratello, ma come Signore abitò fra noi, quando abitava nella carne» (AMBROSIUS, *Explanatio psalmi XLVIII*, 14 [= CSEL 64], 368).

<sup>54</sup> Per una considerazione complessiva del tema del sacerdozio in sant'Ambrogio si vedano le seguenti opere: R. GRYSON, *Le prêtre selon S. Ambroise* (Diss. Fac. Theol. vel Fac. Juris Can., Series III, t. 11), Universitas Catholica Lovaniensis, Louvain 1968; A. BONATO, «L'idea del sacerdozio in S. Ambrogio», *Augustinianum* 27 (1987) 423-464; G. COPPA, «Istanze formative e pastorali del presbitero nella vita e nelle opere di S. Ambrogio», in S. FELICI (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* (Biblioteca di Scienze Religiose 98), LAS, Roma 1992, 95-132; M. NAVONI, *Il ministero sacerdotale in Sant'Ambrogio*, ITL, Milano 1997.

<sup>55</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 58 (= CSEL 82/3), 264.

<sup>56</sup> AMBROSIUS, *De officiis* 1,50,249, ed. M. TESTARD (= CCSL 15) Brepols Publishers, Turnhout 2001, 91-92.

<sup>57</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, VI,31, *Orontiano* (Maur 44), 18 (= CSEL 82/1), 225.

<sup>58</sup> AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 9, 19 (= CCSL 14), 338.

### Sostiene ancora che

la grazia sacerdotale non marcisce mai e pur nella più grande umiltà ha nel suo compito (*munus*) il fiore del potere che le è affidato<sup>59</sup>.

Ambrogio ritiene che il *sacerdos* è custodito dalla *grazia* ed è garanzia della *gratia spiritalis*<sup>60</sup>. Anche la *grazia* del perdono dei peccati è stata posta nelle mani degli apostoli e questo potere è stato trasmesso al ministero dei sacerdoti<sup>61</sup>, i quali rappresentano Cristo *patronus* che *promittit gratiam*<sup>62</sup>.

Si avverte che l'identità e il ministero del vescovo non dipende dall'iniziativa personale, ma da un dono di Dio, dalla sua iniziativa, dalla sua grazia, dalla sua chiamata, come è stato per Cristo:

Scelse Aronne quale sacerdote, perché non prevalesse nella sua elezione (*in eligendo sacerdote*) la presunzione umana, ma la grazia divina (*gratia dei*); non l'autocandidatura (*voluntaria oblatio*), né la iniziativa personale (*propria assumptio*), ma la chiamata celeste (*caelestis vocatio*), così che possa offrire i doni (*munera*) per i peccati chi sia in grado di soffrire per i peccatori [...]. Uno non deve arrogarsi questa dignità, ma essere chiamato da Dio (*vocari a deo*) come anche Aronne: così anche Cristo non ha preteso, ma ha accettato il sacerdozio (*accepit sacerdotium*)<sup>63</sup>.

Cosciente della propria inadeguatezza, con fatica egli si è arreso alla volontà popolare. In questa resistenza interessante è il particolare narrato dal suo biografo, prima di alcuni tentativi di fuga:

Allora egli, turbato, ritornando a casa, volle darsi alla filosofia, lui che sarebbe stato un vero filosofo di Cristo, che, disprezzate le vanità mondane, avrebbe seguito le orme dei pescatori, che radunarono i popoli di Cristo non con gli artifici delle parole, ma con la semplicità dei discorsi e con l'illustrazione della vera fede<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 58 (= CSEL 82/3), 265.

<sup>60</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, beth-2,23 (= CSEL 62), 33; *Epistularum libri*, I,5 *Felici* (Maur 4), 6,37; *Explanatio psalmi XL*, 22 (= CSEL 64), 244; *Exameron*, 6,49 (= CSEL 32/1), rec. C. SCHENKL - F. TEMPSKY - G. FREYTAG, Vindobonae 1896, 241.

<sup>61</sup> AMBROSIUS, *De paenitentia*, II,2,12 (= SAEMO 17), 236.

<sup>62</sup> AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 7,225 (= CCSL 14), 292.

<sup>63</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 48 (= CSEL 82/3), 260.

