

Titolo:**Munus et officium. Ambrogio sulla verginità e il ministero**

Cristina Simonelli

4.1 Il corso si propone di introdurre gli studenti alla ricerca teologica in ambito patristico, attraverso la lettura e il commento degli scritti di Ambrogio sulla verginità e il ministero. Sul primo aspetto sono conservate diverse opere del vescovo di Milano, sul secondo lo scritto di riferimento è *de officiis ministrorum*, ma su entrambi è illuminante l'epistolario, eco vibrante delle vicende ecclesiali dell'epoca. L'incrocio dei due temi, spesso studiati in ambiti separati, può offrire prospettive inedite, sia dal punto di vista del rilievo della presenza femminile nella chiesa milanese (e non solo) del IV secolo, sia dal punto di vista della grazia e dell'impegno dei *ministri* chiamati a *servirla*.

4.2

- Ambrogio: contesto storico, profilo biografico, produzione letteraria
- Il pensiero e l'opera di Ambrogio nel quadro delle forme ministeriali e monastiche antiche
- Presentazione degli scritti: *epistolario*, le opere sulla verginità, il *de officiis*
- Dibattiti e sinodi attorno a Bonoso e Gioviniano: la molteplice posta in gioco
- Visione di sintesi dei temi principali: modelli etici ed agiografici, l'incipiente mariologia e la concezione del femminile e del maschile, il ministero tra dovere e grazia.

4.3 Metodo

Il corso è realizzato attraverso lezioni frontali in cui vengono presentati i temi e analizzati i testi. La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso.

4.3 Bibliografia

Fonti

Le opere di Ambrogio nell'edizione bilingue *Nuova Biblioteca Ambrosiana* (NBA)

Studi

BROWN P., *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Einaudi, Torino 1992.

CORSATO C., *La mariologia in Ambrogio di Milano*, in «Theotokos» 11 (2003), 291-336.

FELICI S. (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, LAS, Roma 1992.

Il monachesimo tra eredità ed aperture, (M. BIELAWSKI - D. HOMBERGEN edd) [=Studia Anselmiana 140], Roma 2004.

POWER K., *The Rehabilitation of Eve in Ambrose of Milan's De institutione virginis*, in M. Dillon (ed.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, 367-382.

ZELZER M., *Gli scritti ambrosiani sulla verginità*, in *Ambrogio di Milano nel XVI centenario della sua morte*, «La Scuola Cattolica» 125/6 (1997) 801- 821.

Vi affido o figli questi insegnamenti perché li custodiate nell'animo vostro. Sarete voi a sperimentare se hanno qualche utilità. Perciò essi vi offrono un gran numero di esempi [...] sicché anche se il mio stile non presenta alcuna attrattiva, la successione delle antiche vicende, che ho cercato di compendiare, potrà riuscire molto istruttiva (*officiis* III,139)

«L'eredità molteplice e influente di S. Ambrogio [...] ancora mette germogli nel campo della chiesa "ambrosiana" sempre evocando l'armonia di pensiero e azione, di vivace cura della fede e di vigile presenza nella società, di paziente attesa e di tempestivo monito» (*La Scuola Cattolica* 125/6-1997).

L'intento di questo corso appare piuttosto ambizioso, ma spero che possa raggiungere il suo scopo, non già nella pretesa di esaustività, bensì nella forma di avvio della ricerca, di apertura di una domanda complessa, cioè attenta a molteplici aspetti.

Non ci sono infatti prot/agonisti: lo stesso Ambrogio, che campeggia evidentemente sulla scena, passa costantemente il testimone a una chiesa e a una città, dalle molteplici voci, dai molti nomi propri, dalle molte vicende. Dichiaro subito il mio punto di partenza, perché sia possibile svolgere il progetto nel suo filo centrale, individuare alcune linee di possibile sviluppo e intravedere molte ulteriori piste possibili. Il corso nasce infatti da un disagio e da un desiderio: il disagio di trovarmi di fronte a compartimenti stagni, che isolano gli scritti monastici (diciamo per ora così, come nella famosa espressione con cui si glossava ironicamente il *monasticum non legitur* della *schola*) da tutto il resto, così come gli scritti che riguardano donne, così come le dissertazioni sul ministero e così via, appunto, attraverso reiterate separazioni. In questo modo ogni cosa patisce: in primo luogo l'immagine di una chiesa, con i suoi entusiasmi e le sue difficoltà, con la pluralità delle figure – di uomini e donne, nelle diverse condizioni e funzioni – che la costituiscono. Ne patiscono addirittura anche i più classici temi *patristici*: l'ermeneutica biblica e il rapporto con la cultura classica, il dibattito teologico e specificamente dottrinale.

Per questo motivo ho scelto di accostare a un oggetto già molto ampio, se non spropositato, quale il corpus ambrosiano sulla verginità, a un'altra opera non proprio sintetica quale il *de officiis* [ministrorum], proprio per costringermi e costringerci a incrociarli, a far emergere dalle pagine i nomi propri e le vicende, una Chiesa intera. E in quella chiesa di uomini e di donne alcune modalità di vivere il battesimo, nella vita monastica e nella diaconia per altri/e. Il titolo vuole esprimere questo, anche se il suo appoggio filologico è diseguale: *officium* è infatti centrale, certo esemplato sull'omonimo scritto ciceroniano ma comunque ben ambientato nell'orizzonte stoico condiviso, mentre *munus* compare sì in alcuni passaggi (es: *paucarum munus* - vrgb 1,7,35; *munera divina* vgt 17,107, con insistenza nella preghiera per la consacrazione di Ambrosia in iu17.104), ma non con la stessa centralità e andrebbe almeno legato al campo semantico di *gratia*. Ho azzardato tuttavia il binomio anche in ragione dell'uso di *munera/officia* in LG a segnalare che «una ricerca che parte da un oggetto ben delimitato [...] si trova provocata a divenire riflessione sull'insieme del ministero ordinato e sul quadro ecclesiologico che ad esso presiede»¹.

Si tratta pertanto di individuare a) ambiti di indagine, b) trama degli scritti, c) nomi propri strappati all'irrelevanza, d) vicende storiche e) singole tematiche.

- a) Con **ambiti di indagine**, data evidentemente per assodata e “rivisitata” una minima cronologia/biografia di Ambrogio stesso e delle vicende ecclesiali del tardo IV secolo,

¹ G. Laiti, *Diaconia, diaconi, diaconato: le attestazioni patristiche*, in *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?*, a cura di Serena Noceti, Queriniiana Brescia 2017, 205. [intero contributo :204-222]. In quel testo l'oggetto determinato è ovviamente il diaconato, ma l'osservazione si deve estendere.

intendo riferirmi **all'orizzonte monastico**, alla teologia delle **forme ministeriali** in età patristica², agli **women studies**³. La bibliografia generale indicata ha infatti lo scopo di dipingere il quadro largo della questione: ogni ambito ha evidentemente bibliografie sconfinata.

