



Piredda, Anna Maria Giacinta (1986) *La Veste del figliol prodigo nella tradizione patristica*. Sandalion, Vol. 8-9 (1985-86 pubbl. 1986), p. 203-242.

<http://eprints.uniss.it/5479/>

# SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI

# SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

**Antonio M. Battegazzore, Ferruccio Bertini e Pietro Meloni**

FRANCESCA CALABI, Eraclito: il cammino della saggezza □ FRANCO TRABATTONI, Sul significato dello *Jone* platonico □ SILVIA CAMPESE, Pubblico e privato nella *Politica* di Aristotele □ ANNA MARIA MESTURINI, Problemi interpretativi in un passo del *De generatione animalium* (alla luce della teoria cromatico-ottica di Aristotele) □ GIORGIO REMBADO, Il problema delle origini della pittura corinzia: una questione di metodo □ PAOLA BUSDRAGHI, *Purgito* (Plaut. *aul.* 753; *cist.* 384) □ LUCIANO CICU, Nel laboratorio di Virgilio. Indagine nella dimensione «demiurgica» del comporre □ LAURA RIZZERIO, Considerazioni sulla nozione di «fede» in Clemente Alessandrino: un esempio di sintesi tra cultura classica e pensiero cristiano (*Str.* II 8,4-9,7) □ ROSANNA MAZZACANE, Nonio e Gellio: ipotesi sulla genesi del II libro del *De compendiosa doctrina* □ ANNA MARIA PIREDDA, La veste del figliol prodigo nella tradizione patristica □ GIOVANNA MARIA PINTUS, Storia di un simbolo: il gallo □ ROSELLA STURA, La I scena del *Pafnutius* di Rosvita □ GABRIELLA LA PLACA, I *Versus de Unibove*, un poema dell'XI secolo tra letteratura e folklore □ STEFANO PITTALUGA, Asini e filosofastri (da Aviano a Vitale di Blois) □ BRUNO ROY - HUGUES SHOONER, Querelles de maîtres au XII<sup>e</sup> siècle: Arnoul d'Orléans et son milieu □ MARIA CRISTINA LAURENTI, Tommaso e Tolomeo da Lucca «commentatori» di Aristotele □ ENZO CADONI, Il latino biblico ed ecclesiastico nei sonetti di G.G. Belli □ Recensioni.

ANNA MARIA PIREDDA

## LA VESTE DEL FIGLIOL PRODIGO NELLA TRADIZIONE PATRISTICA

L'«abito» nel mondo antico era considerato come l'essenza della persona, segno della sua appartenenza ad un popolo, ad una classe sociale, ad una comunità (<sup>1</sup>). La sua importanza per l'affermazione della persona era avvalorata sul piano giuridico da apposite leggi: chi aveva perso la libertà, come i prigionieri o gli schiavi, perdeva anche il diritto di possedere un vestito proprio (<sup>2</sup>). Nell'ambito della tradizione greco-romana, come in quello della cultura ebraica, anche la foggia, il colore, il tessuto delle vesti assumevano significati particolari (<sup>3</sup>). Il significato metaforico della veste, presente nell'Antico Testamento e arricchito nel Nuovo dalla visione antropologica di Paolo, che invitava l'uomo a «rivestirsi di Cristo» (*Gal 3, 27 e Rom 13, 14*), guidò i pensatori cristiani delle origini a sviluppare una concezione simbolica della veste per illuminare il valore della persona umana alla luce della personalità di Cristo.

---

(<sup>1</sup>) Cfr. U. WILCKENS, *στολή*, TWNT VII (1964), p. 689, tr.it., XII (1972), col. 1280; E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Lyon 1966, p. 76; H. LECLERCQ, *Vêtement*, in DACL XV, 2 (1953), coll. 2989-3007.

(<sup>2</sup>) Cfr. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, cit., p. 79. Le leggi regolavano anche le caratteristiche degli abiti relativamente alle classi sociali. Il 12 gennaio 383 gli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio ne emanarono una per definire l'abbigliamento dei senatori; cfr. H. LECLERCQ, *Vêtement*, cit., col. 2991. Secondo gli autori cristiani ed i rabbini Adamo aveva perso la veste donatagli da Dio al momento della creazione a causa del peccato: J. MAGNE, *L'exégèse du récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens*, «Augustinianum» 22 (1982), pp. 263-270.