<sup>64</sup> PAULINUS, *Vita Ambrosii*, 7,3 (= Scrittori greci e latini. Vite dei santi 3), 62.

## 2. *Il sacerdote non è il monaco*

«*Darsi alla filosofia*», è un modo di dire per indicare la dedicazione ad una forma di vita ascetica, perseguita da circoli culturali, come ci ricorda la vicenda di sant'Agostino, ma anche attestata nel modello monastico, fonte di attrazione già in quel tempo a Milano. In quei giorni Ambrogio pur sentendosi attratto dalla vocazione ascetico-monastica si decise per il ministero sacerdotale. E quando vorrà far capire la specificità di questo ministero, lo farà mettendolo in comparazione con il modello monastico. Ricordando Eusebio di Vercelli che, nella formazione dei sacerdoti, per primo aveva attinto dal modello monastico alcuni elementi, quali ad esempio la vita comune, egli parla dei due modelli che hanno caratteristiche distinte, pur comunicanti in taluni aspetti:

Sono di grande importanza due modelli: i ministeri dei sacerdoti (*clericorum officia*) e la vita sotto la regola dei monaci (*monachorum instituta*). Uno è educazione (*disciplina*) alla giusta misura e ai buoni costumi, l'altro è forma di vita avvezza (*assuefacta*) all'astinenza e alla pazienza; il primo si trova come sul palcoscenico, il secondo in un antro segreto; uno è in vista, l'altro è nascosto [...]; uno lotta contro la confusione del mondo, l'altro contro la passione della carne, il primo con la sottomissione, il secondo con la fuga dai piaceri del corpo; il primo ha più soddisfazioni, l'altro è più sicuro; uno con il governo di sé, l'altro con la costrizione su di sé, entrambi tuttavia rinnegandosi per diventare di Cristo [...]. Il primo modello combatte, l'altro si sottrae; uno vince, l'altro fugge; uno conosce il trionfo sul mondo, l'altro sta bene fuori di esso; per l'uno il mondo è crocifisso ed esso al mondo, per l'altro il mondo è ignorato; il primo affronta maggiori tentazioni e perciò la sua vittoria è più grande, l'altro conosce meno cadute e più facile è la custodia della propria integrità<sup>65</sup>.

Questo confronto Ambrogio lo propone l'anno precedente la sua morte. Si intuisce che la descrizione della fisionomia sacerdotale risente dell'impronta inconfondibile del ministero del vescovo di Milano, che da compiti di grande responsabilità in ambito pubblico è passato a uno stile di gestione dell'azione pastorale immerso nella storia e nella vita della società del suo tempo, con grande impatto per le vicende sociali, riconosciuto anche dalle personalità del momento. La descrizione della vocazione monastica in parallelo con quella sacerdotale risente della tradizione

<sup>65</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 66.71-74 (= CSEL 82/3), 270.273-275.

secondo cui il vescovo proveniva da tale condizione o era connotato anche nell'esercizio del suo ministero dai tratti principali della fisionomia monastica. Il monaco è figura comunque di grande riferimento come ideale del cristiano da quando Atanasio ha scritto la *Vita* di Antonio. Le stesse figure di Ilario di Poitiers e di Martino di Tours confermavano il profilo prevalentemente monastico della figura del vescovo. Se ne distacca decisamente Ambrogio, il quale compie un'opera di definizione della figura del vescovo distinguendola nettamente da quella del monaco e mostrandola pienamente inserita nel tempo e nella società, all'altezza di confrontarsi con le questioni del momento e di tener testa ai diversi soggetti sociali. Allo stesso tempo, però, egli favorisce la vocazione monastica sia femminile che maschile, ma ben caratterizzata rispetto alla vocazione al ministero sacerdotale.

Mettendo in parallelo le caratteristiche dei due modelli presentati ne esce la descrizione ben distinta delle due forme di sequela che conoscono una via propria della rinuncia a sé per diventare di Cristo, perché Cristo viva nel discepolo. Il modello del *sacerdos* attinge a quello monastico per quei tratti che convengono a formare una personalità che non si lasci catturare o irretire dal *saeculum*. Ma se ne distingue proprio per l'immersione nel mondo in ordine alla sua evangelizzazione. Grazie a questo confronto l'identità pastorale del *sacerdos* risulta più definita. E l'insistenza lucida su questo aspetto è l'originalità dell'apporto di Ambrogio, scaturita dalla sua riflessione e dal suo vissuto di *sacerdos* al seguito di Cristo nel mondo.