- b) Con **trama degli scritti** intendo quelli su verginità e *de officiis*, ovviamente legato non solo tra loro ma anche all'intera produzione di Ambrogio, considerati ora qui in termini complessivi:
- *de virginibus* (tre libri: lode/esempi/precetti. Modello atanasiano. Nel l. III riporta attribuendola a Liberio omelia e benedizione per la *velatio* di Marcellina
 - *de viduis*: liceità delle seconde nozze, castità verginale, vedovile, matrimoniale; exempla biblici Vengono collocati nei primi anni, **376/377**, molto vicini tra loro.
 - *de virginitate*: opera “composita” con molteplici echi omiletici, si pensa successiva a esp su Luca e alla maggiore conoscenza degli scritti origeniani, anche per la maggiore presenza di esegesi del Cantico
 - *de officiis*, databile attorno al 390, citato con questo titolo anche da Agostino in ep 82,21, scritto indirizzato intorno al 404 a Girolamo: [...] *vocabulum officii, quod Ambrosius noster non timuit, qui suos quosdam libros utilium praeceptionum plenos, de Officiis voluit appellare*. Chiaramente esemplata sull'omonimo scritto di Cicerone, è rivolto non unicamente ma certo in maniera importante ai ministri, così da giustificare anche la nota estensione del titolo
 - *de perpetua virginitate* (=istituzione virginis: titolo inadeguato, non presente nella tradizione manoscritta) che porta l'eco del “caso” di Bonoso **392**, e che nella parte finale riporta l'omelia e la benedizione per la *velatio* di Ambrosia di Bologna, da parte di Ambrogio stesso
 - *Esortazione alla verginità*, discorso che Ambrogio costruisce come opera di Giuliana, vedova di un *minister* (presbitero?) fiorentino che aveva donato alla chiesa il luogo e i mezzi per la costruzione della chiesa che avrebbe contenuto le reliquie di Agricola e Vitale, nucleo paleocristiano dell'odierno S. Lorenzo in Firenze.
- c) Con **nomi propri** intendo Marcellina, Ambrosia di Bologna, Giuliana di Firenze, la “vedova di Pavia” (veramente.. qs è anonima!!), ma anche Indicia di Verona, Gioviniano e compagni, Bonoso, Paolino (Firenze/Milano/Cartagine) e quanti sarà possibile ritrovare (cfr: inventio)
- d) Con **vicende storiche** intendo alcune questioni non certo secondarie, ma spesso relegate al margine della ricostruzione storica mainstream: la causa di **Bonosio** vescovo di Niš (secondo altri di Sofia, ma meno probabile) in Serbia (a volte “latinizzato” in Naisso, dal nome dell'omonimo fiume Nišava), discussa da un sinodo a Capua nel 392 che l'aveva rinviato a Tessalonica, perché i vescovi di competenza territoriale ne discutessero. Ne dà conto una lettera senza intestazione e senza destinatario, con attribuzione discussa a Ambrogio, ma a lui riconducibile (M. Zelzer) per il lessico, numerata **71** nella raccolta SAEMO. Si tratta appunto di una lettera successiva al sinodo di Capua, che risponde all'appello che Bonoso aveva rivolto al “nostro fratello Ambrogio”, che tuttavia, fa rispondere (occultandosi in una

2

<https://www.teologiaverona.it/rivista/numeri/fasc0024.htm#Laiti1>; <https://www.teologiaverona.it/rivista/numeri/fasc0024.htm#Simonelli>

³ Fra le molte cose pubblicazioni ad esempio Amy-Jill Levine, *A Feminist Companion to Patristic Literature* – 2008; Prinzivalli- Børresen, *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani* (Il Pozzo di Giacobbe 2013)

terza persona, se l'ha scritta di proprio pugno, oppure chiedendo ad altri di scrivere – forse lo stesso Bassiano di Lodi, ricordato nello stesso luogo) di dover rispettare la decisione di Capua, che non si era voluta esprimere, ma rimandava a Tessalonica. Il punto era la quaestio disputata attorno al significato di “fratelli di Gesù”, che troviamo spuntare nuovamente nell'anno successivo a Milano, con **Gioviniano** (cfr, di seguito, stralcio dal manuale di Storia della Chiesa, vol I), nonché quella relativa a **Indicia** (epp. 56/57) spesso utilizzata semplicemente per datare gli episcopati di Zeno/Siagrio, ma significativa per il rifiuto opposto da Ambrogio, con un sinodo milanese e l'opinione di Marcellina, di sottoporla a inspectio.

- e) Infine la **rilettura tematica** potrà affrontare singoli temi esegetici (esegesi al cantico, exempla) spirituali e teologici.

Gioviniano: difesa del matrimonio e ecclesiologia

Lo sviluppo del monachesimo e la spiritualità ad esso correlata hanno prodotto molti scritti di rilievo. Non si può dire lo stesso della riflessione sulla vita matrimoniale, che comprensibilmente non aveva istituzioni e contesti altrettanto strutturati. Dagli ambienti ascetici e monastici escono tuttavia anche delle riflessioni sul matrimonio, che in alcuni casi sono talmente gravi di sospetto da poter essere classificati come *enkratiti* (che disprezzano cioè la sessualità, anche vissuta nel matrimonio), ma in altri casi sono invece in difesa del matrimonio. A questa ultima tipologia si può ricondurre la difesa della santità del matrimonio fatta dal monaco Pafnuzio a Nicea (inserto 1 « Simboli e canoni di Nicea e Costantinopoli»), l'invito a considerare la vita monastica come «amore del deserto e non odio degli uomini», in quanto «amore di un'altra bellezza» da cui trae origine una Chiesa che comprende tutti gli stati di vita proposta dal vescovo/monaco Cirillo di Gerusalemme nelle *Catechesi prebattesimali* (cat III, 6; IV, 26), o scritti sulla verginità che difendono la bellezza del legame matrimoniale, quali quelli di Gregorio di Nissa e di Gregorio di Nazianzo. Con questa modalità gli autori, difendendo il matrimonio, parlano anche del carisma monastico, la cui grandezza e libertà, per affermarsi, non ha bisogno del disprezzo degli altri stati di vita.

Un simile intreccio di temi si presenta anche a Roma nell'ultimo decennio del IV secolo, attorno alla figura del monaco Gioviniano. Le notizie che si hanno di lui appartengono interamente alla polemica che lo riguarda e ne travolge la memoria, lasciando tuttavia trapelare accanto ad alcune notizie sui tempi e sui luoghi della sua vita anche stralci significativi dei suoi scritti e dunque delle sue tesi. La fonte più importante è uno scritto polemico di Gerolamo, volto a confutarlo, appunto il *Contro Gioviniano*; dei due processi ecclesiastici che si sono occupati di lui riferiscono papa Siricio (*Ep 7 Optarem*) e Ambrogio di Milano (*Ep 42, Recognovimus*). Tutto questo dossier oltre ai temi specifici del dibattito permette di cogliere le ragioni ecclesiologiche che lo sostengono, nonché le modalità con cui si «costruisce (*the making of*) un'eresia», secondo la fortunata espressione che Peter Brown ha applicato sia alla Tarda Antichità che alle figure dei santi e che a partire dai suoi studi si è diffusa largamente nella storiografia del XX secolo.

Il 393 è l'anno in cui alcuni cristiani romani pensano sia di inviare gli scritti di Gioviniano a Gerolamo, che si trovava a Betlemme, che di denunciarlo presso papa Siricio: dal momento che i loro nomi restano ignoti si può solo congetturare che siano state le stesse persone a fare pressoché contemporaneamente le due denunce. Una decina di anni prima, all'epoca del pontificato di Damaso, un tale Elvidio aveva scritto di tenere per certo il concepimento verginale di Cristo, ma di ritenere degna di discussione l'ipotesi che i fratelli di Gesù fossero figli di Maria e Giuseppe, mettendo in dubbio dunque la verginità *post partum* di Maria, anche perché l'argomento veniva utilizzato in una propaganda ascetica esasperata. All'epoca Damaso non era intervenuto, mentre Gerolamo aveva scritto un violento libello *Contro Elvidio*. Gioviniano non parla invece di Maria, ma sostiene che le donne sposate e le vergini consacrate hanno pari dignità nella Chiesa: «Vergine, non ti reco offesa: hai scelto la continenza per l'urgenza del tempo presente. Ti è piaciuto esser santa nel corpo e nello spirito: ma non ti insuperbire, sei parte della stessa Chiesa di cui sono membra anche le donne sposate» (*Contro Gioviniano* I,4) Dall'insieme delle fonti risulta anche che i testi vengono redatti dopo che vi erano state ampie discussioni sul tema e che il monaco si fa portavoce di un gruppo di persone, fra le quali – Gerolamo riferisce (*ep 49,2*) – c'erano laici sposati e anche membri del clero, sia sposati che celibi.

