Gaetano Corti

LO SFONDO DOTTRINALE AMBROSIANO DEL CONCILIO DI AQUILEIA*

Ambrogio, da sette anni vescovo di Milano, recandosi verso il settembre 381 ad Aquileia per il concilio, doveva certamente essere accompagnato da inservienti che portavano bagagli pieni di indumenti, di danaro, di volumi e pergamene, ecc. Ma il bagaglio più necessario e prezioso lo portava Ambrogio dentro di sè, nella sua mente e nel suo cuore; esso conteneva, tra l'altre molte cose, la memoria di quasi tutta la Scrittura, una grande quantità di notizie storiche, di concetti, di principi, di formule, di vocaboli tecnici, di sentimenti e di valutazioni riguardanti la fede ortodossa e le contrapposte eresie dei suoi tempi circa le verità fondamentali del Cristianesimo: la Trinità e l'Incarnazione. La mia relazione vuol essere una specie d'inventario del contenuto di questo secondo bagaglio, che ho designato sinteticamente con l'espressione «sfondo dottrinale ambrosiano del concilio di Aquileia». Su questo sfondo, infatti, si colloca direttamente, si regge e si svolge il dramma del concilio, del quale Ambrogio è stato insieme regista e primo attore.

Dicendo sfondo *dottrinale* intendo escludere dall'ambito della mia relazione la cosidetta *politica antiariana* di Ambrogio, ossia l'azione pratica, coraggiosa e, talvolta, come nel caso del concilio di Aquileia, un po' maneggiona e sbrigativa, da lui svolta durante tutto il suo episcopato, per contrastare ed infine sradicare l'Arianesi-

*** Ho riprodotto il testo integrale della relazione letta, con qualche miglioramento formale e con l'aggiunta di alcune pericopi illustrative, omesse, per economia di tempo, nella lettura della relazione. Per economia di spazio ho soppresso le note a piè pagine, inserendo nel testo i riferimenti ai passi delle opere ambrosiane presi in esame, al Denzinger (segnato con la sigla DS) e all'Enchiridion Patristico (EP) e al volume del Gryson, omettendo ogni altro rimando bibliografico non strettamente necessario.**

mo in tutto l'Occidente. L'insieme della politica antiariana di Ambrogio è ampiamente esposto dalle solide biografie del Palanque, del Dudden, del Paredi, o in apposite monografie. La politica di Ambrogio nella preparazione del concilio di Aquileia e dopo la sua conclusione è dottamente illustrata nel recente volume del Gryson, *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée,* Parigi 1980.

Qualificando come «ambrosiano» codesto sfondo dottrinale, non intendo dire che esso sia originale, tutto proprio di Ambrogio e indipendente da altre fonti. Voglio dire soltanto che mi limito a delinearlo come si presenta nelle opere di Ambrogio. E neppure in tutte, ma soltanto in quelle composte e pubblicate da lui certamente prima del concilio di Aquileia. Ho rinunciato ad utilizzare le glosse ariane pubblicate dal Gryson nel già citato volume, per non tagliare l'erba sotto i piedi del medesimo Gryson e del Prof. Duval, le cui relazioni si intitolano rispettivamente *Le point de vue des Ariens dans le Concile e Le point de vue des Nicéens dans le Concile.* E chi, nel Concilio, fu più niceno di Ambrogio? Chi più di lui fu avversato, criticato e persino calunniato dalla sparuta rappresentanza ariana presente al Concilio? Perciò una certa invadenza da parte mia nei campi dei relatori Gryson e Duval temo che sarà inevitabile, per logica di cose. Proprio per ridurre al minimo questa temuta invadenza ho voluto ignorare quasi del tutto, soltanto metodologicamente s'intende, sia gli *Atti* del Concilio, sia *Les Scolies* ariane, elaborando la mia relazione come una documentata informazione sul pensiero di Ambrogio, circa la fede nicena e l'eresia ariana, quale si ricava degli scritti suoi, anteriori alla celebrazione del concilio di Aquileia.

Vedremo in seguito che Ambrogio, già da catecumeno, possedeva, almeno nella sostanza, quel patrimonio dottrinale col quale si recò al Concilio, e che fosse, quindi, sufficientemente informato sulla questione ariana e sugli altri dibattiti trinitarii e cristologici del suo secolo. Ed è legittimo supporre che egli, già da catecumeno e da sempre, avesse fermamente aderito alla fede nicena, e ripudiata la tesi ariana e le diverse sue formulazioni. Tuttavia Ambrogio, da catecumeno, non deve aver fatto gran che mostra in pubblico dei suoi sentimenti religiosi, sia perchè, per indole naturale e per la carica civile che occupava, era portato all'azione e agli aspetti pratici della vita, sia perchè, come magistrato dell'Impero, doveva mantenersi al di sopra della mischia tra niceni ed ariani e uniformarsi alla

posizione neutrale assunta dall'imperatore Valentiniano I. Se egli, nell'opinione pubblica, avesse goduto fama di sostenitore risoluto e battagliero del partito niceno e di accanito avversario del partito ariano, difficilmente avrebbe potuto essere acclamato vescovo, come di fatto lo fu, anche dalla potente fazione ariana di Milano. E forse con questo prudente riserbo si spiega il fatto che Ambrogio, pur svolgendo una intensa attività di magistero pastorale, orale e scritto, nei primissimi anni del suo episcopato, non si sia preoccupato gran che di combattere l'Arianesimo e di inculcare ai suoi fedeli l'attaccamento alla dottrina del concilio niceno, ma si sia dedicato quasi interamente alla riforma morale del clero e del laicato. Sono nati così, dapprima come sermoni orali e poi come redazione scritta dei medesimi, i trattati ascetico=morali *De Virginibus, De virginitate, De viduis,* e, forse prima di ogni altro, il *De officiis ecclesiasticorum,* ai quali si può aggiungere l'orazione funebre, pronunciata in due riprese, a distanza di otto giorni l'una dall'altra, per i funerali e l'ottavario del fratello Satiro: tutti appartenenti ai primi anni del suo episcopato. Ma il neoeletto vescovo avvertì pure lo stretto dovere e l'impellente necessità di estendere ed approfondire il suo sapere teologico, ossia, di perfezionarsi nella conoscenza della Scrittura, considerata, specialmente allora, come la base e la fonte principale del sapere cristiano.

Egli si immerse nello studio esegetico della Scrittura con l'avidità di un famelico e con l'assillante consapevolezza di essere a stento un principiante in materia, come egli amava di professarsi, non senza un vezzo di esagerazione retorica. Con qual'animo egli si dedicasse allo studio della Bibbia ce lo confida lui stesso in uno dei suoi primi trattatelli esegetici, il *De Cain et Abel:* premesso che solo con l'assiduo esercizio si rinvigoriscono le forze del corpo e dello spirito, dichiara: *celestium scripturarum alloquia diu terere ac polire debemus, toto animo et corde versantes, ut succus ille spiritalis cibi in omnes se venas animae diffundat (II, 22).* Uno stimolo ed un mezzo efficacissimo per approfondire la sua conoscenza della Scrittura egli dice di averlo trovato nella necessità e nello sforzo di insegnare agli altri ciò che egli doveva imparare anzitutto per se stesso (De Off. I. 4). Ed eccolo, quindi, tenere subito, appena eletto vescovo, dei corsi di letture bibliche, a cominciare dalla Genesi. Nascono così, oltre il già citato *De Cain et Abel,* il *De Paradiso,* il *De Noe.*