### 3. Rivisitazione dell'*otium negotiosum*

Nel programma degli scritti di Ambrogio sul sacerdozio l'opera *I doveri* è, all'interno di questo privilegiato profilo pastorale, il primo tentativo di descrivere l'originalità della grazia sacerdotale nella specifica forma che assume nel ministero, nel progressivo definirsi rispetto alla figura del monaco e nel superamento della considerazione classica della virtù stoica<sup>66</sup>. Qui prende l'avvio la rivisitazione ambrosiana dell'antico ideale romano del *otium negotiosum*, di cui si indica un esempio nel profilo della

<sup>66</sup> Si veda la recensione dello *status quaestionis* relativo a quest'opera, che propende per la direzione qui sopra indicata in G. VISONÀ, «Lo *status quaestionis* della ricerca ambrosiana», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (edd.), «*Nec timeo mori*». *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*

vita e delle virtù pastorali del vescovo di Tessalonica Acolio<sup>67</sup>, lui pure di formazione monastica. Esso viene proposto anche nella lettera alla Chiesa di Vercelli, dove Ambrogio fonde nell'ideale del vescovo le acquisizioni della pedagogia e ascesi monastica e le esigenze dinamiche della missione evangelica rivolta a tutti. Nella sintesi ambrosiana le esigenze della unificazione interiore e della dedicazione del ministro a tutti, pur comportando una pedagogia e un esercizio della *virtus* (basta scorrere il programma del *I doveri*), non ripropongono il modello eroico del santo, secondo i canoni della biografia classica e dell'agiografia episcopale di impronta monastica (come nella *Vita di Martino*). Dall'esperienza monastica Ambrogio attinge soprattutto la dimensione contemplativa della vita, come indispensabile atteggiamento recettivo (*otium*) nei confronti dell'iniziativa di Dio; esso esalta così il primato della *grazia*, la sola ragione dei *mirabilia* che nel vescovo si potranno compiere, del dinamismo che si potrà dispiegare nel ministero pastorale. La solitudine contemplativa costituisce il segreto per l'efficacia di un servizio che il vescovo svolge sulla scena del mondo, perché chiamato a una testimonianza pubblica di fronte a tutti e su tutti i fronti, tanto dentro come fuori la Chiesa. Così il vangelo della *grazia* assume un volto originale nella figura del *sacerdos*, e il ministero sacerdotale è la via per la salvezza, tanto di chi vi è chiamato, lui per primo perdonato, come anche di tutti coloro che da questo ministero sono raggiunti.

#### IV. INCIDENZA SULL'ORIZZONTE AMBROSIANO

L'insistenza sul tema della grazia investe non soltanto vitalmente l'evento della elezione episcopale di Ambrogio e il vissuto del suo ministero, ma si riflette nel pensiero e nelle scelte pastorali del vescovo. Qualche accenno esemplificativo per indicarne l'incidenza.

L'azione gratuita di Dio è rilevabile secondo Ambrogio particolarmente nella incarnazione del Figlio di Dio, intrinsecamente congiunta con la ver-

(Milano, 4-11 aprile 1997), (Studia Patristica Mediolanensia 21), Vita e Pensiero, Milano 1998, 44-48.

<sup>67</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, VII,51, *Anatolio Munerio Severo* al. (Maur 15), 5-8, in *Epistulae et Acta*, post O. FALLER recensuit M. ZELZER (= CSEL 82/2), Hölder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1990, 62-64. Acolio è dichiarato da Ambrogio «*murus fidei, gratiae et sanctitatis*» (*Ibid.*, 5, 62).