L'aspra confutazione di Gerolamo, che non esita a utilizzare scritti della fase montanista e rigorista di Tertulliano e a stravolgere molti passi biblici per affermare le proprie tesi, ha l'enorme merito di conservare ampi stralci dei libelli in questione e da restituirci così le quattro tesi che si prefiggono di dimostrare:

- 1) Le vergini, le vedove e le spose, che sono state battezzate in Cristo, se non differiscono per le altre opere, hanno lo stesso merito

- 2) Coloro che sono rinati nel battesimo *plena fide* non possono essere nel peccato
- 3) Non c'è differenza fra astenersi dal cibo ed assumerlo in rendimento di grazie
- 4) Tutti coloro che avranno conservato il proprio battesimo avranno nel Regno dei cieli una stessa ricompensa.

Come si può osservare la prima e la quarta tesi racchiudono l'insieme della questione e ne rappresentano l'aspetto centrale. Si tratta, come nota anche Duval (*L'affaire Jovinien*, 59. 77), di una posizione ecclesiologica prima ancora che antropologica e morale: si appartiene alla Chiesa per il battesimo, che è dono di Dio. Gli stati di vita, per usare un termine anacronistico, non possono né aumentare né diminuire l'enormità del dono. È tutta la Chiesa infatti «vergine, sposa, sorella, madre» e tutti i cristiani sono tempio dello Spirito e dimora della Trinità. Si capisce anche il riferimento al digiuno per lo stretto nesso che cibo- sesso hanno nelle posizioni encratite, come indice dell'intera dimensione materiale della vita.

La pari dignità e l'uguale appartenenza ecclesiale sono mostrate anche a partire dall'esperienza eucaristica: «Dice il Signore, “chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui”. Così dunque come non c'è una differenza di grado nella presenza di Cristo in noi, altrettanto noi siamo in Cristo senza differenza di gradi. “Chi mi ama osserverà il mio comandamento ed il Padre mio lo amerà, verremo a lui e dimoreremo in lui”. Colui che è giusto, ama, e a colui che ama verranno il Padre e il Figlio e potranno in lui dimora. Se tale è Colui che dimora, non credo che alla dimora manchi qualcosa. [...] “Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?”. Dice tempio, non templi per mostrare in tutti la stessa dimora di Dio. “Non prego solo per questi, ma per quelli che crederanno in me per le loro parole: come tu, Padre in me ed io in te siamo una cosa sola, così essi tutti siano una cosa sola in noi. La gloria che mi hai dato, l'ho data loro: li ho amati come hai amato me”. E come noi, Padre Figlio e Spirito santo siamo un solo santo Dio, così vi è in essi un solo popolo, cioè essi stessi quali figli carissimi, come partecipi della natura divina. Sposa, sorella e madre e qualunque altro nome tu voglia darle, è l'assemblea (*congregatio*) di un'unica chiesa, che non è mai senza sposo, fratello, figlio. Ha una sola fede che non è violata dalla molteplicità delle credenze, né è lacerata dalla varietà degli scismi. Rimane vergine e segue l'Agnello dovunque vada: solo lei conosce e canta il Cantico di Cristo» (*Contro Gioviniano* II, 19).

Questo ordine di considerazioni è particolarmente significativo perché la risposta di Gerolamo, invece, utilizzando la lettura tipologica che diversamente dal Nuovo Testamento ricolloca il ministero presbiterale nell'ottica sacerdotale e levitica, afferma esattamente il contrario: come per officiare nell'antica economia era necessaria l'astinenza sessuale per il turno prescritto, così nella nuova economia per ricevere il Corpo del Signore è necessario non avere rapporti sessuali (Gerolamo, *C. Jov* I,7; *ep* 49,15). Nei secoli successivi questa posizione elaborata a prezzo di continue forzature esegetiche avrà la meglio e sarà applicata non solo per la disciplina occidentale del celibato ecclesiastico, ma anche per tutti i fedeli, producendo così la quasi totale diserzione dei laici dalla comunione eucaristica. Nei mesi successivi alla diffusione del suo scritto, la comunità romana si risentirà con Gerolamo, tanto che questi, avvertito dall'amico Pammachio, scriverà delle lettere (*ep* 48-50) a propria difesa, una delle quali è nota come *Apologia* (*ep* 49).

Questi sono i termini essenziali della questione ricostruita a partire dal confronto tra scritto Gerolamo e Gioviniano, ma la vicenda complessiva non può prescindere dalla duplice condanna, che ha contribuito a consegnarlo alla storia con il marchio di eretico. Siricio infatti aveva convocato solo il presbiterio romano e di quella riunione Gioviniano dirà che si è svolta in maniera ingiusta: *non ratio sed conspiratio*. Questo processo locale e sommario contro di lui e i suoi compagni «autori di una nuova eresia bestemmia» li aveva condannati («divina sententia et nostro iudicio in perpetuum damnati, extra ecclesiam remanent» *ep* 7, 6) e aveva inviato un *dossier* anche al sinodo cisalpino riunito a Milano. In questa ben più importante assise milanese il discorso, prese una piega particolare, andando ad attestarsi sulla verginità di Maria: Gioviniano pur affermando il concepimento verginale e anche la verginità «dopo il parto», non accettò di lasciarsi condurre a discutere del parto stesso, perché vedeva in simile argomento un attacco doceta alla vera umanità di Cristo. Su tutto questo di fatto aleggiò l'ombra dell'accusa reciproca di manicheismo: tale movimento dualista (cap. 6, par. 31,2) era severamente condannato dalla legge romana. Così alla fine Ambrogio poteva assicurare (*ep* 42,13) Siricio che Gioviniano e compagni, condannati, avevano dovuto lasciare Milano e non sarebbero stati accolti neppure nelle Chiese vicine.

Agostino nel 400 circa scrive *La bontà del matrimonio* senza nominare Gioviniano, ma recensendo nel 426 questa stessa opera rivela di averla scritta per prendere moderata posizione nel dibattito perché «l'eresia di Gioviniano che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, aveva preso nella città di Roma un grande sviluppo». E prosegue: «A queste mostruosità la Chiesa di Roma resistette con fedeltà ed energia estreme. Nessuno ormai osava sostenere le tesi di costui apertamente, però esse continuavano a circolare sotto forma di mormorii nelle conversazioni private. Ma era necessario affrontare l'eresia con ogni forza che il Signore ci donava, anche se ormai i suoi veleni strisciavano

occultamente, soprattutto perché si pretendeva che non si potesse controbattere Gioviniano lodando il matrimonio, ma solo denigrandolo. Ecco il motivo per cui pubblicai questo libro» (*retr.* 2,22).

A questo punto lo stigma di eresia si accompagna stabilmente al nome di Gioviniano, e le tesi da lui sostenute appaiono a fatica, benché se ne possano rintracciare gli echi in Terasia e Paolino di Nola (cap 6, inserto 2 «L'epitalamio di Paolino e Terasia per le nozze di Giuliano e Tiziana») e anche nel dibattito tra Agostino e Giuliano di Eclano (cap 6, par. 32.1).

Nota bibliografica

Fonti

COD: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo ed altri, EDB, Bologna 1991

Agostino, *Il bene del matrimonio; Ritrattazioni* (<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>).

Ambrogio, *Lettere*, a cura di G. Banterle (= Opera omnia, edizione bilingue, 19-21), Città Nuova, Roma 1987-1989.