(<sup>3</sup>) Cfr. W. SCHWARTZ, *A Study in Pre-Christian Symbolism: Philo*, De Somniis I, 216-218 and Plutarch, De Iside et Osiride 4 and 77, «Bull. Inst. Class. Stud.» 20 (1973), pp. 104-117; J. QUASTEN, *The Garment of Immortality. A Study of the «Accipe vestem candidam»*, in *Miscellanea liturgica Card. G. Lercaro*, Roma 1966, vol. I pp. 391-401; ID., *A Pythagorean Idea in Jerome*, «Americ. Journ. Philol.» 63 (1942), pp. 207-215; H. LECLERCQ, *Vêtement*, cit., coll. 3002-3003.

La parabola evangelica del figlio prodigo presentava Dio come un Padre che accoglie il figlio riconciliato nel suo abbraccio d'amore e lo riveste di una splendida veste. Ambrogio, nel commentare la parabola nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, identifica la veste donata dal Padre al figlio con la «stola lavata nel vino» di *Gen* 49, 11, nella quale i cristiani vedevano un segno distintivo del Messia atteso dal popolo (\*). Io esaminerò la singolare esegesi di Ambrogio dopo aver seguito l'evoluzione del simbolismo della «veste» nel pensiero dei suoi predecessori, volgendo lo sguardo anche al significato del dono dell'«anello» e dei «calzari», che il figlio accoglie dal Padre unitamente al dono della veste.

### IRENEO

Il primo autore cristiano che fa cenno al simbolismo della veste del figlio prodigo è Ireneo, il quale cita due volte la parabola nell'*Adversus haereses* (†). Il figlio prodigo rappresenta il genere umano che si è allontanato da Dio e poi decide di tornare alla casa del Padre. Dio lo accoglie festosamente con l'uccisione del vitello grasso e con il dono della *prima stola*: egli rido-

---

(\*) M. SIMONETTI, *Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi*, «Annali Fac. Lettere-Filosofia e Magistero di Cagliari» 28 (1960), pp. 1-71; H. MORETUS, *Les Bénédictiones des Patriarches dans la Littérature du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, «Bull. Litt. Eccl.» 11 (1909), pp. 398-411; 12 (1910), pp. 28-40 e 83-100.

(†) Antonio Orbe ritiene che un precedente possa essere rintracciato nelle allusioni alla stola testimoniate dal romanzo giudaico di *Giuseppe e Aseneth*; tali allusioni possono essere riferite alla prima stola della parabola lucana sulla base dell'antica esegesi di *Lc* 15, 22, secondo cui essa simboleggia l'innocenza perduta da Adamo e restituita da Cristo. Aseneth, infatti, alla fine del periodo di penitenza viene invitata da un essere divino a prepararsi per l'incontro con il suo sposo Giuseppe. L'uomo celeste si rivolge a lei con queste parole: «Ascoltami, Aseneth, indossa la veste matrimoniale, l'antica veste, la prima, quella che si trova nella tua camera e metti tutti i tuoi gioielli, preparati come una sposa e tieniti pronta per andargli incontro» (*Ioseph et Aseneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968, p. 185). Aseneth rappresenta qui il peccatore che ritorna a Dio con la penitenza e pertanto evoca, secondo l'insigne studioso, la conversione del figlio prodigo. Tale interpretazione è proposta sulla base della presenza di influssi cristiani in questo romanzo (A. ORBE, *Parabolas evangélicas en San Ireneo*, Madrid 1972, pp. 156-157). Lo studioso M. Philonenko, nell'introduzione all'edizione critica di *Ioseph et Aseneth*, assegna invece l'opera all'ambiente giudaico e ritiene che la Penitenza, figlia dell'Altissimo e figura centrale del racconto sia comparabile alla Sapienza filoniana (M. PHILONENKO, *Ioseph et Aseneth, cit.*, pp. 35ss., 99-109).

na all'uomo la veste della grazia attraverso il sacrificio di Cristo. In questo modo Dio vuol preparare tutta l'umanità alla «sinfonia della salvezza»:

et his qui convertuntur ad Patrem saginatum occidens vitulum et primam stolam ei donans, multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis (°).