ginità di Maria, e nel mistero dell'eucaristia. La difesa della verginità di Maria è funzionale alla confessione della divinità del Figlio di Dio incarnato. E Ambrogio non solo condivide la condanna di papa Siricio contro i detrattori della verginità di Maria nella incarnazione del Figlio di Dio<sup>68</sup>, ma ne accentua la portata. La maternità verginale, per i suoi detrattori, non rispetta il naturale processo di ogni nascita. Per dimostrare che sono vere le parole dell'angelo «*Nulla è impossibile a Dio*», il testo della *Lettera 15 extra collezione* riporta alcuni episodi dell'Antico Testamento in cui Dio interviene con la sua potenza di creatore che va al di là dell'ordine della natura: il passaggio del mar Rosso, lo scaturire di una sorgente dalla roccia per opera di Mosè, la scure di ferro che viene a galla per intervento di Eliseo<sup>69</sup>. E aggiunge che per la verginità di Maria nel concepimento di Gesù e nel parto, Dio oltrepassa l'ordine della natura, perché è lui l'autore della natura<sup>70</sup>.

Si nota qui una singolare coincidenza con l'argomentazione proposta per affermare la verità del corpo eucaristico di Cristo. La domanda che si pone a proposito dell'Eucaristia è come possa il solito pane diventare corpo di Cristo. E la risposta è: in forza della Parola di Cristo per mezzo della quale tutto è stato fatto, Parola di Creatore.

Dunque (grazie a questa Parola) prima della consacrazione non c'era il corpo di Cristo, ma dopo la consacrazione ti dico che ormai c'è il corpo di Cristo. Egli parlò e fu fatto; egli comandò e fu creato. Tu stesso esistevi, ma eri creatura vecchia; dopo che sei stato consacrato (nel battesimo) hai cominciato ad essere creatura nuova<sup>71</sup>.

La Parola di Cristo trasforma quando vuole le leggi della natura: e questo avviene tanto nella nascita verginale di Gesù, quanto nell'Eucaristia. Motivo che così viene spiegato nelle catechesi mistagogiche:

<sup>68</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 15, *Siricio papae* (Maur 42), 4-7.12 (= CSEL 82/3), 304-307. 309-310.

<sup>69</sup> Si tratta di figure proposte anche nella mistagogia battesimale: AMBROSIUS, *De sacramentis* I,6,20-22 (= SAEMO 17), 54; *ibid.*, II,4,11-13, 62.64; *De mysteriis*, 3,12 (= SAEMO 17), 142; *ibid.*, 9,51, 162.

<sup>70</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 15, *Siricio papae* (Maur 42), 7 (= CSEL 82/3), 306-307.

<sup>71</sup> AMBROSIUS, *De sacramentis*, IV,4,16 (= SAEMO 17), 94.

Potresti dire: vedo una cosa diversa; come puoi affermare che ricevo il corpo di Cristo? Gli esempi dimostrano che non si tratta del prodotto della natura, ma della consacrazione e che l'efficacia della consacrazione è maggiore rispetto a quella della natura, perché la consacrazione cambia la stessa natura<sup>72</sup>.

E più avanti aggiunge:

Perché cerchi qui nel corpo di Cristo (eucaristico) l'ordine di natura, dal momento che lo stesso Signore Gesù è stato partorito da una vergine fuori dell'ordine naturale?<sup>73</sup>

E sempre a proposito della verginità di Maria, Ambrogio allarga il campo d'azione della grazia: egli infatti ha contribuito più di tutti a diffondere in Occidente l'idea che la nascita di Gesù non ha intaccato la verginità della Madre<sup>74</sup>.

Anche il tema della vita consacrata nella verginità, vista come vocazione all'incontro mistico con Cristo, non viene considerata semplicemente luogo di rinuncia e di ascesi, ma piuttosto offerta di amore e di grazia<sup>75</sup>; essa appartiene all'ordine della grazia<sup>76</sup> è un dono di Dio<sup>77</sup> e come tale non può essere imposta, ma solo consigliata, desiderata, scelta liberamente<sup>78</sup>. E in questa prospettiva Ambrogio afferma:

Considerate i misteri, considerate la grazia di Cristo, la grazia dello Spirito Santo, che viene distribuita in certo qual modo a sorte, perché ciascuno è giustificato dal Signore non per le opere, ma per la fede... Date dunque le vostre sorti a colui che è solito donare una ricompensa superiore a quanto hanno meritato con il loro lavoro<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 9,50 (= SAEMO 17), 162.