Gerolamo, *Adversus Jovinianum* (PL 23, 211-338).

Siricio, *Optarem* (CSEL 82,3, p. 297-298; PL 16, 1121-1122).

Studi

P. Brown, *Genesi della Tarda Antichità*, Einaudi, Torino 2001.

P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010.

V. Burrus, *The making of a heretic. Gender, Authority and the Priscillianist controversy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1995.

B. Clausi, *La parola stravolta. Polemica e esegesi biblica nell'Adversus Jovinianum di Gerolamo*, in «*Vetera Christianorum*» 32(1995), pp. 21-60.

Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien, D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée Chrétienne à la fine du IV et au début du V siècle*, Institutun Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

D.-G. Hunter, *Resistance to the virginal ideal in late fourth century: The case of Jovinian*, in «*Theological Studies*» 48(1987), pp. 45-64.

Quanto a **Indicia**⁴ la sua vicenda consente di aprire diversi percorsi di indagine. Le due lettere 56 e 57 sono molto diverse tra loro. La prima consente, sia pure con qualche elemento di incertezza per i nomi degli accusatori che compaiono solo a un certo punto, di cogliere gli estremi dell'accusa, il lessico giuridico utilizzato da Ambrogio e l'interpretazione del ruolo episcopale; ma contiene anche un *excursus* sul ruolo dell'ostetrica⁵, con exempla biblici (legati all'aiuto nel parto). Si può osservare che, a differenza di Zeno, Ambrogio non fa riferimento all'episodio delle levatrici che dovrebbero verificare la verginità di Maria dopo la nascita di Gesù: le **vite apocrife di Maria** sono tuttavia un tramite significativo del tema (*verg.* II, 2,6-13). La lettera 57 ha invece una breve introduzione e conclusione sulla vicenda ed è occupata in maniera importante dal commento all'episodio della compagna del levita di Giudici 19-21⁶, che commenta anche in termini simili in *off* III, 19.

⁴ Cfr Simonelli, *Per vos iungimur coelo* (Tr II, 8,4,8). Riferimenti mariani nella predicazione di Zeno di Verona in *Theotokos* XII (2004) 79-94

⁵ Cfr. Antonella Prenner, *Miustione "traduttore" di Sorano di Efeso. L'ostetrica, la donna, la gestazione*, Liguori Napoli 2012.

⁶ Elizabeth Green, *Cristianesimo e violenza contro le donne*, Claudiana 2000, 61-66

De virginibus [ad Marcellinam]

I tre libri *de virginibus* (tralasciando per ora l'ipotesi del IV libro rappresentato da "de virginitate", in quanto in ogni caso non previsto nel piano iniziale dello scritto) possono essere considerati da più punti di vista: rappresentano una opera prima, formano per certi aspetti un dittico con il *de viduis*, si collocano tramite il modello atanasiano (da discutere, comunque) nel genere *de verginitate* (che intercetta da un punto di vista particolare la letteratura monastica). La dedica alla sorella è in realtà piuttosto nascosta tra le righe e non esibita in forma letteraria (si pensi alla dedica che il Nisseno fa alla diacona Olimpia addirittura nelle *Omellie al Cantico: Alla venerabilissima Olimpia, Gregorio vescovo di Nissa, invia saluti nel Signore...*), né enfatica come il "fratres" del *de viduis*)

- Un'opera prima

La datazione del trattato (post triennium -1,1,3/ nondum triennalis sacerdos – 2,6,39) lo colloca, mantenendo la datazione del 7 dicembre 374 per la consacrazione episcopale, al 377, prima dell'orazione per le esequie del fratello (378). Le dichiarazioni di incertezza e di inadeguatezza sembrano andare al di là della abituale e *captatio benevolentiae* tramite professione di umiltà. E' tuttavia utile paragonare qs incipit con quello del *de officiis*, certo posteriore, almeno nella forma compiuta:

| <i>virg</i> | <i>officiis</i> |
|------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| licet ingenium tenue, necessitas tamen maxima... liber enim non erubescit | Non arrogans videri arbitror, si inter filios suscipiam affectum docendi... |
| scribere audeo, quia loqui non queo (1,4) | Non igitur mihi apostolorum gloriam vindico... tantummodo intentionem et diligentiam circas scripturas divinas opto adsequi, quam ultimam posuit apostolus inter officia sanctorum, et hanc ipsam ut docendi studio possim discere |

L'impegno nell'apprendere necessario per insegnare sta, si potrebbe dire, tra la dimensione sapienziale e evangelica (uno solo è infatti il *Magister...* off 1,1) e la consapevolezza, più volte espressa, di essere stato gettato nel ministero episcopale [«sono stato chiamato all'episcopato dal frastuono delle liti del foro e dal temuto potere della pubblica amministrazione» - *La penitenza*, 8,67].

Nella *vita ambrosii* redatta su committenza di Agostino dal diacono Paolino, che gli fece da segretario solo negli ultimi anni (dopo il soggiorno a Firenze) il catecumeno *Ambrosius baptizatus itaque fertur omnia ecclesiastica officia implese atque octavo die episcopus ordinatus summa gratia et laetitia cunctorum*⁷

Circa dieci anni dopo la redazione del "nostro" scritto Agostino si trova a Milano e nelle *Confessioni* (redatte 399 circa) descrive l'eloquio di Ambrogio, la forza degli argomenti in una parola non troppo vivace, la voce non esuberante, la pratica, inusuale, di leggere silenziosamente. (i passi sono anche raccolti in SAEMO 24/II, le fonti latine). Interessante richiamare fin da ora lo studio di Davidson su *officiis* (*Staging the Church? Theology as Theatre* - JECS 8/ (200) 413-451) con l'attenzione a una agency che interpreta e trasmette modelli attraverso un'intera prassi comunicativa. Interessante in questo senso la domanda sulla presenza costante di stralci di predicazione all'interno delle opere scritte.

⁷ Si può notare la forma vaga con cui Paolino (itaque fertur..) indica di adempimenti intercorsi fra battesimo e consacrazione episcopale, a fronte della traduzione in SAEMO esercitò a quanto si dice tutte le funzioni della gerarchia ecclesiastica, (trad Banterle, 1991), questa sì estremamente preoccupata del *cursus honorum*

- *Un dittico*

In certo senso *de viduis* è strettamente legato allo scritto precedente, per affermazione dello stesso autore, che mette in scena tuttavia subito un indirizzo “fratres” e non fa professione di umiltà:

Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatum incideret

In qualche modo, a breve distanza di tempo, completa il precedente, aggiungendo una ulteriore galleria di *exempla*, un discorso sulla *disciplina ecclesiae, quia ecclesia constat ex omnibus* (vd 70) veramente interessante.

- **Ambrogio e il modello atanasiano nel quadro del genere *de verginitate***

La struttura di *vrg.* è ben attestata nell’opera, all’inizio di ciascun libro, e deriva dalla scuola di retorica: *laus/exempla/praecepta* La dipendenza di Ambrogio da altri autori, a causa anche della polemica messa in atto da Girolamo, è diventata un tema di studio, qui come per *off* e per molto altro (Cicerone, o i Cappadoci, o Filone, o Origene). Molte volte, ed è il caso del confronto di Lefort con il testo copto attribuito ad Atanasio, l’interesse inizia per altro motivo (dare un ordine ai frammenti copti, in questo caso) e poi diventa una gabbia per quello (Ambrogio) che era solo il termine di confronto

G. Rosso, *La lettera alle vergini: Atanasio e Ambrogio in Augustinianum* 23(1983) 421-452

Segnalo fin da ora l’originale lettura offerta da Virginia Burrus in *Begotten not made. Conceiving manhood in Late Antiquity* (2000), preceduto da suoi contributi su Ambrogio, in particolare *Reading Agnes: the Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius* (JECS 3/1(1995) 25-46.