Ambrogio sentì pure il bisogno e la necessità di approfondire la sua conoscenza della tradizione cristiana, mediante l'assidua lettura dei grandi scrittori ecclesiastici, quali un Origene, un Atanasio, un Basilio ed anche il giudeo Filone, per non parlare dei latini. La approfondita conoscenza della Scrittura e della tradizione convinsero sempre più lucidamente Ambrogio che l'eresia ariana, qualunque fosse la sua modulazione (anomeismo, omoiusanesimo) negava la sostanza stessa della fede cristiana; tanto che, cogliendo la favorevole occasione di mutamenti intervenuti al vertice dell'impero, Ambrogio decise di stroncare definitivamente l'arianesimo in Occidente con l'azione pratica e quella dottrinale. Nell'azione pratica rientra appunto il concilio di Aquileia, mentre frutto dell'azione dottrinale è il trattato *De Fide*. Quest'opera non è, come quelle sopra citate, la redazione scritta di precedenti sermoni orali, ma è un trattato vero e proprio, che ufficialmente è presentato come composto a tavolino su richiesta dell'imperatore Graziano il quale in procinto di partire in guerra contro i Goti, acquisiti all'Arianesimo, voleva esser edotto da Ambrogio sul problema della divinità di Cristo, da oltre cinquant'anni dibattuto tra ariani e niceni, ma che era ben altrimente motivato, come vedremo a suo luogo. Questo trattato basterebbe da solo a rappresentare lo sfondo dottrinale ambrosiano del concilio di Aquileia, poichè in esso il problema della divinità di Cristo, in funzione antiariana e più precisamente antipalladiana, è direttamente esaminato in se stesso, con l'intento di darne una soluzione esauriente, mentre nelle opere precedenti tale problema è toccato solo occasionalmente. Il *De fide* è, per così dire, una miniera, mentre gli scritti anteriori contengono soltanto delle pepite del pensiero niceno e antiariano di Ambrogio; pepite disseminate in discorsi di tutt'altro argomento e nei contesti più impensati. Tuttavia, esse meritano di essere raccolte, perchè, proprio nella loro occasionalità ed imprevedibilità, dimostrano quanto fosse attuale e sentito il problema della divinità di Cristo, pomo della discordia tra niceni ed ariani. È quasi una regola generale che i predicatori ecclesiastici, dal papa al capellano di una sperduta parrocchia di montagna, nei loro sermoni, quale che ne sia l'argomento, colgano tutte le occasioni per dire una parola e fare delle allusioni alle questioni morali e religiose del giorno. Se oggi tali questioni sono, per esempio, quella dell'unione delle chiese, della giustizia sociale, dell'aborto, della pena di morte e via discorrendo, ai tempi di Ambrogio

erano problemi di sempre viva attualità, ai vertici e alla base dell'Impero e della Chiesa, quelli che riguardavano la Trinità e l'Incarnazione.

* * *

Passando ora all'inventario del patrimonio dottrinale che Ambrogio portava con sè ad Aquileia, ritengo opportuno ricordare i termini essenziali coi quali, nei secoli III e IV erano posti e diversamente risolti il problema trinitario e quello cristologico. Punto di partenza era il dato scritturistico del trinomio Padre = Figlio = Spirito Santo, ricorrente tale e quale nella formula battesimale prescritta da Cristo e trapuntante parecchi suoi discorsi, per non parlare delle fugaci e disgiunte comparse che quei tre nomi fanno nei libri del V. Testamento. Ben presto la coscienza cristiana si pose il problema: che cosa significano quei tre nomi? Quale realtà soggiace ad essi? Se essi significano tre soggetti divini distinti, pensarono alcuni, si va contro la verità basilare e indiscutibile della unicità e unità dell'essere divino e si ricade nel politeismo, si nega il «Credo in unum Deum»; bisogna assolutamente tener fermo il principio della «monarchia» divina; non resta, quindi, che interpretare quei tre nomi come tre designazioni dell'unico e medesimo soggetto, Dio, in corrispondenza di tre fondamentali aspetti del suo operativo manifestarsi fuori di sè. Così la pensarono Sabellio ed altri. Ma questa soluzione si dimostrava contraria alla Scrittura, la quale troppo chiaramente ed insistentemente lascia intendere che quei tre nomi designano tre distinti soggetti, divinamente sussistenti ed operanti in proprio, sebbene collegati da una stretta concordanza; se quindi si vuol restare fedeli alla Scrittura bisogna mantenere la «triade», a cominciare dalla distinzione tra Padre e Figlio. Che il termine «Padre» designi un soggetto dotato della natura divina, in senso pieno ed assoluto, è fuori dubbio; d'altra parte non può dirsi altrettanto del Figlio, poichè, essendo Dio, per essenza, uno e unico, non rimane che identificarlo col Padre e ricadere nella posizione di Sabellio. L'unica via per mantenere la distinzione del Figlio dal Padre ed insieme l'unicità dell'essere divino, come vuole la Scrittura, è quella di concepire il Figlio come un soggetto prodotto o creato dal Padre, come la più perfetta di tutte le creature, e mo-

dello archetipo delle medesime; in tal modo resta salva l'unità di Dio e la distinzione tra Padre e Figlio. Così la pensò Ario, trovando un largo seguito. Ma, Scrittura alla mano, si fece presente ad Ario che il Figlio era pensato e presentato dalla Scrittura come dotato della stessa natura divina, coi relativi attributi di infinità, di perfezione, di eternità, di operatività, di cui era dotato il Padre, come assolutamente pari e identico al Padre nell'essere e nell'operare divino. Il concilio di Nicea condannò come eretica, cioè, contraria alla Scrittura e alla tradizione della Chiesa, la soluzione di Ario, e si servì del termine greco *homoousios* (tradotto poi in latino col termine *consubstantialis)* per esprimere la identità di realtà o natura divina, tra Padre e Figlio, pur restando ferma la loro distinzione in quanto soggetti compossessori dell'unica e identica natura divina. In tal modo erano salvate e armonizzate insieme l'unità e la trina pluralità, coesistenti nell'essere divino, entrambe testimoniate chiaramente dalla Scrittura. Le soluzioni ereticali del mistero trinitario condizionavano la soluzione del mistero cristologico. Se Padre e Figlio, come vuole Sabellio, sono l'unico e medesimo soggetto, diversamente operante, si deve concludere che l'essere, gli attributi e gli eventi umani di Cristo si possono attribuire al Padre; è lui, in fondo, che si è fatto uomo, che ha patito in croce, donde il nome di Patripassiani per indicare l'eresia sabelliana. Se il Figlio di Dio non ha la pienezza della natura divina, come vuole Ario, ne risulta negata la vera e propria divinità del Cristo. D'altra parte, concessa la piena divinità del Figlio, come voleva il Niceno, come si compone la unità del soggetto Cristo, con la dualità delle distinte realtà, l'umana e la divina, che la Scrittura gli riconosce? Come si deve interpretare razionalmente il dato scritturistico che «il Verbo si è fatto carne»? Come sono uniti, in Cristo, il Verbo e l'uomo? Il vescovo di Laodicea, Apollinare (310=390), credette di poter salvare l'unità del Cristo, partendo dall'affermazione testè citata della Scrittura, ma intendendo per «carne» la sola parte corporea dell'essere umano, alla quale si sarebbe unito il Verbo, sostituendo la parte dell'anima. Ne conseguiva che Cristo non aveva la pienezza e la completezza dell'essere umano: era un mezzo uomo, e per di più nella parte inferiore e comune agli animali irragionevoli. Di qui la ripetuta ed energica condanna della sua dottrina.

Entro questo quadro dottrinario si colloca, si costruisce e si esprime il pensiero trinitario e cristologico di Ambrogio, frammen-

tariamente sparso in parecchi scritti e più pienamente e organicamente esposto nel *De Fide,* negli anni precedenti il concilio di Aquileia.

Il *De officiis* è tra le prime, se non addirittura la prima opera di Ambrogio. Ci si aspetterebbe che il neoeletto vescovo, nel trattare ampiamente dei doveri del clero, parlasse anche del dovere della fedeltà alla fede nicena e desse della direttive riguardanti l'eresia ariana; ed invece su questo il *De officiis* mantiene un silenzio quasi totale. Dico *quasi,* perchè vi compare soltanto un fugacissimo e marginale accenno all'ariano, tacciato di insipienza, perchè *mavult imperfectum auctorem habere atque degenerem, quam verum atque perfectum (I, 117).* Questo silenzio di Ambrogio si spiega forse col fatto che i membri del clero, ai quali aveva destinato a voce e poi per iscritto il suo trattato, dovevano essere stati ordinati in gran parte dal defunto vescovo Aussenzio che era ariano, che però Ambrogio aveva riconosciuto, come suoi sacerdoti legittimi, ai quali continuamente ripete di parlare come un padre ai figli prediletti. (I, 2,13). Espressamente marcata è invece da Ambrogio, già in questo trattato, la norma metodologica fondamentale cui dichiara di volersi attenere nel suo insegnamento, che è quella di essere fedele interprete della Scrittura, pur accogliendo ed utilizzando gli insegnamenti dei filosofi pagani, greci e latini. «Non pretendo di atteggiarmi ad apostolo, a profeta, ad evangelista, a vegliante pastore, *sed tantummodo intentionem et diligentiam circa scripturas divinas opto assequi.»* (I, 3). La Scrittura è la rugiada da cui vuol essere irrorato, la mensa di cui vuol saziarsi. (I, 165).