Contro gli gnostici che sostenevano l'esistenza di un Dio cattivo, quello dell'Antico Testamento, e di uno buono, quello del Nuovo, Ireneo vuole dimostrare che uno solo è Dio, come uno solo è il padre dei due figli, anche se non dona nemmeno un capretto al figlio maggiore, mentre ordina che venga ucciso il vitello grasso e sia donata la *prima stola* al figlio minore:

et per parabolam duorum filiorum quorum minor luxuriose consumpsit substantiam vivens cum fornicariis unum et eundem docuit Patrem, maiori quidem filio ne haedum quidem indulgentem, propter eum autem qui perierat minorem filium suum iubentem occidi vitulum saginatum et primam ei stolam donantem (°).

In entrambi i passi citati il sacrificio del vitello precede la donazione della stola. Ireneo manifesta attraverso i simboli la sua precisa intenzione teologica: per ricevere la *prima stola* è indispensabile il sacrificio di Cristo, raffigurato nell'uccisione del *vitulus* (°). Il motivo che lo ha indotto ad operare la trasformazione del dettato evangelico è nel significato da lui attribuito alla veste, che egli chiama *prima stola*: la veste donata al figlio prodigo è quella che Adamo aveva posseduto prima del peccato e che, con il peccato, aveva perduto (°).

Il significato della veste di Adamo traspare da un passo del terzo libro

(°) IREN. *adv. haer.* IV 14, 2 (Sch 100<sup>2</sup>, p. 544). Per lo sviluppo del tema della sinfonia in Ireneo cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, pp. 191-194.

(°) IREN. *adv. haer.* IV 36, 7 (p. 910). È interessante notare che Ireneo nel paragrafo precedente esamina tra le altre parabole anche quella degli invitati alle nozze, interpretando la veste di Mt 22, 11-13 come «lo Spirito di Dio che è su di noi», ma non la mette in rapporto con quella del figlio prodigo, come farà in seguito Tertulliano (cfr. IREN. *adv. haer.* IV 36,6, p. 902).

(°) A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, pp. 198-199.

(°) Cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, pp. 194-197; P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza. Ricerche sulle più antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, Torino 1971, pp. 87-97.

dell' *Adversus haereses*, in cui si parla delle «tuniche di pelle», che il Signore donò al primo uomo per sostituire le foglie di fico indossate dopo il peccato. Adamo mostra di comprendere il valore catartico delle tuniche: «Poiché ho perso, per la mia disobbedienza, la stola di santità che ebbi dallo Spirito, riconosco ora di essere degno di un tale rivestimento, che non dà certo alcun piacere, anzi tormenta e punge il corpo»:

Quoniam, inquit, eam quam habui ab Spiritu sanctitatis stolam amisi per inobaudientiam, et nunc cognosco quod sim dignus tali tegimento quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus <sup>(10)</sup>.

La «stola di santità» indica il vigore di Dio impresso nell'uomo al momento della creazione <sup>(11)</sup>, l'abito di grazia con il quale Dio ha rivestito la carne umana dandole la capacità di crescere nello Spirito. Questo indumento, che l'umanità ha perduto con il peccato di Adamo, non è perduto irrimediabilmente, poiché Dio l'ha conservato per il giorno della redenzione <sup>(12)</sup>.