Il genere *de verginitate* si affianca alla letteratura monastica, ma in termini specifici, tra i quali emerge la destinazione prevalentemente (non esclusivamente, tuttavia) “femminile”. L’elenco degli scritti sarebbe ampio e “confinante” con quelli a difesa/contro il matrimonio (si pensi *monogania/ex.cast* di Tertulliano) o gli scritti sui *markers* opportuni per le giovani/le vergini/ le donne come *cultu feminarium/virg.velandis/habitu virg* (Tertulliano, poi Cipriano). Significativo considerare anche un sermone africano anonimo (ps-cipriano), del III secolo: *de centesima, sexagesima, tricesima*, probabilmente la rielaborazione di una omelia, in un latino non propriamente forbito. Proprio queste caratteristiche di lingua e modi avevano convinto alcuni studiosi che il testo fosse molto antico, ma oggi, in una visione meno univoca ed evolutiva della antichità cristiana, si tende a collocarlo nella seconda metà del III secolo, in un’Africa “in parte” latinizzata. Lo scritto testimonia una interpretazione delle percentuali del raccolto come riferita al “frutto” della vita cristiana, in una modalità in seguito largamente testimoniata. Secondo questo anonimo predicatore il massimo frutto corrisponde alla sequela radicale di chi ha accettato il martirio, poi il testo prosegue e attribuisce anche le altre quote: il sessanta spetta agli “atleti/lottatori”, cioè a “coloro che si fanno eunuchi per il Regno dei Cieli” ed il trenta ai “giusti”, cioè a chi vive castamente il matrimonio.

Nella letteratura cristiana di lingua greca uno spazio a sé occupa il *Simposio* di **Metodio di Olimpo**:

Benedetta Selene Zorzi, *The use of the Terms hagneia, parthenia, sôphrosyne and enkrateia in the Symposium of Methodius of Olympus*, in *Vigiliae Christianae* 63 (2009) 2, 138-168.

Per altro motivo, inoltre, non può essere omessa **περί παρθενίας** di **Gregorio di Nissa**: redatta su richiesta del. “santo fratello” Basilio nel 371, è un’opera prima, distanziata di almeno sette anni dalle successive, è stata magistralmente edita da Aubineau (SC 119- 1965), che nelle circa 200 pagine di introduzione esamina con acribia il genere “de verginitate” fonti (classiche, come Plotino; giudeoellenistiche, come Filone, patristiche, come Basilio) temi, fra i quali emergono le impressionanti *molestiae nuptiarum* (cfr diatriba cinico stoica), ma anche la dimensione escatologica e la relazione con la protologia. Come a proposito di questa edizione si esprimeva Amand de Mendieta: *L’antiquité Classique* 35/2(1966) 664-667):

Ici encore, je dois répéter aux théologiens et aux historiens qui s’intéressent à la problématique de la virginité chrétienne : Tolle, lege

Con questi rimandi vorrei sfumare ulteriormente la questione del rapporto con Atanasio, per collocare il genere vgt in un contesto più ampio, che comporta temi generali non secondari. Tra gli altri sottolineerei ancora la questione della *gratuità versus graduatoria*, che sta al fondo anche della questione della grazia (cfr q. “pelagiana”), che attraversa e oltrepassa anche quella della reciproca “autorizzazione” fra vita monastica e vita matrimoniale. Alcuni veloci riferimenti, in questo senso, sulla difesa “monastica” della bontà del matrimonio:

- Cirillo di Gerusalemme, cat III; IV (cfr Crisostomo, cat 5 = Wenger 1)
- Gregorio di Nazianzo, *Poemata moralia* I (Virg,I,2) (PG 37,543): "Il matrimonio non allontana da Dio, ma anzi a lui ci avvicina perché Dio stesso ad esso ci sospinge.. è il sigillo di un'amicizia infrangibile, l'unico sorso di una fonte sigillata...una vita senza amore, è mutila, oscura, senza focolare... se poi disprezzi il matrimonio perché ami la virtù, sappi che la virtù non è lontana dal matrimonio"
- Pafnuzio al Concilio di Nicea «chiamava castità anche il rapporto di un uomo con la propria legittima sposa» (Socrate, HE I,11 - PG 67, 101-104; Sozomeno, HE I, 23 - PG 67, 925

• **Nella partizione retorica, una struttura tematica**

Negli scritti antichi la partizione retorica, comprensiva dell’*inventio* dei *loci* a partire da repertori e modelli, è chiara, certo lo è in questo caso. Si possono tuttavia evidenziare anche delle (sotto)strutture tematiche, come i molti fili di un testo/tessuto. Evidenzierei la dialettica silenzio/parola/gesto, il tema del martirio, la negoziazione dei ruoli, la dinamica esemplare (tra Scrittura e immagini). Infine e solo a questo punto si potranno leggere anche i temi più specificamente teologici, ma non “esinaniti” (per riprendere il lessico di Ambrogio sul Cantico), quali lo sfondo celebrativo e la cristologia.

1) **La parola nel silenzio, il silenzio nella parola**

Una volta iniziata una lettura del testo come *performance*, impossibile non notare la dialettica che si instaura fra l’incipit così curato, con l’affermazione dell’impedimento della parola, in cui Ambrogio/Zaccaria il muto scriba... esordisce “ex praedicatione” (et bene procedit ut, quoniam hodie natalis est virginis, de virginibus sit loquendum et ex praedicatione liber sumat exordium: 1,2,5).

- Anche Marcellina è silenzio che parla: .. invitat amor... et tu, soros sancta mutis tacita moribus...1,3,10
- Altamente drammatica la ripresa dell’episodio della Pytagorea una ex virginibus (1,4,17) (cfr) che, incinta, si amputa la lingua con un morso e la sputa in faccia al tiranno che voleva estorcerle la confessione. Neanche il disprezzo “convenzionale” con cui Ambrogio ne riferisce, impedisce di entrare nella grandezza della scena (cfr Passio di Perpetua e Felicità, nel punto successivo)

- Alla fine del I libro, poi, come sottolinea Burrus, cambio radicale di scena, potente pur attraverso la minacciosa finale: attenti ad opporvi, morte immediata: 1,11,65. Una ragazza si stacca dal gruppo, irrompe nella zona dell'altare, parla a voce alta, afferra la mano del celebrante, si copre "sotto l'altare" – Burrus propone, si pone sul capo il lino che lo copriva. E "nel silenzio generale"...uno prende parola.. se tuo padre fosse vivo...
- Molto simile, per l'audacia che può essere letta come impudenza, all'episodio riferito da Paolino sulla "vergine di Sirmio" (vita, 11). Recatosi nei Balcani per ordinare A
- nemio, niceno, vi trova l'opposizione non solo di Giustina, ma di quella chiesa e delle sue vergini. Una di esse, inpudentior ceteris tribunal conscendens... afferra Ambrogio per le vesti e lo vuole trascinare nel gruppo delle donne. Finisce con minaccia di morte e poi effettivamente morte, l'indomani, dell'impudente, esattamente come in *vb* succede all'uomo che si è opposto. La scena è degna di nota...

2) Verginità e martirio, un "sentiero di sofferenza e di sangue" (AL 19-26)

L'intero percorso è segnato da episodi di martirio cruento: la vicenda di Agnese, dalla cui memoria prende avvio il discorso, è richiamata nel II libro dalla figura di Tecla, cui segue poi la vergine di Antiochia/Alessandria e infine un particolarissimo sviluppo, attribuito nuovamente a una specifica richiesta di Marcellina, sulle vergini suicide. Estendendosi fuori dei confini del libro, si trova un passaggio paragonabile a questi in *verginitate* 13, sul "sacrificio" della figlia di Iefte.