Troviamo, invece, parecchie testimonianze della fede trinitaria e cristologica di Ambrogio nell'elogio funebre del fratello Satiro. Questi aveva assunto l'amministrazione dei beni di Ambrogio, dopo la elezione all'episcopato, restando sempre semplice catecumeno, nonostante la strettissima unione di spirito col grande fratello vescovo. Ambrogio racconta che il fratello Satiro decise di ricevere il battesimo in segno di ringraziamento a Dio per essere uscito incolume dal naufragio della nave che lo riportava dall'Africa, dove si era recato per ricuperare un credito del fratello Ambrogio. La preparazione spirituale di Satiro al battesimo era perfetta; mancava soltanto l'esecuzione del segno sacramentale dell'abluzione, e perciò

ne fece la richiesta al vescovo della regione alla quale era approdata la nave sconquassata. Ma, continua Ambrogio, riputando che ringraziamento *vero* fosse soltanto quello che si congiungesse con la fede *vera* (*nullam veram gratiam, nisi verae fidei*) chiese al vescovo *utrumnam cum episcopis catholicis, hoc est, cum romana ecclesia conveniret.* Sospettava infatti, prosegue Ambrogio, che quel vescovo aderisse allo scisma provocato da Lucifero di Cagliari, e Satiro riteneva che la fede *vera* non potesse trovarsi nello scisma. Sebbene codesti scismatici *fidem erga Deum tenerent, tamen erga Dei ecclesiam non tenebant,* di cui laceravano le membra, distruggendo il frutto della passione di Cristo. Ambrogio, in pieno accordo col fratello, enuncia una norma metodologica fondamentale, che prossimamente viene applicata al caso dello scisma luciferiano, ma che è estensibile anche e soprattutto ad ogni posizione eretica, e che di fatto Ambrogio adotterà nel valutare l'arianesimo e le altre eresie del suo tempo: fede vera ed ortodossa e soltanto quella che concorda con la fede della chiesa romana. Viene spontaneo il ricordo di Ireneo che, nell'*Adversus haereses,* aveva enunciato, circa due secoli prima, il medesimo principio normativo dell'ortodossia; la mente corre anche al così detto *Tomus* di papa Damaso e al famoso decreto di Teodosio del 380, alla cui formulazione ha contribuito forse lo stesso Ambrogio.

Rammentando che anche Gesù pianse sulla tomba di Lazzaro, Ambrogio ne prende lo spunto per fare delle affermazioni chiaramente allusive, nel contenuto e nei termini, all'eresia ariana e alla fede nicena, coinvolgendovi il mistero cristologico. Gesù, osserva Ambrogio, pianse in quanto uomo; l'appellativo uomo, per pura concordanza terminologica, gli richiama alla mente il versetto del salmo 86: *mater Sion dicet: homo et homo factus est in ea* ch'egli applica a Cristo con questo commento: *Factus est non divina generatione, sed humana, quia homo factus est, Deus natus est,... factus ex matre, natus ex Patre.* È la medesima distinzione e contrapposizione tra *genitum e non factum,* e del *ex Patre natum,* dichiarata nel simbolo Niceno=costantinopolitano. Poco dopo, quasi dimenticando che sta facendo un elogio funebre, Ambrogio si dilunga nel commentare il detto di Isaia: *Puer natus est nobis, filius datus est nobis,* dove, a suo avviso, il termine *puer* designa *l'uomo* Gesù, ancora infante ed incompiuto, mentre il termine *filius* designa la sua *plenitudo divinitatis:* il *puer* è *l'homo corpore,* il *filius* è *l'altissimus potestate;* in Gesù sono presenti congiuntamente Dio e l'uomo, distinti e diversi soltanto *diversitate naturae,* poichè è

uno solo l'*idem* soggiacente alle due distinte nature: *idem tamen, non alter in utroque... in utroque unus, et utroque perfectus (I, 11-12).* Lo stato della controversia concettuale e terminologica circa l'incarnazione non permetteva ad Ambrogio, in quel momento, di impiegare il termine *persona,* per indicare il soggetto portante delle due nature, umana e divina, coesistenti in Cristo, e perciò ricorre all'espediente terminologico del pronome personale «idem». L'inciso *in utroque perfectus* allude chiaramente all'eresia di Apollinare di Laodicea. Continuando il commento, Ambrogio insiste nell'allusione alle due contrastanti versioni di quella che egli ritiene sostanzialmente l'identica eresia ariana: la versione similista e dissimilista (omoiusismo e anomeismo). «Certo, dichiara Ambrogio, Gristo è *dissimile* dal Padre, però *non divinitate, sed corpore»;* in quanto dotato di natura divina, Cristo è sempre *manens in consortio potestatis, non discretus a Patre,* dal quale è *exceptus in munere, segregatus in mysterio passionis.* È palese, in queste ultime precisazioni, l'allusione al Sabellianismo. A questo punto Ambrogio s'accorge di scostarsi troppo dall'argomento principale del discorso funebre, e perciò conclude: «Potrei continuare a lungo nel dimostrare *l'auctoritatem* (originarietà) *Patris, proprietatem Filii, Trinitatis totius unitatem; ma devo ricordarmi che sto facendo un elogio funebre e non svolgendo una trattazione erudita.» (I, 13=14).*

Nessun equivoco e nessuna difficoltà suscitava il termine *persona* applicato al mistero trinitario, e perciò Ambrogio, sempre nell'elogio in parola, trattando occasionalmente dell'ospitalità offerta ai tre misteriosi personaggi apparsi ad Abramo, dice che questi *Trinitatem in typo vidit... tres suspiciens vidit, unum adorans, et, personarum distinctione servata, unum tamen Dominum nominabat, tribus honorificientiam muneris tribuens, et unam significans potestatem* (II 96). In questo passo appare evidente la premura di Ambrogio di salvaguardare e comporre insieme la trina pluralità e la unicità divina: la prima è circoscritta alle persone, la seconda riguarda la *potestas* che, in questo passo, sostituisce il termine *natura.*

Più copiosi e diffusi sono i riferimenti alla fede nicena, con espressa o sottintesa allusione all'eresia ariana, che punteggiano i due trattati *De virginibus* e *De virginitate.* Li riferisco con le parole stesse di Ambrogio e, per lo più, nel testo latino, inserendovi qualche necessaria traduzione e annotazione illustrativa.

Partendo da una pericope del Cantico dei Cantici (3,2=4), Ambrogio inculca alla vergine il dovere di stare unita al suo divino sposo, Cristo. Questa unione, dice Ambrogio, consiste, anzittutto, nella piena ed esatta conoscenza di tutto ciò che Cristo è: *Decet ut plene noveris, virgo, quem diligis;* è una esigenza dell'amore conoscere l'amato in tutto quello che è. Ciò, nel caso di Cristo, comporta che *in eo* (Cristo) *et ingenitae divinitatis et assumptae mysterium incorporationis agnoscas (I, 46).* Nell'identico Cristo sono presenti il mistero della *ingenita divinitas* e quello dell'*assumpta incorporatio,* possedute per natura la prima *(ingenita),* presa in prestito *(assumpta)* la seconda.

Il medesimo brano del Cantico presenta l'amato come *candidus et rubeus,* e Ambrogio commenta: *candidus merito, quia Patris splendor; rubeus, quia partus virginis; color in eo fulget et rutilat utriusque naturae;* il Cristo brilla di due colori, il candore fulgente della natura divina e il porpureo rutilante della natura umana. Segue però un ammonimento: *memento tamen antiquiora in eo divinitatis insignia, quam corporis sacramenta, quia non cepit a virgine, sed qui erat venit in virgine;* cioè, Ambrogio sottolinea la preesistenza di Cristo in quanto Dio, ancor prima di diventare uomo mediante la vergine. L'ammonimento sembra riguardare l'errore del vescovo Fotino, contemporaneo di Ambrogio, espressamente condannato nel 27° anatema apposto alla formula sirmiense I e nel *Tomus* di Damaso (Denziger S. 140, 157), che identificava il Figlio di Dio con l'uomo Gesù, quasicchè Iddio sia diventato Padre di un figlio solo con la nascita di Gesù dalla vergine.