Quando Ireneo definisce la veste del figlio prodigo *prima stola*, egli intende alludere alla veste di Adamo, che il genere umano ha riacquistato per

<sup>(10)</sup> IREN. *adv. haer.* III 23,5 (SCh 211, p. 458). F.M.M. Sagnard (*Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, SCh 34, p. 291) preferisce il sintagma *ab Spiritu sanctitatis* contro quello *sanctitatis stolam* propugnato da E. Peterson (*Theologie des Kleides*, in *Marginalien zur Theologie*, München 1956, p. 45, n. 5); hanno seguito questa lettura P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza*, cit., p. 88 e A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, SCh 100<sup>2</sup>, pp. 459. A. Orbe ritiene che il genitivo *sanctitatis* possa essere attribuito sia a *Spiritu* che a *stolam* senza sostanziale differenza di significato (*Parabolas evangélicas en San Ireneo*, cit., p. 195, n. 176).

<sup>(11)</sup> Cfr. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, pp. 216-218.

<sup>(12)</sup> Cfr. A. ORBE, *Parabolas evangélicas en San Ireneo*, cit., pp. 195-196. Sul significato delle veste di Adamo all'interno di questo contesto i pareri sono diversi: J.D.M. Derrett vede in questo passo un accenno al tema della veste luminosa di Adamo (*The Parable of the Prodigal Son, Patristic Allegories and Jewish Midrashim*, in *Studia Patristica X*, TU 107 (1970), p. 223); P. Siniscalco ritiene che tale veste debba indicare la condizione originaria nella quale l'uomo si trovava prima del peccato, la somiglianza che egli aveva con Dio e che venne perduta insieme ai doni preternaturali. Questa interpretazione è basata sulla distinzione operata da Ireneo tra *imago* (εἰκόν) e *similitudo* (ὁμοίωσις): la prima rappresenta la somiglianza inalienabile con Dio comune a tutti gli uomini, la seconda il germe di vita spirituale che il peccato intaccò e che Cristo ristabilì con la sua incarnazione. Secondo questa linea interpretativa, il dono ricevuto dal figlio si connota come «lo spirito che vivifica l'uomo, mediante il quale la creatura è 'preparata' a vedere il creatore» (P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza*, cit., p. 94).

mezzo del sacrificio di Cristo. Il legame istituito tra la morte del *vitulus* e la vestizione della *prima stola* si ispira alla concezione paolina che considera Cristo come secondo Adamo; è l'obbedienza del secondo Adamo (= la morte di Cristo) che permette di recuperare la veste di santità donata da Dio al primo Adamo e da lui perduta per la sua disobbedienza generatrice di morte (<sup>13</sup>).

Contro le teorie gnostiche, che negavano la salvezza della carne e la libertà dell'uomo, Ireneo vuole dimostrare con questa esegesi che non vi è salvezza senza l'intervento di Cristo e senza la collaborazione personale di ciascun uomo. A coloro che tornano alla casa del Padre viene restituita la *prima stola*, che è la carne glorificata con la quale il figlio di Dio è asceso al cielo e che gli uomini indosseranno al momento della resurrezione (<sup>14</sup>).

### TERTULLIANO

Tertulliano, come Ireneo, vede nella veste donata al figlio prodigo la prima veste posseduta da Adamo e perduta con il peccato (<sup>15</sup>). È questa — afferma nel *De pudicitia* — la veste indossata dal cristiano nel battesimo.

L'autore, ormai montanista, non accetta la *paenitentia secunda*, con la quale la Chiesa riammetteva nella comunità anche chi aveva commesso peccati gravi dopo il battesimo, e si serve della nostra parabola per confutare la tesi dei cattolici, mostrandone l'infondatezza sul piano ermeneutico (<sup>16</sup>).

(<sup>13</sup>) A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, p. 194.

(<sup>14</sup>) *Ibidem*. Il processo di glorificazione dei corpi avviene, secondo Ireneo, in tre tempi: 1° dal corpo che si è nutrito dell'Eucaristia sino alla resurrezione per opera del Verbo di Dio; 2° dalla «prima resurrezione» dei giusti sino alla preparazione, della durata di mille anni, alla vista di Dio; 3° quando Dio darà l'immortalità all'uomo mortale e l'incorruttibilità alla carne corruttibile. Si veda sull'argomento A. ORBE, *Adversarios anónimos de la Salus carnis, «Gregorianum»* 60 (1979), pp. 42-43.