<sup>73</sup> AMBROSIUS, *De mysteriis*, 9,53, 164.

<sup>74</sup> AMBROSIUS, *De institutione virginis*, 7,50–9,62 (= SAEMO 14/2), 150-158.

<sup>75</sup> AMBROSIUS, *De institutione virginis*, 9,60, 158.

<sup>76</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, VIII, 57, *Syagrio* (Maur 6), 19 (= CSEL 82/2), 111; *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 33 (= CSEL 82/3), 252.

<sup>77</sup> AMBROSIUS, *De virginibus*, I, 7,32, in *De virginibus, De viduis*, textum post E. CAZZANIGA et Maurinam editionem F. GORI recognovit (= SAEMO 14/1), Città Nuova, Roma 1989, 134.

<sup>78</sup> AMBROSIUS, *Exhortatio virginitatis*, 17 (= SAEMO 14/2), 212.

<sup>79</sup> AMBROSIUS, *Exhortatio virginitatis*, 43, 232.

Tra gli eventi a cui Ambrogio ha attribuito grande importanza è la ricerca e la scoperta dei corpi dei martiri. Conosciamo il rilievo accordato alla figura del martire in questo tempo di accesso in massa alla Chiesa, col rischio che si affievolisca la radicalità del Vangelo. A fronte di tale rischio due sono i segni promossi dalla strategia pastorale di Ambrogio: la verginità consacrata e il martirio. Per cui si dedica intensamente all'esaltazione dell'ideale della verginità e alla promozione del culto dei martiri. La scelta è evidente anche nella edilizia di culto: la *basilica virginum* (attuale S. Simpliciano) e la *basilica martyrum* (attuale S. Ambrogio)<sup>80</sup>. In occasione del ritrovamento delle reliquie dei santi Protasio e Gervasio Ambrogio considera una grazia personale la scoperta dei loro corpi e parla dei «doni di grazia che rifulsero nei santi martiri»<sup>81</sup>.

L'affermazione del primato di Dio e della sua grazia è stato per il vescovo Ambrogio fonte anche della sua libertà di fronte a qualunque potere. Cosciente di ciò, il vescovo acquista un profilo profetico a tutela dei diritti di Dio e del vero bene (*utilitas*) della persona e della comunità. Il timore di Dio induce a non cercare il favore di qualcuno più di quello di Cristo; per questo ribadisce più volte: «Non tacerò»<sup>82</sup>. Ricordando Valentiniano II ai tempi della controversia per la ricollocazione in Senato dell'altare della Vittoria, Ambrogio osserva:

Se l'imperatore avesse agito così o non sarebbe venuto in chiesa o, se ci fosse venuto, non avrebbe trovato il vescovo, o lo avrebbe trovato in chiesa per sbarrargli la strada<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Il programma edilizio di Ambrogio ha compreso anche la basilica dedicata agli apostoli (*basilica apostolorum*) a sud, presso la via porticata di ingresso alla città (attuale S. Nazaro); si parla anche di una basilica ad est (che non esiste più), dedicata ai profeti (*basilica prophetarum*), o secondo altri dedicata al Salvatore. Si completa così l'immagine della Chiesa, comunione dei santi, con al centro la Madre di Dio, cui era probabilmente dedicata la centrale basilica *vetus* preesistente, con le altre componenti che costituiscono i punti cardinali di questo disegno.

<sup>81</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, X,77, *Marcellinae sorori* (Maur 22), 12 (= CSEL 82/3), 134.

<sup>82</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 10, *Eugenio imperatori* (Maur 57), 1.6 (= CSEL 82/3), 205.208.

<sup>83</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 2,205; cf anche *ibid.*, 11 *Theodosio imperatori* (Maur 51), 16 (= CSEL 82/3), 218.

Ambrogio, che si definisce «sacerdote libero»<sup>84</sup> rivendica con vigore la propria libertà e quella della Chiesa:

Niente è per un sacerdote così pericoloso davanti a Dio e così infamante davanti agli uomini quanto il non proclamare liberamente la propria opinione<sup>85</sup>.