Questa fede non deve restare una fredda posizione intellettuale, ma deve tradursi nella pratica della vita quotidiana della vergine, la cui condotta dev'essere configurata, ricalcata, modellata su Cristo, così come questi è *figura Dei, qui paternae naturae ambitum exaequans, totum quidquid a Patre divinitatis assumpsit, expressit... quoniam in Filio habemus imaginem Patris;* immagine che viene ristampata in noi dallo Spirito Santo, cosicchè noi, attraverso G. Cristo, diventiamo *Trinitate signati (I, 48):* la spiritualità ambrosiana è cristologica e ultimamente trinitaria. Faccio osservare, di passaggio, l'analogia geometrica usata da Ambrogio per esprimere, per via di immagine, il concetto della consostanzialità del Figlio col Padre: la *figura Dei,* che è il Cristo in quanto Dio, è paragonata ad un cercio il cui ambito si adegua all'ambito della natura del Padre: *paternae naturae ambitum exaequans.* Viene spontaneo il paragone della rappresentazione

fantastica di cui si servirà Dante per raffigurare la Trinità: «tre giri di tre colori e d'una contenenza» (Par. 33, 115=116).

Più ampia e articolata è l'esposizione della fede nicena, riportata negli inizii del terzo libro del *De virginibus,* come fatta dal papa Liberio, nella basilica di S. Pietro, la festa del Natale di Cristo, durante la cerimonia della imposizione del velo a Marcellina, sorella di Ambrogio, per le mani dello stesso pontefice. Il discorso che questi rivolse a lei e agli altri fedeli presenti occupa i primi tre capitoli dei sette che compongono il libro. Ammesso anche che Ambrogio abbia rimaneggiato il discorso del papa, è certo che l'esposizione della fede trinitaria e cristologica, che costituisce il primo punto del discorso, esprime fedelmente il pensiero di Ambrogio. Eccola nel testo originario latino: *Hodie.. secundum hominem homo natus ex virgine, sed ante omnia generatus ex Patre, qui matrem corpore, virtute referat Patrem. Unigenitus in terris, unigenitus in coelo; Deus ex Deo, partus ex virgine; justitia de Patre, virtus de potente, lumen ex lumine; non impar generantis, non potestate discretus; non verbi extensione, aut prolatione confusus ut cum Patre mixtus, sed ut a Patre generationis jure distinctus sit.* Quest'ultime connotazioni del Filio rispetto al Padre erano già state oggetto degli anatemi apposti alla *Formula I* del Simbolo Sirmiense del 351 *(Denzinger, 140, 6=7)* e del tomo di Damaso (Ib. 160). *Ipse* (Filius), prosegue il discorso, *est fraternus tuus* (equivalente del *dilectus tuus* della Volgata) *sine quo nec coelestia, nec marina, nec terrestria consistunt.* Nelle prime parole del Vangelo di Giovanni abbiamo un compendio della fede nel Verbo: *habes eius aeternitatem... habes indiscretam a Patre inseparabilemque virtutem; habes ingenitam eius divinitatem.* Altrove Ambrogio espone l'idea che i primi versi del Vangelo di Giovanni ed il versetto 14 sono un «compendio» di tutta la fede cristiana circa la Trinità e la Incarnazione *(De Fide,* I, 56=57). Il discorso prosegue con l'elenco di alcuni attribtui che il Figlio possiede in comune col Padre, quali la bontà, la eternità, la potenza creatrice, la sapienza, la forza operativa. E conclude: *Si igitur virtus Dei Christus, numquid aliquando sine virtute Deus? Nunquiduam aliquando sine Filio Pater? Si semper utique Pater, utique semper et Filius. Perfecti ergo Patris perfectus est Filius. Nam qui virtuti derogat ei derogat cuius est virtus. Inaequalitatem non recipit perfecta divinitas. Dilige igitur quem Pater diligit; honorifica quem honorificat Pater* (III, 1-5). Questa esposizione della fede trinitaria e cristologica, messa sulle labbra di papa Liberio, è defini-

ta come un «compendio» sufficiente a rendere *tuta* le fede della vergine che si consacra a Dio. Sono presenti in essa quasi tutti i temi che poi Ambrogio svilupperà ampiamente nel *De fide.*

Nel *De virginitate* coglie lo spunto, per affermare la divinità perfetta di Cristo, dalla domanda che l'angelo rivolge a Maria piangente davanti al sepolcro vuoto: «Chi cerchi? Non vedi che il Cristo è qui presente? Non vedi che egli è la *virtus Dei,* la *Dei sapientia,* la santità, la castità? Che, sebbene nato dalla Vergine, il Cristo da sempre esce dal Padre, *natus non factus, non degener, sed semper dilectus, verus Deus ex Deo vero?* Nella dichiarazione di Cristo: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro» Ambrogio vede espressa la filiazione *naturale* di Cristo rispetto al Padre come distinta dalla nostra filiazione *adottiva:* «Chiedi ai più saggi e ti diranno qual'è la differenza tra le due denominazioni: *Padre mio* e *Padre vostro.* È *Padre mio,* in quanto mi ha divinamente generato; è *Padre vostro,* in quanto vi ha adottati. Dicendo *Padre mio* il Figlio si è distanziato dalle crature *(se Dei Filius a creaturis separavit).* Dicendo *Dio mio* allude al mistero della sua incarnazione. Cristo, in quanto dotato di natura divina, sta di fronte a Dio come il Figlio al Padre, ma, in quanto uomo, il Padre gli si rapporta come Dio». (17=23).

Nel profumo che Nicodemo sparse sul cadavere di Cristo Ambrogio vede simboleggiato il Verbo, esistente da sempre presso il Padre e nel Padre, olezzante solo per gli angeli... quasi racchiuso nel vaso dei cieli. Con la discesa del Figlio, questo profumo si è travasato nella umanità di Cristo e da lui, prossimamente, nel popolo giudaico e da qui fu sparso sopra tutte le genti. (63).

L'ultima pepita, assai minuscula ma assai preziosa, della fede trinitaria e cristologica di Ambrogio offertaci dal *De Virginitate,* non riguarda tanto il contenuto, bensì il criterio per discernere la fede ortodossa dalle deviazioni ereticali. Tale criterio consiste nella guida della Chiesa. La vergine autentica va in cerca di Cristo e, trovatolo, lo trattiene con sè. «Ma chi, si domanda a questo punto Ambrogio, ti deve insegnare come trattenere il Cristo, se non la Chiesa?» (77). Ritorna il medesimo criterio ecclesiologico già affermato nel *De excessu fratris.*

I due trattatelli esegetici *De Paradiso e De Cain et Abel* appartengono certamente ai primissimi scritti di Ambrogio.

Nel *De Paradiso* ci imbattiamo in una dichiarazione di stampo niceno ed antiariano, balzata fuori in un contesto davvero impensato. Ambrogio sta spiegando il motivo per cui Dio usa il singolare, nell'ordinare ai progenitori di mangiare di ogni frutto del giardino: *Mangerai!*, mentre si serve del plurale nel vietare loro di mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male: *Non mangerete!*. Nel primo caso, spiega Ambrogio, è comandato il bene, il quale di sua natura è unificante, e perciò Dio, che sempre ha di mira l'unità, usa il singolare nel comandare il bene. A questo punto, come di solito, si affollano nella memoria di Ambrogio, provenendo dai settori più diversi della Scrittura, le varie specie di unità volute da Dio: l'unità tra Israele e le genti, l'unità tra uomo e donna, l'unità del corpo mistico di Cristo ed infine l'unità tra Padre e Figlio nella Trinità.: *Per omnia, primogentius cum sit, in unitate cum Patre, coniunctissimus Patri semper est, quia Verbum erat apud Deum. Denique ait: Ego et Pater unum sumus, ut unitatem sibi maiestatis et divinitatis cum Patre esse monstraret.* (26).