Per quanto riguarda Tecla (*vb* II,3,19) è significativo il passaggio dalla forma integrata, per così dire, fra annuncio, autodeterminazione, autobattesimo e scelta continentale, a una forma tutta centrata sulla castità:

Tecla vi insegni come essere immolate, lei che, fuggendo il matrimonio e condannata per la rabbia del promesso sposo, cambiò persino la natura delle belve con la forza della sua venerazione per la verginità. Infatti, pronta per le fiere, mentre evitava persino gli sguardi degli uomini e offriva gli stessi organi vitali al leone feroce, fece sì che coloro che le avevano rivolto gli occhi impudichi, li ritraessero pudichi.

Si poteva vedere la bestia sdraiata a terra che le leccava i piedi, che affermava con un suono senza parole che non poteva violare il sacro corpo della vergine. Perciò la bestia adorava la sua preda e, dimentica della sua propria natura, si era rivestita della nostra, che gli uomini avevano perduto. Avresti potuto vedere gli uomini, per un certo quale travaso della natura rivestiti di ferocia, ordinare alla bestia di infierire, mentre la bestia, baciando i piedi della vergine, insegnava che cosa gli uomini avrebbero dovuto fare. Da tanta ammirazione è circondata la verginità che anche i leoni l'ammirano. Il cibo non li piegò, anche se digiuni; l'impeto non li colse, anche se aizzati; l'ira non li esasperò, anche se provocati; la consuetudine non li vinse, anche se abituati; l'istinto naturale non li possedette, anche se selvaggi. Insegnarono il dovere religioso, adorando la martire, insegnarono anche la castità, baciando nient'altro se non i piedi della vergine con gli occhi abbassati, come verecondi, perché nessun maschio, sia pure bestia, doveva vedere nuda la vergine.

Si veda per Tecla almeno Gabriele Pelizzari, *La discepola ribelle. Tecla di Iconio nel ciclo agiografico degli Atti di Paolo*, Paoline, Milano 2017. Inoltre, di imminente uscita, Alice Bianchi, *Tecla. Io mi battezzo nell'ultimo giorno*, San Paolo 2018 [collana Madri della fede]

La "vergine di Antiochia" (più verosimilmente tratta da una *passio* di tale Teodora di Alessandria) è studiato anche da Burrus per la teatrale inversione degli abiti/ruoli fra la vergine e il soldato/frater/vergine/martire: *vb* II,4,22-38. Sviluppo significativo per molti aspetti, tra cui il martirio tramite prostituzione nel pubblico postribolo (cfr ciclo di Pionio di Smirne, Sabina) e l'esempio, qs volta positivo, di amicizia tra due uomini filosofi pagani che "converte" il tiranno, ammirato dalla forza di così grande amicizia.

Decisamente inquietante invece la sezione Pelagia/vergini “suicide” (vg III, 7,32-38), non del tutto infrequente ma spesso criticato, per l’idea che il martirio non si rifiuta ma non si cerca né tanto meno di procura. Si segnala al suo interno una sorta di autobattesimo, come nel testo di Tecla, ma ben più drammatico, anche se narrato con attenzione alla pudicizia (che le vesti non si aprano..). Singolare nella domanda di Marcellina, che parla di rupe, il possibile eco del “volo di Vittoria”, martire donatista nelle persecuzioni cattoliche in Africa alla metà del IV secolo. In questa “fila” drammatica si potrebbe anche integrare la menzione del sacrificio della figlia di Iefte in *verginitate* 13 e l’eco della madre/fratelli Maccabei:

F. Pizzolato – C. Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa Antica d’Occidente*, Vita e Pensiero, Milano 2005 - E. Zocca, *Il modello dei sette fratelli “Maccabei” nella più antica agiografia latina* in «Sanctorum» 4 (2007) 101-127: la prima parte del contributo sviluppa il confronto anche con i martirologi greci più antichi. Bellissimo anche il testo di Nauroy, *Les frère Maccabées dans l’exégèse d’Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien*, ora in Id, *Ambroise de Milan. Ecriture et esthétique d’une exégèse pastorale*, Peter Lang 2003, 355-412

La questione è problematica di per sé, anche al di là degli accenti specifici di Ambrogio, sia sul versante della progressiva sostituzione della vita monastica al martirio, cui si è fatto cenno tramite *de centesima*, sia per la concezione sacrificale che è in agguato in entrambi gli aspetti.

Riguardo al martirio dei primi secoli, oltre al fatto che ne faccia parte per lo più, salvo eccezioni, l’idea che al martirio non ci si sottrae, ma non se ne va in cerca, da “eroi tragici”, si ricorda a ragione la riflessione alessandrina, in particolare quella di Clemente Alessandrino, rintracciabile, sia pure con certa difficoltà, tenendo conto del carattere ipomnestico degli *Stromati* (cfr Rizzi, *Introduzione*), che realizza un intertesto complesso, parte di un dialogo/confronto “in presenza”, per cui la transizione da alcune opinioni al loro opposto serve a dar vita alla discussione e al confronto didattico. Tre temi - *martyria/politeia/philosophia* - sono intrecciati per obiettiva relatività dell’uno all’altro:

«Riterrei che sia giunto il momento di trattare del martirio e di chi sia il perfetto, temi ai quali sono connesse, per logica di argomentazione, le conseguenze che ne derivano, e come dunque devono filosofare lo schiavo e l’uomo libero, l’uomo e la donna, quale che sia il genere toccato in sorte» IV,I,1

«Dico subito che chiamiamo perfezione il martirio non perché l’uno raggiunge la fine della vita come gli altri, ma perché ha manifestato una perfetta opera d’amore» (*teleion ergon agapês*) (IV,14,3).

In IV,9,71 presenta e discute la posizione di Eracleone. Come osserva Rizzi, Clemente non è tanto all’inizio di una concezione “spiritualizzante” del martirio (che qui mantiene sempre anche in modo esplicito il significato di testimonianza), quanto di un processo di approfondimento delle questioni in gioco, che non esclude la testimonianza “nel sangue”, ma la connette con le dimensioni di coerenza di vita, di agape, di “amicizia”. Si può infatti confrontare quanto in VII,62-63 è indicato come opera del vero gnostico, sullo sfondo del dono della vita, come opera non di servo ma di amico, delineando una complessa interazione fra virtù, in senso stoico, e inabitazione dello Spirito: cfr. Dehandschutter, *Martyrdom as a gift*, 231-235. Cfr. Rizzi, *Il martirio come pragmatica sociale in Clemente di Alessandria*, Adamantius 9 (2003) 60-66

Osserverei a qs punto **due cose almeno**: 1) l’inserimento di passi del/sul *Cantico* permettono un altro punto di vista 2) in *off*, anche per il modello soggiacente, viene delineata una vita virtuosa sulla scorta della misura (modus) e dell’equilibrio e sono rari (I, 202, ad esempio) i passi martiriali e praticamente assente il linguaggio sacrificale. Si può pensare a uno sviluppo dialettico (e in parte diacronico) della tematica in Ambrogio. Si veda in ex.vg: scelta continente frutto solo di desiderio..

3) Scrittura e circolarità dei modelli. La dinamica esemplare *Moralia et mystica*

- *Gli exempla: una molteplice mediazione tra testo e modelli*

Ambrogio è un esempio perfetto in questo senso: *Vid 6.33: etenim quae bene instituerut, bene erudierit nurum suam, Ruth ei deesse non poterit, quae viduitatem socrus paternae domui praeferat.* Questo tipo di lettura dai connotati morali ancora una volta non è solo “puntuale”: sta in una galleria di personaggi esemplari, si sviluppa in una cultura che “apprende per esempi”⁸, si lega alle figure storiche che incarnano e indirizzano il suo significato (frequente uso tra gli altri nell’epistolario di Girolamo). In molti casi *exemplum* sta sul versante del silenzio, in tensione con parola, ma non necessariamente.