La grazia come dono concesso da Dio è, a sua volta, sorgente del dono di sé nella vita del credente, fonte di solidarietà. Ambrogio entra in questa prospettiva dalla sua elezione, quando donò i suoi beni alla Chiesa di Milano. Il suo messaggio riguarda anche la destinazione universale dei beni:

La terra è stata creata come un bene comune per tutti, per i ricchi e per i poveri. La natura che tutti partorisce poveri, non conosce ricchi. La natura ignora le distinzioni quando nasciamo, le ignora quando moriamo<sup>86</sup>.

Tu ricco non dai del tuo al povero, ma gli rendi il suo; infatti la proprietà comune, che è stata data in uso a tutti, la usi da solo. La terra è di tutti, non dei ricchi, ma quanti godono di ciò che loro appartiene sono molto meno di quanti non ne godono. Dunque si tratta di una dovuta restituzione non di una elargizione indebita<sup>87</sup>.

Nella stessa linea giustificherà anche il riscatto dei prigionieri con i calici d'oro e d'argento delle chiese, a fronte di un possibile rimprovero del Signore:

«Come hai tollerato che tanti poveri morissero di fame? Come hai permesso che tanti prigionieri fossero uccisi? Meglio conservare i calici vivi delle anime che quelli di metallo». Avrei forse potuto rispondere che non potevo privare il tempio del conveniente splendore? Mi direbbe il Signore: «I sacramenti non hanno bisogno dell'oro, valgono anche senza l'oro, perché non è con l'oro che si ottengono»<sup>88</sup>.

Niente perde la Chiesa quando guadagna la carità<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, X,75, *Valentiniano imperatori* (Maur 21), 5 (= CSEL 82/3), 76.

<sup>85</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, X,74 *Theodosio imperatori* (Maur 40), 2 (= CSEL 82/3), 55.

<sup>86</sup> AMBROSIUS, *De Nabuthae historia*, 1,2 in *La storia di Naboth*, ed. M.G. MARA (Collana di testi storici 4), L.U. Japadre Editore, L'Aquila 1975, 58.

<sup>87</sup> AMBROSIUS, *De Nabuthae historia*, 12,53, 92-93.

<sup>88</sup> AMBROSIUS, *De officiis* 2,137-138 (= CCSL 15), 147.

<sup>89</sup> AMBROSIUS, *Epistularum libri*, V,24, *Marcello* (Maur 82), 9 (= CSEL 82/1), 174.

Anche guardando al giudizio finale Ambrogio si lascia guidare dalla fiducia e considera l'esercizio del suo ministero confidando totalmente nella grazia e misericordia del buon Pastore:

Mi sta bene anche trepidare per la paura che Cristo mi rinneghi, per la paura che mi escluda, che mi respinga dal collegio dei sacerdoti, nel caso mi giudicasse indegno di appartenervi. [...] Anche se mi dirà: «Uomo di poca fede, perché non hai avuto fiducia?» (Mt 14,31), mi porgerà sempre la sua destra, e dissiperà il mio turbamento per la paurosa tempesta di questo mondo con la fermezza fiduciosa dello spirito<sup>90</sup>.

Con lo stesso sguardo di umiltà Ambrogio confessa:

Sarò esaminato come il piombo; finché ci sarà materia, arderò. Se in me non si troverà nulla di argento, povero me! sarò cacciato nel più profondo inferno o come paglia sarò divorato totalmente dal fuoco. Se qualcosa si troverà in me di oro o di argento non per le mie azioni, ma per la misericordia e la grazia di Cristo, per il ministero sacerdotale che esercito, allora forse potrò dire: chi spera in te non resterà confuso<sup>91</sup>.

## V. CONCLUSIONE

Ambrogio è stato dunque testimone della grazia<sup>92</sup> a partire dall'esperienza diretta nella sua vita. Questa prospettiva teologica che fa di Ambrogio un maestro della grazia è stata assimilata vitalmente da Agostino<sup>93</sup>, che sotto la provocazione della polemica pelagiana ha elaborato in modo sistematico ciò che Ambrogio avvertiva come intuizione di fede e predi-

<sup>90</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, sin-21, 9 (= CSEL 62), 478.

<sup>91</sup> AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, res-20,13, 451.