Venendo a parlare della concreta pericolosità della conoscenza dell'errore, Ambrogio raccomanda al pagano ed al catecumeno, che aspirano a diventare credenti, di essere molto cauti e critici nella lettura di autori che hanno trattato argomenti riguardanti la Trinità e Gesù Cristo: *Caveat ne, dum vult discere, male discat, et discat a Photino, discat ab Ario, discat a Sabellio,* suggestionato da una certa loro autorevolezza, dal loro sussiego dottorale, e incapace di farne la critica. Anzitutto il catecumeno cerchi un maestro fidato nelle divine parole della Scrittura la quale, se letta con intelligente attenzione, lo preserva dagli interpreti pervertitori. Anche Sabellio legge nella Scrittura: «Io sono nel padre e il Padre è in me» (Giov. 14, 10), e ne conclude che (Padre e Figlio) sono una sola ed unica persona; Fotino legge nella Scrittura che «mediatore tra Dio e gli uomini è l'uomo Cristo Gesù» (Tim. 2, 15) e ne deduce che Cristo è puro uomo; Ario trova scritto e legge che Gesù ha detto: «Il Padre è più grande di me» (Giov. 14, 28); lo scritto parla chiaro, ma occorre anche comprenderne l'esatto significato; l'incauto lettore di questi maestri si lascia abbagliare da una certa loro autorevolezza; sarebbe stato più utile non cercare la verità sotto la guida di codesti insegnanti». (58). Ambrogio dimostra di non avere molta fiducia nella capacità critica personale dei singoli lettori nel discernere tra ortodossia ed eresia; d'altra parte sembra riconoscere al singolo lettore la capacità

di interpretare ortodossamente la Scrittura. La contraddizione si risolve tenendo presente che Ambrogio sottomette, in ogni caso, il criterio individuale al criterio ecclesiologico, già affiorato nelle opere fin qui esaminate e che ribadirà nel *De Fide.*

Anche nel *De Cain et Abel* Ambrogio non tralascia occasione per riaffermare la fede trinitaria di fronte all'arianesimo. In Abramo, che raggiunge il luogo del sacrificio dopo tre giorni di cammino, crede di vedervi espressa simbolicamente la norma generale che ogni sacrificatore *debeat credere in unum splendorem, in unam lucem Trinitatis.* Subito dopo, commentando l'incontro di Abramo coi tre misteriosi ospiti alle quercie di Mambre, vede simboleggiata la stessa Trinità nelle tre staia di farina, ordinati per farne una sola focaccia. Ciò che veramente Abramo offriva, osserva Ambrogio, non era la focaccia, ma l'interiore sacrificio *perfectae Trinitati in personis singulis.* Del resto, a detta di Gesù stesso, Abramo ha previsto e creduto in anticipo in Cristo, e perciò stesso ha creduto nel Padre, poichè *qui credit in Christum, credit et in Patrem; et qui credit in Patrem credit in Filium et Spiritum Sanctum.* (I, 29). Nel prosieguo gli viene a taglio di affermare che in Dio il dire coincide col fare: *dixit et facta sunt.* Da ciò non si deve dedurre, *sicut quidam ait* (l'allusione riguarda Ario o i suoi seguaci), che il *Verbum Dei* è un *opus,* bensì che è *operans.* Il *Verbum Dei praevenit omnia; est enim ante omnia sicut Pater, penetrans omnia... Ubi enim Deus et Verbum est... Ubique enim est qui per omnia et in omnibus, nullum locum immunem sui relinquens.* Ambrogio riconosce al *Verbum* gli stessi attributi della ubiquità, della immensità, della potenza creatrice e conservatrice rispetto a tutta le creature, compresa la onniscienza: *Sicut novit Pater novit et Filius.* (Ib. 32).

Credo che non mi sia sfuggita nessun'altra testimonianza di Ambrogio in favore della fede nicena, oltre quelle di cui ho fatto fin qui la rassegna attraverso gli scritti preaquileiensi. Per quanto occasionali e fugaci, esse bastano e dimostrarci quanto fosse ben informato Ambrogio circa il problema trinitario e cristologico, proprii del suo tempo. Non solo egli conosce i termini sostanziali dei due problemi, ma possiede anche l'attrezzatura concettuale e terminologica che la riflessione teologica precedente, da Tertulliano in poi, aveva elaborato per esprimere il dato scritturistico. Per quanto riguarda la Trinità, il termine abituale di cui si serve per designare i tre soggetti della medesima è quello di *persona,* mentre l'essere divi-

no in cui essi si identificano è designato coi termini *divinitas, substantia, natura, maiestas, potentia, victus,* ecc.; è significativa l'assenza del termine *essentia.* Egli ha anche individuato la radice della distinzione tra Padre e Figlio, in quanto persone, nel rapporto di *generazione,* indicato dai nomi stessi di Padre e Figlio, arrivando alle soglie della scoperta agostiniana della correlazione Padre=Figlio per spiegare la coeterna sussistenza delle loro distinte persone, pur nella identità del loro essere sostanziale: essere Padre, dice Ambrogio, comporta l'avere un Figlio; se dunque Dio è Padre dalla eternità, ne segue che coesiste con lui un Figlio altrettanto eterno; la paternità eterna coinvolge necessariamente la correlativa eterna figliolanza. Fa specie che nelle testimonianze sopraelencate manchi ogni riferimento espresso al concilio di Nicea, come pure che non venga mai usato il termine «consubstantialis», corrispondente latino del termine greco *homousios,* sancito dal simbolo Niceno (DS. 125), ma assente nella formula del simbolo sirmiense del 351 (Ib. 139) e poi ripreso nel Simbolo Costantinopolitano (381) e tradotto latinamente col termine «consubstantialis» (DS. 150). Forse perchè nelle orecchie di certi uditori *homousios* significava ancora identità di persona, in senso sabelliano. Solo nel *De Fide* Ambrogio illustrerà e difenderà il significato preciso del termine *homoousios,* legittimandone l'impiego (III, 123=126). Per quanto riguarda la cristologia, Ambrogio pone l'accento sulla distinzione e sulla perfezione delle due nature, la divina e l'umana, che in Cristo sono unificate da un substrato personale, che egli non osa mai chiamare col termine *persona,* ma designare col pronome personale *idem.*

Mi rimane da presentare il trattato *De Fide,* espressamente e totalmente dedicato all'esposizione, positiva e polemica, del mistero trinitario e cristologico. Vorrei però rispondere all'ovvia domanda: Quando e come Ambrogio si impossessò del patrimonio dottrinale e terminologico espresso nella documentazione surriferita? A sentire lui, prima di essere eletto vescovo, egli sarebbe stato pressochè analfabeta in campo scritturistico e teologico (*De officiis,* I, 4): *non vacavi ante discere.* Ci sono però buone ragioni per vedere in questa dichiarazione una pia esagerazione, e per supporre che Ambrogio, pur essendo funzionario imperiale e semplice catecumeno, avesse famigliare la Scrittura e i documenti della tradizione ecclesiastica, a cominciare da quelli ufficiali. L'impressione generale che si ricava