(<sup>15</sup>) P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza, cit.*, p. 150. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, p. 167, n. 64. Y. TISSOT, *Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils, Luc 15, 11-32, in Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel-Paris 1975, p. 263.

(<sup>16</sup>) TERT. *de pud.* 9, 1 (CC 2, p. 1296): *Nos autem quia non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolis interpretamur, nec valde laboramus omnia in expositione torquere, dum contraria quaeque caveamus*. Per l'esame di questo concetto cfr.: Y. TISSOT, *Allégories patristiques, cit.*, pp. 266-271; P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza, cit.*, pp. 135-136. Tertulliano, prima di passare al Montanismo aveva interpretato la parabola secondo quei criteri che vuole combattere nel *De pudicitia*. Purtroppo il *De paenitentia* e il *De patientia* non si soffermano sul simbolismo dei doni: *de paen.* 8.8 (CC 1,



Prima di esporre la sua esegesi, presenta in maniera polemica quella degli avversari, che vedevano nel figlio minore della parabola il cristiano peccatore: in questa prospettiva il «patrimonio paterno» era figura del battesimo, con il quale si riceve lo Spirito Santo, e i doni della «veste» e dell'«anello» erano simbolo della grazia battesimale restituita dalla riconciliazione <sup>(17)</sup>. In base a tale interpretazione, che Tertulliano non condivide, anche un apostata avrebbe potuto recuperare la «prima veste», indumento dello Spirito Santo, e l'anello, sigillo del battesimo; per lui sarebbe stato sacrificato nuovamente Cristo ed egli avrebbe potuto partecipare a quel banchetto, dal quale coloro che sono indegnamente vestiti vengono di solito cacciati e gettati nelle tenebre, per di più nudi:

Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus sancti, et anulum denuo, signaculum lavacri, et rursus mactabitur Christus, et recumbet eo in toro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abici in tenebras, nedum spoliati <sup>(18)</sup>.

Tertulliano, sostenendo che non si devono accogliere nella comunità coloro che hanno peccato dopo il battesimo, è portato a mutare la tipologia del figlio minore, che diventa nella sua esegesi il pagano. Da questa modifica dipende il significato degli altri simboli della parabola. Il patrimonio che il figlio ha ricevuto prima di abbandonare la casa paterna è la facoltà della sapienza, che conduce alla conoscenza naturale di Dio; essa è propria di ogni uomo e non solo del cristiano, e viene perduta quando ci si allontana da Dio <sup>(19)</sup>. La conversione e il pentimento che precedono il battesimo fanno ritornare

---

p. 335): *etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti; de pat. 12, 7* (CC 1, p. 313) *et recipiet et vestit et pascit*. Per questi passi si vedano: P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza*, cit., pp. 120-125; A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, cit., pp. 160-161.

<sup>(17)</sup> TERT. *de pud.* 9, 9-10 (p. 1297): *Nam si christianus est qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis, utique Spiritus Sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens... Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare?* Secondo Orbe l'allegoria della veste, dell'anello e del banchetto doveva già essere nota a Tertulliano cattolico ed egli la mantenne nel periodo successivo; il «grande problema» di Tertulliano montanista non era quello dei sopraddetti simboli, ma la tipologia dei due figli (*Parábolas evangélicas en San Ireneo*, cit., pp. 166-177).

<sup>(18)</sup> TERT. *de pud.* 9, 11 (p. 1298).

<sup>(19)</sup> TERT. *de pud.* 9, 14 (p. 1298): *Vide an habeat ethnicus substantiam in Deo patre census et sapientiae et naturalis agnitionis in Deum.*

l'uomo al Padre. L'uomo riceve così la «prima veste», quello stato cioè che Adamo aveva perduto a causa del peccato, e l'anello, con cui sigilla il patto di fede, ed infine si ciba della ricchezza del corpo del Signore che è l'eucaristia:

Recordatur patris Dei, satisfacto reedit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Anulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet <sup>(20)</sup>.

La polemica di Tertulliano non si appunta sul significato dato dai cattolici ai doni; a lui preme ribadire che, essendo essi simbolo della grazia battesimale, non si possono recuperare una volta perduti.