<sup>92</sup> Se innegabile è l'ispirazione e l'influenza agostiniana sulle posizioni di Lutero (cf C. MARKSCHIES, «Lutero cattolico», *Il Regno Attualità* 62 [6/2017] 179), è nota la stima che il riformatore tedesco aveva anche di Ambrogio, ritenendolo addirittura sostenitore *ante litteram* della tesi della *sola gratia*, che l'uomo cioè si possa salvare soltanto per la fede, indipendentemente dalle opere (F. BUZZI, «La recezione di Ambrogio a Wittenberg», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI [edd.], *Nec timeo mori*, 573).

<sup>93</sup> Si veda V. GROSSI, «Sant'Ambrogio e sant'Agostino», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (edd.), «*Nec timeo mori*», 405-462, soprattutto 423-462.

cava come coscienza della Chiesa. Per questo Agostino lo riconosce «padre»<sup>94</sup> e «maestro»<sup>95</sup>.

È Ambrogio stesso ad offrirci questa chiave di lettura della sua personalità, partendo dalla propria storia. Sono considerevoli gli apporti offerti dalla ricerca alla interpretazione della sua figura, descritta come predicatore<sup>96</sup> e omileta, che introduce ai misteri di Cristo partendo dalla spiegazione dei sacramenti (mistagogo)<sup>97</sup> e della Scrittura (esegeta)<sup>98</sup>, che guida la comunità (pastore)<sup>99</sup> assicurando l'autenticità della fede (teologo)<sup>100</sup>, che interviene nelle vicende del suo tempo da protagonista<sup>101</sup>. Ma i diversi

<sup>94</sup> AUGUSTINUS, *Contra Iulianum libri sex*, I,3,10 (= PL 44), col. 645: «*Excellentem Dei dispensatorem, quem veneror ut patrem*».

<sup>95</sup> AUGUSTINUS, *Contra Iulianum libri sex*, I,9,44, col. 671; II,7,21, col. 688: «*doctor meus*».

<sup>96</sup> R. GRYSOON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, 238-260.

<sup>97</sup> C. JACOB, "Arkandisziplin". *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius der Mailand* [Theophaneia 32], Anton Hain, Frankfurt a. M. 1990, 139-196.234. Non si può sottovalutare che quasi tutta la produzione ambrosiana abbia origine in ambito liturgico, quale produzione omiletica (perfino pagine delle *Epistulae*).

<sup>98</sup> T. GRAUMANN, Christus interpres. *Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* [Patristische Texte und Studien 41], De Gruyter, Berlin-New York 1994, 237-254. 261ss. 417ss. Cf anche le osservazioni di B. STUDER, «Ambrogio di Milano teologo mistagogico», in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996* (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 569-586. 571-574.

<sup>99</sup> E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Aschendorff, Münster 1965; prevale la figura spirituale di "pastore" (*Seelsorger*) rispetto a quella di "politico ecclesiastico" (*Kirchenpolitiker*): prospettiva confermata in ID., «Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (edd.), "Nec timeo mori", 181-206.

<sup>100</sup> C. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381)* [Beiträge zur historischen Theologie 90], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995; l'autore riconosce in Ambrogio un promotore del neo-niceno latino, originale rispetto a quello cappadoce: 211-212; rivaluta inoltre l'originalità del pensiero teologico di Ambrogio, diversamente dalla posizione critica espressa contemporaneamente da D.H. WILLIAMS, *Ambrose of Mailand and the End of the Nicene-Arian Conflicts* [Oxford Early Christian Studies], Clarendon, Oxford 1995, 104-232.

<sup>101</sup> N.B. McLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (The Transformation of the Classical Heritage 22), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994; opera che scredita Ambrogio come abile costruttore

tratti della sua fisionomia non possono esaurirne la figura prescindendo dall'autocoscienza ambrosiana sul terreno della grazia, sperimentata in modo singolare nell'evento del suo battesimo e della sua elezione episcopale, e vissuta nel corso di tutto il suo ministero, testimoniata con passione in ogni pagina dei suoi scritti e nello stile quotidiano della sua esistenza. Fino a riconoscersi nelle parole stesse di Paolo: «Per tua grazia sono quel che sono».