dalla lettura integrale degli scritti sopraesaminati, o anche solo delle occasionali esposizioni della fede trinitaria e cristologica, non è già quella di un improvvisato apprendista, ma di un maestro, perfettamente padrone dei problemi che tratta e delle fonti utilizzate. È lui stesso, del resto, a dirci che il discorso, che papa Liberio aveva rivolto alla sorella Marcellina circa venticinque anni prima e che nel suo primo punto esponeva la fede trinitaria della Chiesa, era sempre stato oggetto di loro intimi colloqui (De virginibus, III, 1). Ambrogio era funzionario imperiale esperto conoscitore degli autori e giuristi, vero, ma è proprio perchè tale, sentì il bisogno e il dovere di congiungere alla sua cultura classica e giuridica quella religiosa cristiana. Nella sua magistrale *Histoire de l'education dans l'Antiquité* il Marrou afferma in proposito: «Dopo la pace costantiniana, l'esegesi e la teologia divengono le discipline fondamentali della nuova cultura, essenzialmente cristiana, che caratterizzerà la civiltà del Basso Impero e di Bisanzio. Non solo i membri del clero, ma anche tutti i fedeli veramente colti alla loro attività culturale profana ne aggiungono una religiosa, che spesso diventa preponderante. Tutti allora sono teologi, a cominciare dal sovrano... I teologi ortodossi avranno molto da fare per reprimere questa frenesia di teologia...» (Trad. italiana, ed. Studium, p. 428). Di somma importanza è la notizia che ci dà S. Agostino nel *De catechizandis rudibus,* circa la competenza teologica che certi catecumeni si erano già procurata, prima di frequentare la catechesi ufficiale degli aspiranti al battesimo. Egli divide i catechizzandi in tre classi: gli «idioti», privi di ogni istruzione: i «grammatici», dediti al culto del bello stile: ed infine *illos doctissimos quorum mens magnarum rerum est exercitata questionibus.* Ora, afferma Agostino, «è assai difficile che se qualcuno di quest'ultimi è intenzionato di farsi cristiano non conosca già molto sia della nostra Scrittura come dei nostri scrittori... Costoro, di solito, prima di chiedere il battesimo, già da tempo hanno diligentemete cercato e sottomesso ad esame le loro intenzioni ed opinioni, parlandone e discutendone con quanti possono. Con tali soggetti bisogna essere molto stringenti e non trattarli come alunni ignari; basta ricordare, da pari a pari, ciò che si suppone essi sappiano già.» *(De cathechizandis rudibus,* Parte I, cc. 8=9). Quali esempi di tali persone Agostino avrebbe potuto citare Ilario di Poitier, ammogliato, dottissimo catecumeno e divenuto vescovo in maniera analoga a quella di Ambrogio; il retore e filosofo Vittorino, che, prima di di-

ventare cristiano, *legebat sacram Scripturam, omnesque christianas scripturas investigabat studiosissime et perscrutabatur* (Confessioni, L. VIII, C. 2); poteva citare se stesso e, perchè no? Ambrogio, il quale consigliava al catecumeno Agostino la lettura del profeta Isaia, come ottimo mezzo per conoscere l'essenza del Cristianesimo, cosa che è legittimo supporre abbia fatto Ambrogio stesso da catecumeno, (Confes., IX, c. 5).

Il trattato *De fide,* in cinque libri, è strettamente connesso col concilio di Aquileia, quale immediato supporto dottrinale e pratico del medesimo, per la parte spettante ad Ambrogio. In certo senso e misura, esso è il copione del dramma conciliare e ne spiega il rapido svolgimento e l'esito finale. All'origine sia del *De fide* che del concilio sta anche la convinzione, espressa da Ambrogio nella chiusura del secondo libro del trattato (II, 137=140), che la devastante irruzione gotica nelle regioni nord orientali dell'impero (Tracia, Dacia, Mesia) fosse un castigo di Dio per la larga diffusione che vi aveva fatto l'eresia ariana; e poichè i Goti stessi erano per lo più ariani, era logico che Ambrogio vedesse negli ariani e nei Goti, insieme congiunti, i nemici della fede ortodossa e dell'impero. Di qui la vasta ed energica azione da lui intrappresa per debellare l'arianesimo dominante nell'Illirico, d'intesa col nuovo imperatore Graziano, fedele al Niceno. Il primo atto di questa azione fu il suo intervento personale perchè fosse eletto Anemio, vescovo niceno, alla sede episcopale di Sirmio (378), dove, per l'occasione, pare si sia tenuto anche un concilio ed abbia avuto luogo un incontro personale di Ambrogio con Graziano (Cf. Gryson, pp. 107=121). Il *De fide* ed il concilio di Aquileia sono il proseguimento di questa azione antiariana di Ambrogio. Questi fa risalire l'iniziativa dei due eventi all'imperatore Graziano, ma è assai probabile che egli stesso vi abbia avuto una parte determinante. L'arianesimo che Ambrogio voleva propriamente stroncare era quello persistente nell'Illirico, e ciò significava, in concreto, mettere fuori gioco i suoi esponenti, dei quali il più ostinato ed autorevole era Palladio, l'anziano vescovo di Ratiaria. Alla luce di questi dati di fatto risulta plausibile l'ipotesi che lo scopo ultimo cui Ambrogio ha mirato nel *Del fide* e nel concilio aquileiese sia stato la messa fuori gioco di Palladio e dei suoi compagni di fede ariana. In favore di questa ipotesi stanno i seguenti dati di fatto: 1) Ambrogio ha pilotato la convocazione e l'at-

tuazione del concilio in modo tale che, di fatto, vi intervenisse soltanto una rappresentanza ariana dell'Illirico, capeggiata da Palladio; 2) la celebrazione del concilio fu oltremodo sbrigativa ed assunse la forma di un vero processo inquisitorio, diretto a dimostrare che Palladio professava la stessa eresia di Ario e si concluse con la condanna e la deposizione di Palladio e di Secondiano; 3) il canovaccio seguito da Ambrogio nell'interrogatorio di Palladio fu tratto dalla famosa lettera che Ario aveva indirizzata al suo vescovo, Alessandro di Alessandria, ed era l'elenco degli attribuiti divini che Ario rifiutava di riconoscere al Figlio nei confronti col Padre; orbene, lo stesso canovaccio ed il medesimo elenco di attributi sono adoperati da Ambrogio nell'esporre e confutare la dottrina di Ario nei primi due libri del *De fide;* 4) Nel primo libro Ambrogio nomina Palladio insieme a diversi altri eretici, (I, 45) ed afferma che il suo trattato è destinato ad altre orecchie, oltre quelle dell'imperatore (I, 134; V, Prologo); 5) appena resi di pubblica ragione i primi due libri del *De fide,* e forse il solo primo libro, Palladio avvertì subito di essere nel mirino del trattato lui stesso con i suoi compagni di fede, tanto è vero che, toccato sul vivo, accusò il colpo e reagì prontamente, contrapponendo al *De fide* una sua confutazione aspramente polemica, della quale sono giunti a noi soltanto dei frammenti (cf. Gryson 79=81, 264=275); dai quali sembra dedursi che la tecnica usata da Palladio nella sua confutazione consisteva nel riportare il testo di Ambrogio e poi farvi seguire le sue osservazioni critiche e le controargomentazioni; 6) Ambrogio, a sua volta, si sentì «provocato» a ridiscendere in campo *uberiore sermone* contro la *mens prava quorundam serendis intenta quaestionibus* ed un «qualcuno» *(quis),* che avevano criticato il suo trattato, rimproverandogli sul bell'inizio di essere ricorso alla maga Circe (III, 1=3); 7) Ambrogio prese così a scrivere un terzo libro, incominciando a ribattere le accuse di Palladio circa il paragone ora accennato (I, 45-47; III, 4-5). Nel prosieguo del libro e negli ultimi due Ambrogio si diffonde ampiamente nel dimostrare, sulla base dei testi biblici, la fede tradizionale della chiesa circa la Trinità e l'Incarnazione, nel denunciare la falsa interpretazione che di quei testi facevano e le obbiezioni che da essi e da altri passi traevano certuni, non nominati da Ambrogio, ma qualificati genericamente come ariani che *obiiciunt faciunt questiones, proponunt, obiiciendum putant, ecc.* Non si tratta di Ario e di ariani del passato e defunti, ma di ariani del presente e tuttora viventi, i quali *aria-*