L'anello è il sigillo del battesimo (*signaculum lavacri*) <sup>(21)</sup>, nel quale il cristiano stringe il suo patto di fede rispondendo alla domanda del sacerdote; il sigillo può essere impresso una volta soltanto <sup>(22)</sup>. La veste, invece, viene accolta al momento del battesimo per la seconda volta, dato che l'uomo l'aveva già posseduta prima del peccato di Adamo.

Il tema della veste luminosa di Adamo, assai diffuso nell'*haggadah* giudaica <sup>(23)</sup>, era stato interpretato dai cristiani in conformità con la teologia del nuovo Adamo <sup>(24)</sup>. Il cristiano si riappropriava simbolicamente di que-

<sup>(20)</sup> TERT. *de pud.* 9, 16 (p. 1298).

<sup>(21)</sup> Sull'uso del termine *lavacrum* per designare il battesimo, si veda V. Lot, *Note sulla terminologia battesimale latina*, in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata* III, Roma 1969, pp. 68-71.

<sup>(22)</sup> Nell'antichità l'anello veniva utilizzato per imprimere il carattere di autenticità agli atti più importanti della vita: fidanzamento, matrimonio, testamento. Portare l'anello con sigillo era diritto del *pater familias*; egli ne possedeva parecchi per i documenti pubblici, ma con quello che portava costantemente al dito segnava i documenti più segreti e gli oggetti più preziosi. Cfr. H. LECLERCQ, *Anneaux*, in *DAEL* I, 2 (1923), col. 2177. In verità nelle liste battesimali dei Padri e nei testi giudeo-cristiani il battesimo era chiamato sigillo (*σφραγίς*), non anello (*δακτύλιος*), ma questa terminologia non costituiva distinzione nell'antichità, perché la parola *sphragis* designava sia l'impronta sia l'oggetto con cui essa veniva impressa. Cfr. J. DANÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris 1958, p. 77.

<sup>(23)</sup> Per il tema haggadico della veste luminosa di Adamo nell'esegesi della parabola del figlio prodigo si veda: J.D.M. DERRETT, *The Parable of the Prodigal Son, Patristic Exegesis and Jewish Midrashim*, cit., pp. 220-223; ID., *Law in the New Testament: the Parable of the Prodigal Son*, «New Test. Stud.» 14 (1967), pp. 70-73.

<sup>(24)</sup> J. DANÉLOU, *Bible et liturgie*, cit., pp. 53-57 e 69-75. Lo studioso ha sostenuto che l'origine del rito di consegna dell'abito bianco battesimale è sicuramente giudaico-cristiano (*La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, tr. it., Bologna 1974, p. 479); V. Pavan, pur non

sta veste nel battesimo, quando indossava la veste bianca. Gli abiti deposti prima dell'immersione nell'acqua erano figura delle tuniche di pelle ricevute da Adamo dopo il peccato originale, e la veste bianca, indossata dopo il battesimo era prefigurazione della gloria futura, che per il cristiano inizia nella vita presente: la veste è simbolo dell'uomo nuovo che si spoglia del peccato per rivestire Cristo, l'Adamo celeste <sup>(25)</sup>.

La simbolica sacramentale della veste del figlio prodigo viene specificata in questo passo dall'identificazione con quella della parabola degli invitati al banchetto nuziale (*Mt* 22, 11-13), figura anch'essa della veste bianca battesimale. Nella tradizione cristiana, infatti, le nozze cui alludeva la parabola di Matteo erano interpretate in senso escatologico come unione di Gesù con l'anima, ed erano divenute figura dell'iniziazione battesimale. Le vesti bianche erano simbolo della resurrezione dei corpi, dell'incorruttibilità, del candore e dell'innocenza dell'anima <sup>(26)</sup>. Il *De resurrectione* rivela come Tertulliano conoscesse ed accettasse questa tradizione. Egli sostiene che non soltanto la terra santa del Paradiso, abitata da Adamo ed Eva, è allegoria della resurrezione e della santificazione della carne, ma anche le vesti di cui parla la Scrittura:

habemus etiam vestimentorum in scripturis mentionem ad spem carnis allegorizare, quia et apocalypsis Iohannis: *Hi sunt, ait, qui vestimenta sua non coinquinaverunt cum mulieribus, virgines scilicet significans et qui semetipsos castraverunt propter regna caelorum. Itaque, in albis erunt vestibus, id est claritate innubae carnis. Et in evangelio indumentum nuptiale sanctitas carnis agnosci potest* <sup>(27)</sup>.