In sintesi alcune puntualizzazioni conclusive.

\* Una prima considerazione riguarda il rilievo dell'evento della elezione episcopale nella consapevolezza che Ambrogio si è fatto del primato della grazia nella sua vita e nella vita della Chiesa. La chiamata all'episcopato ha sbloccato lo stato di sospensione in cui Ambrogio si trovava dal punto di vista del suo vissuto di fede, a motivo dei suoi impegni professionali, della sua carriera, del suo *cursus honorum*. E gli ha consentito di accedere direttamente alla grazia del battesimo, sperimentato come vera novità di vita. Accanto all'esperienza personale, l'accento posto sulla grazia dipende dall'ambiente della sua formazione (Roma con l'apporto di Mario Vittorino nei suoi commentari a Paolo) e dalla conseguente visione della santità che fa affidamento più alla grazia di Dio che alla *virtus* personale (non il modello eroico, ma quello "mistico").

\* L'insistenza sulla grazia, prevalente rispetto alle opere e ai meriti del soggetto, non ha dispensato Ambrogio dal vivere con responsabilità piena la sua missione di vescovo, anzi ne ha promosso il dinamismo e lo spirito di iniziativa, proprio di un protagonista della sua epoca, da tutti riconosciuto tale in campo sia ecclesiale che civile.

Deve avere pesi maggiori la vita del vescovo, come in essa ha maggior peso la grazia (*Debet praeponderare vita sacerdotis sicut praeponderat gratia*)<sup>102</sup>.

\* Il riferimento alla grazia, quasi inflazionato nel linguaggio di Ambrogio, non riduce la sua esperienza ad un'accoglienza di doni, benefici, favori da parte di Dio, cioè non cosifica la grazia; ma è sempre inserito in una prospettiva di relazione con Gesù Cristo, perché è nella comunione

della propria figura di "impresario dell'impero cristiano" (330); si vedano le puntuali osservazioni di G. VISONÀ, «Lo *status quaestionis* della ricerca ambrosiana», in L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (ed.), «*Nec timeo mori*», 55-58 e le critiche di M. SORDI, «I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo», in *ibid.*, 107-118.

<sup>102</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 14, *Vercellensi ecclesiae* (Maur 63), 64 (= CSEL 82/3), 269.

con lui che si vive l'esperienza della grazia. Basta scorrere i testi frequenti delle preghiere rivolte a Cristo nei testi ambrosiani: anche la grazia va compresa nel «*Christus omnia*».

\* C'è una modalità propria del riferimento alla grazia nel ministero del vescovo, che Ambrogio riconosce secondo una prospettiva di maggiore aderenza alla storia, a partire anche dal percorso personale con cui è passato direttamente da responsabilità sociali a responsabilità ecclesiali, con una sensibilità più acuta per le vicende e le questioni pubbliche, oltre che ecclesiali, senza mai perdere uno sguardo credente sulla realtà (contemplativo nell'azione).

È quindi la vita intera del credente che è avvolta dalla grazia che previene, accompagna e che diventa la ricompensa stessa dell'esistenza:

Il Signore nostro Gesù Cristo [...] cominciò con una grazia (*praemisit gratiam*) venendo nel parto della vergine, così da rimetterci i peccati mediante il battesimo, con cui accresce la nostra gratitudine verso di lui (*quo sibi faceret gratiores*). Quindi [...] se noi ricambiassimo con adeguate dimostrazioni di affetto le grazie ricevute, tutti otterremo la ricompensa consistente nella stessa grazia. [...] È nello stile di Dio accompagnare, con l'aumento della grazia stessa, quanti ha chiamato per grazia. Perciò prima ci fa il dono del battesimo e, se lo serviamo bene, ci concede doni maggiori. Così dunque i benefici di Cristo sono ad un tempo incentivo e ricompensa della virtù<sup>103</sup>.

Come la vita del vescovo Ambrogio, dove tutto parlava di grazia.

27 settembre 2018

IGINIO PASSERINI  
*Piazza Cairoli, 1/A*  
*26845 Codogno LO*

<sup>103</sup> AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem*, 1, *Marcellinae sorori* (Maur 41), 6 (= CSEL 82/3), 148-149.