nos se negare consuerunt et proponunt Arii questiones (IV, 96); questa notizia è illuminante al nostro scopo, poichè Palladio, nel concilio, insisterà nell'affermare ch'egli non è ariano e che non ha nulla a che fare con Ario, e Ambrogio rinfacciata a Palladio questa incoerenza di negare di essere ariano e insieme di professare la sua dottrina, usando le stesse parole del *De fide: soles te arrianum negare.* (Gryson, 336, 338, 348, 353). Molti altri riscontri si possono rilevare tra il *De fide* e gli *Atti* conciliari, come, ad esempio, quello che riguarda la modalità della morte di Ario che, sia nel trattato come nell'interrogatorio di Palladio, è addotta da Ambrogio come prova divina che Ario era eretico *(De Fide,* I, 123=124; Gryson, 340, n. 15), come pure la implicita parificazione tra Palladio e il diavolo (III, 32; Gryson, p. 348, n. 25); 8) Nel *De fide* Ambrogio enuncia ripetutamente e segue costantemente come sua linea metodologica quella di attenersi alle testimonianze, evitando al massimo le discussioni: *de fide pauca disceptem, de testimoniis plura contexam* e validissima testimonianza, dopo quella della Scrittura, sarà per lui quella del concilio di Nicea: *de conciliis id potissimum sequar quod trecenti decem et octo sacerdotes,... consona fidei virtute victores, velut tropheum... extulerunt... (I, 4=5);* la dottrina ariana è anatemizzata dalla catholica et apostolica ecclesia (I, 120); dopo aver spiegato e difeso il termine *homoousios,* adottato dal Niceno, Ambrogio esclama: *servemus praecepta maiorum, nec haereditaria signacula ausi rudis temeritate violemus,* poichè le definizioni del Niceno sono un *libro sacerdotale,* paragonabile al libro sigillato dell'Apocalisse (III, 125=128). In una lettera a Valentiniano II Ambrogio scriverà: Ho in orrore il concilio di Rimini e tengo fede al concilio di Nicea, *a quo me nec mors nec glaudius poterit separare* (ML, 16, 1005). Ora, nel concilio di Aquileia Ambrogio non intende intavolare discussioni con Palladio, ma metterlo di fronte a chiare testimonianze della Scrittura e soprattutto alla condanna nicena delle tesi di Ario contenute nella succitata lettera (cf. Atti, in Gryson, pp. 338, 344, 362=364, 370, 372). Ma l'apporto principale che il *De fide,* a mio avviso, reca alla comprensione del concilio di Aquileia è l'analisi che Ambrogio esegue, sia pure in forma sparsa lungo tutto il trattato, di quello che i francesi chiamerebbero *le génie* dell'Arianesimo e di qualsiasi altra eresia. La caratterizzazione ambrosiana della mentalità ereticale, specialmente ariana, è pesantemente negativa: le connotazioni di *blasfemo, perfido, diabolico, fraudolento, falsario, ingannatore, astuto seduttore,* ecc. ricorrono abitualmente nel *Del*

fide ed anche negli *Atti* conciliari, ed hanno la sola attenuante di appartenere al gergo polemico dell'epoca e di essere contraccambiate, in pari e forse maggiore misura, dalla parte avversaria che qualifica Ambrogio come *empio, litigioso, impostore, vanesio, bandito, seminatore di guai, ecc.* (cf. Gryson, pp. 204=383 (passim).

Ma tutte le manifestazioni negative dello spirito ereticale sono ricondotte da Ambrogio a due fondamentali componenti strutturali del *genio* tipicamente eretico: la ribellione contro la testimonianza divina della Scrittura e la ribellione contro la testimonianza della Chiesa Cattolica. Per Ambrogio l'eretico, in ultima analisi, non è un credente, ma è soltanto un presuntuoso ragionatore.

L'eretico, dice Ambrogio, proclama, si vanta e si fa forte dell'autorità della Scrittura, ma di fatto la rifiuta, poichè legge, intepreta e accetta la Scrittura solo per quel tanto che rientra nelle dimensioni del conoscere umano; ciò che la Scrittura asserisce come verità oltrepassante i limiti dell'esperienza e del ragionare umano, l'eretico o lo trascura o lo travisa; l'eretico non si sottomette alla Scrittura, ma sottomette questa a se stesso; egli è egocentrico e propriamente manca di fede nella Scrittura, poichè credere, insiste Ambrogio, comporta il riconoscimento della limitatezza dell'essere e del conoscere umano, e la superiorità misteriosa dell'essere e del conoscere divino. Deriva da questo fondamentale atteggiamento di spirito, secondo Ambrogio, la mania, propria dell'eretico, di porre problemi, di sollevare obbiezioni, non già al fine di comprendere il vero pensiero della Scrittura, ma al fine di trovarvi confermate le proprie tesi pregiudiziali, concepite e formulate esclusivamente sulla base della conoscenza umana. Diametralmente opposto alla mentalità dell'eretico è, invece, l'atteggiamento del vero credente di fronte al dato rivelato. Per Ambrogio la fede cristiana consiste essenzialmente nella sottomissione del proprio giudizio alla testimonianza della Scrittura e della Chiesa, che ne è l'interprete; la fede cristiana è teocentrica ed ecclesiastica.

Ma sentiamo in proposito le stesse parole di Ambrogio. Già nel prologo del *De fide* dichiara che «avrebbe preferito incitare alla fede, piuttosto che polemizzare su di essa», e ne dice il motivo: «incitare alla fede significa votarsi ad essa e professarla *(devota confessio),* mentre la polemica nasce da *incauta praesumptio»* (I, 4).

«Per non cadere in errore circa il Figlio di Dio occorre attenersi a ciò che la Scrittura afferma di lui»I, 16). «Rispettare la reli-

gione *(timere religionem)* significa non coltivare diatribe *(non serere quaestiones)»* (I, 29).

«Se non crediamo ai profeti, crederò forse ai saggi di questo mondo?» (I, 30). «Circa il Figlio di Dio gli ariani non fanno altro che sollevare problemi» (I, 34)» «essi si sforzano di costruire la loro dottrina *versutis disputationibus,* in barba al Vangelo e alla stessa parola di Cristo»; *omnem enim vim venenorum suorum dialectica disputatione constituunt,* non al fine di costruire ma di distruggere» (I, 41=42). Gli ariani si dividono in diverse correnti discordi tra loro, ma tutte d'accordo nel non credere alla Scrittura ed alla Chiesa *et ideo, quoniam communiter adversus Ecclesiam Dei conspirarunt, communi nomine haereticos nominabo;* Ambrogio li paragona all'idra e al mostro di Scilla, e dice che, dopo un primo tentativo di correzione, devono essere evitati, navigando al vento della Scrittura (I, 44=47). «Rivolgo la mia parola, per un momento, a te, o eretico, non per dialogare con te e neppure per desiderio di ascoltarti, ma soltanto per chiarimenti» (I, 58). Alla radice dell'eresia ariana egli vede la pretesa di concepire la generazione del Verbo sul modello di quella umana, soggetta alla successione cronologica, e ciò vuol dire rinchiudere l'infinita grandezza di Dio nelle strettezze del parlare umano: *generatio divinia,* invece, *supra omnia est, late patet, supra omnes cogitationes et sensus adscendit,....* l'insensatezza dell'eretico sta nel fatto che misura Dio coi limiti dell'uomo: *eum ex infirmitate metiris humana; scrutari non licet divina mysteria; licet scire quod (Filius) natus sit, non licet discutere quemammodum natus sit; illud negare mihi non licet, hoc quaerere metus est.... Quid te ista questionum tormenta delectant?* (I, 64=67); *nemo meliorem discutit: credere tibi iussum est, non discutere tibi permissum est... Noli, ariane, nostris aestimare divina, sed divina crede ubi humana non invenis... Aufer argumenta ubi fides queritur;* del resto, osserva Ambrogio, coloro che *copiose disputant* non trovano seguito, mentre *quotidie crescunt qui simpliciter credunt;* gli ariani di qualsiasi risma che negano la divinità del Figlio mentiscono e traggono *ex philosophia omnem impietatis suae colorem* (I, 78=85).

L'ariano pretende di trarre la sua dottrina dalla Scrittura; Ambrogio lo sa e gliene da atto, ma compie ogni sforzo per dimostrargli che l'ariano fraintende la Scrittura, che ne distorce il significato, che trasforma in argomentazioni a favore del tradimento della fede quelle medesime testimonianze che la Scrittura porge per fondare la fede (IV, 32); peggiori dello stesso Anticristo, gli ariani *Scripturas*

falsavere divinas (II, 135); al pari dei giudei, si impigliano nella rete della lettera e non colgono lo spirito, cioè, il vero significato dei passi biblici (III, 37=8); simili ad osti giudaici, mescolano insieme acqua e vino, essi confondono il divino e l'umano del Cristo, a detrimento della sua divinità (III, 65). L'errore metodologico fondamentale che Ambrogio rimprovera all'ariano è quello di non leggere la Scrittura «cattolicamente», nel significato etimologico del termine greco «katholikos», cioè, non tenendo d'occhio tutta la Scrittura, ma isolando i singoli passi dal loro contesto prossimo e remoto; perciò Ambrogio li ammonisce: *imperiti legant totum et intelligant* (I, 95); *omnia lege, omnia diligenter adverte* (II, 99); l'ariano dice di stare a quanto è scritto, e Ambrogio risponde: *scriptum agnosco,* ma non in esso sta l'errore che tu professi, bensì nel significato che tu vi immetti arbitrariamente, con l'isolare il passo biblico da tanti altri che pure sono lì nella Scrittura, a tuo dispetto (II, 29): per cogliere il vero significato delle affermazioni di Cristo circa se stesso, occorre considerare *quando dicat, cui dicat, qua circumspectione dicat* (II, 16, 42, 83). La Scrittura non induce all'errore, poichè le sue testimonianze si chiariscono a vicenda: *denique ipsa se explanant verba divina* (III, 106).