Moralia e mystica: Gérard Nauroy nel capitolo *L’Écriture dans la pastorale d’Ambroise* (in *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d’une exégèse pastorale*, Peter Lang 2003, 247-300) la strutturazione in *moralia/mystica*, che procede attraverso temi ricorrenti (unità esegetiche e pastorali”) ripresi con leggere differenze, con formule retoriche e passi biblici ricorrenti “permette di seguire le modalità e le tappe della sostituzione [o meglio..integrazione?] della Bibbia ai *topoi* profani. Nel livello esemplare dei *moralia*, è particolarmente evidente la presenza di schemi di genere (teorici e pratici), che si trovano tuttavia anche negli altri livelli.

- *Una galleria di exempla biblici femminili ripresi nei medioevo: Maria, Eva, Maddalena...*
- *La tipologia: lettura moltiplicata.*

Ambrogio *historia simplex, sed alta mysteria, aliud enim gerebatur, aliud figurabatur*

La chiesa/la fede delle genti, la chiesa dei peccatori,. Ma anche la sete di Cristo, l’Agnello inviato da Moab nel deserto: tipologia cristologica non solo nel senso nel senso “mariano” della incarnazione, ma anche come riferimento diretto. Occasione per riconsiderare anche la metafora sponsale, nella sua forza ma anche nella sua asimmetria

Tipologia & allegoria: una metodologia storico salvifica, dai molteplici apporti. Leggere in maniera univoca e statica una corrispondenza multipla e dinamica è scorretto, oltre che dannoso.

Sono convinta che oggi come oggi sia possibile una visione sintetica, scevra, almeno il più possibile, da impianti apologetici (che tuttavia spesso nascono in forma reattiva). Antonio Montanari in *Teologia 42 (2017) 232-254*: status quaestionis, esegesi come “vicenda complessa” (Bori -Pesce1983): **somiglianze più che differenze..** Non utile, osservava già De Lubac “Opporre l’allegoria al simbolo, pressappoco come si oppone l’artificio alla natura, l’arbitrio alla necessità, la somiglianza esteriore alla parentela profonda, il confronto analitico all’intento sintetico o il didattismo al significato concreto” (H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, vol II/2, Jaca Book, Milano 2006, 224-225)

Nel complesso e in ciò che li unisce più che in ciò che li differenzia, siamo di fronte a una lettura sintetica e dinamica, nella quale bloccare il processo e isolare i singoli elementi ne stravolge il senso. Si veda, ad esempio, per i percorsi spirituali, la combinazione di diverse prospettive simboliche (schema binario/oppositivo, verticale, di interiorità/inabitazione) cfr. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 291-361

Iconografia non “biblia pauperum”, ma modello esegetico in atto, connesso al contesto celebrativo: Gabriele Pelizzari, *Vedere la Parola, celebrare l’attesa* (2013): Esempi Susanna/Celerina Agnello . Tecla/Paolo/Daniele Blandina/Cristo/Giulia

⁸ Vincent T.M. Skemp, *Learning by Example: Exempla in Jerome’s Translations and Revisions of Biblical Books*, in *Vig. Chr.* 65 (2011) 257-284, con la bibliografia sull’uso degli exempla nella retorica classica, in specie romana.

De officiis [ministrorum]

Due questioni si pongono subito quando ci si confronti con *off*, oltre ovviamente a quella della datazione, collocabile intorno verosimilmente agli anni '89/'90, dopo la vittoria di Teodosio su Massimo⁹: il titolo che porta con sé il dibattito sui destinatari e la relazione con il modello ciceroniano, che porta con sé il dibattito attorno alla finalità principale dell'opera. Come si è già osservato nella nostra scheda di introduzione, il **titolo de officiis** è certo, confermato da una citazione di Agostino e anche dalla ripresa di Cassiodoro che li recensisce così onorandoli dell'attributo di *melliflui* (inst. I 16,4). Non è tuttavia insensata l'estensione con *ministrorum*, sia pure significativa di un'ottica restrittiva rispetto all'insieme della comunità cristiana: in *off* I,67-70 le osservazioni su parola e silenzio e soprattutto sul portamento e l'incedere vedono due esempi riferiti al clero; in I,86, parlando della non convenienza della presenza ai banchetti, si esprime proprio con "*officiis ministrorum*". Molto interessante anche I,44,215-219, in cui osserva la differenza fra altre "professioni" e il ministero ecclesiastico, nel quale è meno frequente che i giovani vogliano seguire l'esempio paterno, per l'impegno che porta con sé. La ripresa di Isidoro di Siviglia, sottoposta alla stessa alternanza di titolazione nella tradizione manoscritta *de ecclesiasticis officiis* (o *de origine officiorum*) si pone nella stessa direzione. Destinatari sono i cristiani, ma in specie i "quadri", tra i quali prendono un rilievo significativo, ancorché non esclusivo, i *ministri*.

Il modello ciceroniano è dichiarato: quel Marco Tullio Cicerone al quale si riferisce in Vrg III, 5, 25 come *quidam saecularium doctor* è citato ben cinque volte in *off* I, e appare appunto come modello della scansione ternaria – *honestum, utile* e l'interazione fra i due. Ambrogio segnala tuttavia come lo stesso Cicerone abbia tratto spunto da Panezio:

Successit animo de officiis scribere. De quibus etiamsi philosophiae studentes scripserunt, ut Panaetius et filius eius apud Graecos, Tullius apud Latinos, non alienum duxi a nostro munere ut etiam ipse scriberem. Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos; neque enim minus vos diligo, quos in evangelio genui, quam si coniugio suscepissem¹⁰.

Questa citazione potrebbe da sola reggere il titolo del nostro percorso: *munus et officium* sono coordinati nello stesso contesto! Non si tratta evidentemente solo di questo, ma di interrogarsi su come stiano in relazione le singole vite, i ruoli svolti/accolti e la modalità "conveniente" o "eccellente" con cui tutto questo prende corpo. Dietro i due termini stanno i concetti stoici di *dauidakon/prepon* (il dovere, il conveniente, l'*officium medium*) e di *katorthoma*, l'azione giusta per eccellenza che attua ogni esigenza etica, anche dal punto di vista dell'*intentio* del soggetto.

Questa serie di rimandi – certamente non strani in una persona come Ambrogio, data la sua formazione e la sua vita "precedente", un catecumeno cristiano di alto impegno civile, fa sorgere la domanda sulla relazione fra il testo e i suoi modelli (non si dimentichi Seneca, fra gli altri). Mazzoli (*Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a Seneca*, Il calamo della memoria VI/2014, 101-117) riassume efficacemente le diverse posizioni dei commentatori, in range che va dall'idea di una piccola patina cristiana su un orizzonte sostanzialmente stoico, al suo opposto, quello di una pressoché totale sostituzione dei valori cristiani. Nell'insieme particolarmente acuti, e non stretti

⁹ Nella questione coinvolto anche il caso della vedova di Pavia (II,29,150-151)! Cfr...