La resurrezione della carne sarà offerta a tutti, anche a coloro che vengono

---

accettando la datazione di alcune opere che il Daniélou ha considerato giudaico-cristiane, ritiene che debba essere anticipato di molto il limite tradizionale che fissa al IV secolo l'avvio e la propagazione del rito delle tuniche bianche per il battesimo (*La veste bianca battesimale, indicium escatologico nella Chiesa dei primi secoli, «Augustinianum»* 18 [1978], pp. 259-264).

<sup>(25)</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie, cit.*, p. 75.

<sup>(26)</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie, cit.*, p. 75 e 291-294; ID., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, pp. 16-17.

<sup>(27)</sup> TERT. *de resurr.* 27, 1-2 (CC 2, p. 956). Questo passo è in rapporto con la credenza, frequente nel II secolo, che martiri e vergini resusciteranno dopo la morte e riceveranno la glorificazione dei corpi senza attendere la resurrezione generale; cfr. J. DANIELOU, *Bible et liturgie, cit.*, p. 74.

cacciati dal banchetto di nozze perché indegnamente vestiti; ma la santità della carne sarà riservata solo a quelli che sono in possesso della veste nuziale:

Occiso scilicet etiam corpore in gehennam et detruso in tenebras exteriores - quae oculorum propria tormenta sunt- si quis in nuptiis minus dignis oper(t)ibus fuerit indutus, costringendus statim manibus et pedibus, utpote qui cum corpore resurrexerit <sup>(28)</sup>.

Perciò quando, nel *De pudicitia*, identifica la veste del figlio prodigo con quella del banchetto nuziale di *Mt* 22, 11-13, Tertulliano trasferisce ad essa tutti i significati simbolici della veste battesimale <sup>(29)</sup>. La veste del figlio prodigo diviene così *typos* della santificazione della carne nella resurrezione, che si ottiene solo grazie al battesimo. Dopo il battesimo il cristiano è tenuto ad una vita irrepreensibile.

Alla parabola del figlio prodigo Tertulliano fa riferimento anche nel *De resurrectione*; per dimostrare che la carne dopo la resurrezione non subirà tormenti, se sarà stata liberata dal Signore, adduce l'esempio dello schiavo liberato. Egli si chiede se a un servo, cui è stata concessa la libertà, si debbano infliggere le punizioni cui era soggetto durante la schiavitù; e risponde negativamente, dicendo: «Sarà invece onorato con lo splendore della veste bianca, con l'onore dell'anello d'oro, con il nome, la tribù e il banchetto» del padrone:

Oro te, si famulum tuum libertate mutaveris, quia eadem caro atque anima permanebunt, quae flagellis et compedibus et stigmatibus obnoxiae retro fuerant, idcircone illas eadem pati oportebit? Non opinor. Atquin et vestis albae nitore et anuli aurei honore et patroni nomine ac tribu mensaque honoratur <sup>(30)</sup>.

<sup>(28)</sup> TERT. *de resurr.* 35, 12 (p. 968).

<sup>(29)</sup> L'interpretazione del passo del *De resurrectione* in riferimento al battesimo era già stato rilevato dal De Puniet (*Aubes baptismales*, in *DACL*, I, 2 (1924), coll. 3119-3120), il quale aveva avanzato l'ipotesi che il passo del *De pudicitia* 9 fosse la prima testimonianza patristica del rito della veste bianca battesimale e della *signatio* sulla fronte del battezzato. Lo studioso aveva poi scartato questa ipotesi, perché non aveva trovato indicazioni di una tale liturgia nelle opere del III secolo e nel *De baptismo* di Tertulliano.