Oltre che per l'opposizione alla Scrittura, l'ariano si caratterizza essenzialmente per la sua opposizione alla Chiesa. Per Ambrogio il credente è ortodosso, se è in sintonia con la fede della Chiesa; la fede vera è soltanto la fede «ecclesiastica» (I, 46, 118=120; III, 42; V. 105). Anche Palladio e compagni si appellavano alla tradizione ecclesiastica (cf. Gryson, o. c. pp. 175=79). Ma esisteva una sostanziale differenza tra la chiesa e la tradizione cui si appellava Ambrogio e quella cui si riferivano gli ariani. La Chiesa di Ambrogio era l'istituto sociale religioso, guidato dalla Sede di Pietro, che, per difendere la fede ricevuta da Cristo e dagli Aposotli, contro le novità aberranti di Ario, aveva concentrato a Nicea tutto il suo corpo e le sue forze, ed ivi aveva professato, in apposito simbolo, la fede tradizionale: la Chiesa, per Ambrogio, coincideva e si identificava concretamente, sul piano storico, col Concilio di Nicea. Invece, la chiesa o la tradizione, cui pretendevano di appoggiarsi gli ariani, era una imprecisata e vaga entità ideale che, sul piano storico concreto, lungi dal presentarsi come un corpo unitario e compatto, si dimostrava un'accozzaglia di sette tra loro dissidenti e facenti capo a questo o quel personaggio, dal quale prendevano anche il nome.

Così li descrive Ambrogio: *plura nomina, sed una perfidia;* discordi tra loro nel professare ciascuna una fede propria, e solo concordi nell'avversare tutti insieme la Chiesa, ossia concretamente, la fede nicena: idra dalle teste molteplici (I, 44=47).

Ambrogio tocca il fondo nell'analisi della mentalità ereticale, di ogni tipo e colore, quando vi ravvisa il risultato di una scelta compiuta dall'eretico nelle profondità del suo cuore tra se stesso e Dio, sotto l'aspetto di verità assoluta. L'eretico ha scelto di porre la sua conoscenza come misura di tutta la verità, e perciò avversa come sua nemica la verità che gli viene da Dio e non si degna neppure di ascoltarla; ciechi e sordi, gli ariani *more judaico aures suas claudere solent, aut serere tumultus quotiescumque verbum salutis auditur* (II, 130); «per questo essi cavillano sempre e pongono sempre nuovi quesiti e trovano sempre insufficienti le prove contrarie alla loro tesi, mentre per l'animo pio e disposto alla fede, tali prove sono sovrabbondanti (II, 129); mentre il vero credente ascolta, e ascolta al fine di credere e va in cerca della verità e la accoglie *cum bona caritate et mansuetudine,* l'eretico, miscredente, non ascolta; egli non può nè vuole ascoltare, per non dover credere, e combatte la verità» (II, 132=133).

Ambrogio chiude il *De fide* sferzando la diabolica presunzione di Ario e seguaci di equipararsi a Dio, di sondarne i segreti, di misurarlo col metro umano. Con mordace ironia mette a confronto Ario con le grandi figure del Battista, di Mosè, di Paolo, i quali hanno riconosciuto con tremore l'inscrutabilità dell'essere divino, ma Ario no: *Arius scrutatur etiam alta Dei!.... Arius totum Deum facie ad faciem comprehendit!... Arius dicit: Ex toto Deum, non ex parte cognovi!... Arius altissimi Dei Filium sui similem vult videri, quem non in divinitatis aeternae maiestatis veneratur, sed ex carnis infirmitate metitur.* (V, 227=238).

Tale essendo l'opinione di Ambrogio circa la dottrina e le persone dei *partners* ariani, intervenuti al concilio, si comprende facilmente perchè non potesse andare diversamente da come è andato. Anche in questa occasione Ambrogio si rivela l'uomo delle certezze che, una volta conquistate, non è lecito a nessuno di rimetterle in discussione, almeno quando si tratta di certezze della fede cristiana. Ora, per Ambrogio, era certezza indiscutibile quella che il Concilio

di Nicea aveva sancito e resa «cattolica» circa il rapporto Padre-Figlio nella Trinità.

Chi rimette in discussione la sentenza definitoria del Niceno, è, perciò stesso, in malafede *(perfidia),* si dimostra un nemico della verità, anche se, a parole, dice di andarne in cerca ed invoca, allo scopo, un concilio generale ed una discussione spregiudicata e libera sul problema. Ambrogio non esclude *a priori* che codesti soggetti si possano emendare: *persuadeamus illis quod sibi prosit... non enim vincere volumus sed sanare, non insidiose agimus, sed religiose monemus* (II, 89). Ma esperito questo tentativo di samaritano ricupero senza utile risultato, si deve passare alla censura e alla condanna. Così si è già proceduto, osserva Ambrogio, nel concilio di Nicea (I, 118), e si è fatto bene, poichè, come ammonisce l'apostolo Paolo, contro tali ostinati, ammoniti e recalcitranti, non serve più la discussione e il dialogo, ma occorre solo la condanna: *censorie impietas ariana non expositione reseratur; damnatione detegitur* (Ib.). È probabile che Ambrogio abbia consegnato ai vescovi niceni intervenuti al concilio il suo trattato come *Vademecum* e guida della posizione da assumere, degli argomenti da portare, delle decisioni da prendere nei riguardi degli esponenti del partito ariano, tanto evidenti sono i riscontri tra il *De fie* e gli *Atti* del concilio.

Non posso chiudere questa relazione senza rilevare una componente dello sfondo dottrinale Ambrosiano nel concilio di Aquileia, che risente del suo spirito pratico. Esso permea non solo il *De fide,* ma ispira tutta la sua lotta contro l'arianesimo. All'uomo moderno riesce alquanto incomprensibile tutto quell'agitarsi, quel discutere e combattersi a vicenda per punti di dottrina che sembrano non avere alcuna importanza pratica per l'uomo. Che cosa guadagna o perde l'uomo col credere o meno che Dio e trino nelle persone, che Gesù Cristo è pienamente Dio e insieme pienamente uomo? Anche ai tempi di Ambrogio c'era chi si faceva questa domanda. Ed ecco la risposta di Ambrogio, raccolta da circa una ventina di passi del *De fide* (I, 93; III, 36, 57=58; IV, 14, 19, 23, 26, 128, 164; V, 14=16, 105, 169. 178, 181) e ridotta all'essenziale: L'essere Cristo vero Dio e vero uomo è cosa che riguarda non solo la persona di Cristo, ma anche i singoli uomini e tutto il genere umano, in quanto nella divinità e umanità di Cristo è racchiusa oggettivamente la salvezza e la felicità suprema dell'uomo.

Questa salvezza e felicità infatti consistono essenzialmente

nella partecipazione al modo di essere divino e umano di Cristo. Ora, questa partecipazione si attua nella vita presente mediante la fede, la speranza e l'amore di Cristo.

Perciò se tu, seguendo Ario, neghi la piena umanità di Cristo, neghi il tuo essere umano, che resta soggetto alla morte eterna. «Non è lecito ignorare o rifiutare la fede nel mistero della Trinità e della Incarnazione, poichè, mediante la conoscenza e la fede in queste due realtà, esse diventano realtà nostre, parte di noi stessi. Cristo è disceso dal cielo non per sè, ma per te: *si non credis, non descendit tibi, non tibi passus est*» come il sole brilla invano per chi è cieco o chiude gli occhi. E se Cristo non ha patito per te, neppure è risorto per te: tu rimani nella perdizione del peccato e della morte.»

Per Ambrogio, nel concilio di Aquileia, non si trattava di risolvere una oziosa questione di alta speculazione teologica, ma si trattava di mettere al sicuro i supremi valori e destini del genere umano.