¹⁰ Mi venne il desiderio di scrivere sui doveri. Sebbene su questo argomento abbiano scritto alcuni filosofi, come Panezio e suo figlio tra i Greci e Tullio presso i Latini, non ho ritenuto estraneo al nostro ministero di scriverne anch'io. E come fece Tullio per istruire suo figlio, così faccio anch'io per ammaestrare voi che siete i miei figli, poiché per voi, che ho generato nell'Evangelo, non nutro minor amore che se vi avessi avuti nel matrimonio I,7,23

così sui due estremi, si rivelano Savon e Davidson:

In particolare nel trattato ambrosiano vediamo in opera lo spostamento del baricentro dottrinale dal piano degli *officia media*, dominante nella prospettiva paneziano-ciceroniana, al piano dell'*officium perfectum*. Primaria indicazione offrono in proposito i loci I 11,36-37 e III 2,10-1226. Se, per rifarmi al mio inizio, in principio fu il *kathekon*, ora, in Ambrogio, è il *katorthoma*, ma profondamente riveduto in senso cristiano fino a perdere del tutto la pertinenza esclusiva con l'astratto e irrelato ideale del sapiens stoico. Rileva Savon: "Il disprezzo dei beni temporali e una beneficenza universale senza limiti e senza restrizioni, al seguito di Cristo e a imitazione del Dio di misericordia, hanno preso il sopravvento sulla serenità del saggio nella definizione dell'*officium perfectum*. Una morale della relazione e della comunione si sostituisce a una morale dell'autonomia; l'*agapê* prende il posto dell'*autarchia*."

In quest'ottica lo studio di Davidson ha il vantaggio di uscire da una semplice valutazione del rapporto dello scritto con le fonti, per mostrare il quadro di un'ampia operazione, sintetica in certo dell'episcopato di Ambrogio. Rivolta ai più stretti collaboratori, rivolta alle élites cristiane e insieme rivolta anche alle altre élites, presentazione del portato epocale – pratico e culturale – del cristianesimo, in un'epoca di transizione. Simile lettura non nega la profondità, l'autenticità e anche la bellezza di alcuni sviluppi, piuttosto impedisce, alla fin fine, di banalizzarli. Davidson ha inoltre il pregio di portare a parola un aspetto non secondario, ma spesso quasi "sottinteso" della questione: costruire questa élite è anche costruire l'immagine di uomo/maschio e del suo *decorum*, reso bene dalla traduzione *fittingness*. In realtà questa impresa non può essere isolata dalla rispettiva performatività di modelli più ampi: di femminilità, di vicinanza e di estraneità, di famiglia e società e, semplice quanto efficace sua conclusione, quello che si può osservare in Ambrogio parla anche di noi, che pure ci muoviamo tra modelli in costruzione reciproca.

La bibliografia è quella già segnalata o richiamata nelle schede precedenti, in diversi contesti, che riporto nuovamente qui. Ogni studio rinvia al suo interno ad altra bibliografia:

Ivor **Davidson**, *Staging the Church? Theology as Theatre* - JECS 8/ (2000) 413-451

Henri **Savon**, *Pourquoi Saint Ambroise a-t-il écrit un de officiis? Intentions et structure*, «REL» LXXXV (2007), 192-203.

Giancarlo **Mazzoli**, *Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a Seneca*, *Il calamo della memoria* VI/2014, 101-117.

Lettura di alcune sezioni:

Incipit: *off* I, 1-14: incipit e esortazione alla custodia della **parola/silenzio** (da paragonare con quanto richiesto alle *virgines*, dunque alle donne); I, 23-24: il modello filosofico e l'occasione fornita dal salmo 38

off I, 18,71-80 // I,23,104: il modo di **parlare** e di **incedere** deve essere sobrio e virile, non affettato

off I,28, 130ss: giustizia e benevolenza, **i beni comuni**. Si cfr. con la predicazione su **Nabot** *off* III, 13,82-85. Nel dibattito attorno agli *exempla* biblici (in sostituzione di quelli pagani) si può discutere anche in prospettiva di genere la presenza delle virtù politiche di Giuditta (nel testo biblico riletto tuttavia qui): conferma o parziale almeno sovvertimento?

De institutione virginis// de perpetua virginitate

Ci siamo già soffermati su questo scritto, sia per l'affiorare dei nomi propri dei bolognesi Eusebio e Ambrosia, sia la doppia titolazione, sia per la vicinanza alla questione di Bonoso (sullo sfondo Elvidio) e del sinodo di Capua (392), con i riflessi sul caso di Gioviniano e il sinodo milanese del 393.

Probabilmente la doppia titolazione è ancora la migliore, perché rende di più la duplicità del tema, che pur con connessioni interne (la vergine Ambrosia e le vergini/Maria la Madre vergine) ha anche sviluppi distinti. *Institutio*, tuttavia, non dovrebbe essere tradotto “educazione”, perché è molto di più, è in questo caso l’istituzione come riconoscimento ecclesiale, che contiene l’idea di una forma (divina *institutione* formati, *aude mus.*), ma anche di un momento celebrativo che istituisce (si veda la preghiera finale di consacrazione). Capisco che l’istituzione della vergine.. sia un po’ “secco”, la professione un po’ ambiguo, ma non più di “educazione”.

Rispetto al testo sottolineo tre questioni, non di uguale rilievo:

- La presenza massiccia del *Cantico*, come *regula* (si veda l’uso agostiniano del termine, come versetto/tema biblico regolativo, ossia come chiave ermeneutica) fondamentale di lettura della verginità. A sostituzione del piano martiriale sacrificale? A sua parziale transizione verso la forma dell’intimità e del dono? Nonostante la metafora sponsale non sia scevra da problemi di asimmetria di genere, a mio avviso in questo caso, unendosi ai temi stoici più larghi che non penso “riservati” al mondo maschile, rappresenta un’evoluzione significativa del modello, rispetto al primo lavoro (*de virginibus*)

Franca Ela **Consolino**, *Veni huc a Libano: la Sponsa del Cantico dei cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio*, in *Athenaeum* 62/1984, 399-415.

- Come mostra Consolino, nell’articolo appena citato, il movimento esegetico che porta al tema di Maria in questo contesto (unito, ribadisco, al caso Bonoso) è il passaggio da vergine come *sponsa Christi* (tradizionale ormai, es Cipriano e la bibliografia III secolo) a esegesi “stretta” del salmo 44 (con lei le vergini compagne sono condotte), al Cantico e a Maria madre vergine (interessante Marinella Perroni, in rilettura di Rahner, non vergine madre, ma madre vergine.. : «*Canone inverso*». *La rivoluzione femminista e la maternità di Maria*, in: Saveria Chemotti (ed), *La maternità tra scelta, desiderio e destino*, Soggetti rivelati 25, Padova (il Poligrafo) 2009, 277-297. Cfr... Mio *Maria nei padri. Lettura cattolica*, da tempo... in corso di stampa per volume collettivo *Marianum*). Sottolineerei che l’*hortus conclusus* e la fontana sigillata, qui reso con riferimento “fisico”, in Origene è legato alla progressione fra incipienti e battezzati con il sigillo.. che è altra cosa. Tuttavia il tema delle verginità nel parto è affermato qui in Ambrogio, anche se non attraversa tutto il testo. Il Cantico è citato fin da *virginibus*, ma in maniera “efficace” e attiva nel testo da *virginitate* (opera tuttavia composita, come pezzi in appoggio..) e qui in qs opera.

Celestino **Corsato**, *La mariologia in Ambrogio di Milano*, in «Theotokos» 11 (2003), 291-336.

- La mariologia, sottolineiamo, largamente pre/efesina (Efeso 431..) è in questo testo occasione di larghi e importanti sviluppi cristologici: 5-7; 35; 49; 63-73; 98-99, che possono essere paragonati a quanto già osservato nelle opere precedenti (*virginibus* III,1-4, nella “omelia” di Liberio; *vrgtate* 63 e, ibidem, il classico 16,99 “Cristo è tutto per noi”) oltre che al ricorrente *gigas geminaeque naturae*, presente anche nell’innografia