<sup>(30)</sup> TERT. *de resurr.* 57, 12 (p. 1005). Ritengo che l'esempio sia da considerarsi in funzione allegorica, perché non riflette un preciso rituale di *manumissio*. Mi pare piuttosto che Tertulliano faccia qui riferimento a diverse particolari forme di emancipazione servile, traendo da ciascuna quegli elementi che trovano un riscontro nella simbologia battesimale.

L'allusione alla parabola è chiara: la veste bianca, l'anello ed il banchetto rispecchiano la simbologia presente nel *De pudicitia* <sup>(31)</sup>. Il *famulus* è il figlio prodigo che, divenuto tale per il peccato nella terra straniera, decide di ritornare dal padre sperando di essere accolto almeno come un dipendente, e riceve invece gli onori di un figlio <sup>(32)</sup>. L'*integritas*, dice infatti Tertulliano, non può essere annullata; verrà restituita a colui che l'ha persa:

Nihil poterit amittere integritas vel conservata vel restituta, ex quo illi etiam, si quid amiserat, redditur <sup>(33)</sup>.

La veste bianca e l'anello alludono ai riti post-battesimali della vestizione e della *signatio*, dopo i quali il neofita assume il nome di Cristo e, come cristia-

---

Livio narra che gli schiavi liberati da Tiberio Gracco dopo una battaglia vittoriosa, come ricompensa per il valore dimostrato nel combattere a fianco dei soldati romani, si presentano per la liberazione con il *pilleus* e la testa coperta di lana bianca, e vengono invitati al banchetto: *pilleati aut lana alba velatis capitibus volones epulati sunt* (Liv. XXIV 16,9). Sia il *pilleus* che la *velatio capitis* provengono dalla sfera sacra; portare il *pilleus* o donarlo equivaleva nel linguaggio romano ad acquisire la libertà (cfr. G. FABRE, *Libertus. Patrons et affranchis à Rome*, Roma 1981, pp. 59-67 e S. TONDO, *Aspetti simbolici e magici nella struttura giuridica della manumissio vindicta*, Milano 1967, pp. 143-173). La veste bianca si sovrappone dunque simbolicamente ai due elementi della tradizione giuridico-sacrale. Come si può constatare nel passo di Livio, la libertà ricevuta aveva come conseguenza anche il poter partecipare alla mensa del *dominus* (G. FABRE, *Libertus, cit.*, pp. 20-21). Ma l'accesso al banchetto può anche riferirsi all'uso ellenistico, comune a Roma nell'età imperiale, di concedere la libertà agli schiavi invitandoli a mensa (cfr. A. BISCARDI, *La manumissio per mensam e lo svolgimento storico delle affrancazioni pretorie*, «Studi Senesi» 57 (1939) pp. 322-389). L'anello d'oro allude al *ius aureorum anulorum*, che venne esteso anche ai liberti; sotto l'impero di Commodo tale diritto comportava l'*ingenuitas* salvo il patronato (cfr. S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1928, pp. 275). La *Lex Novella* emanata da Giustiniano nel 539 sancisce che ogni liberto può avere tale diritto insieme al *ius regenerationis* come diretta conseguenza della libertà ricevuta, senza doverlo chiedere all'imperatore: *Corpus iuris civilis III Novella LXXVIII, I (Cod. Just. 6, 8 Novell. 78*, ed. Weidmanns, 1972, p. 384). Per la concessione del nome del *dominus* e per la collocazione dello schiavo nel sistema delle *tribus*, cfr. G. FABRE, *Libertus, cit.*, pp. 93-110 e 134-138. Sui vari generi di *manumissio* si veda inoltre O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976, pp. 102-173.

<sup>(31)</sup> TERT. *de pud.* 9, 11 e 16 (p. 1298).

<sup>(32)</sup> L'identificazione del figlio prodigo con un servo è segnalata da Eusebio di Cesarea nella *Trofania* (IV 25). Lo storico riferisce che nel *Vangelo degli Ebrei* era presente una contaminazione della parabola del figlio prodigo con quella dei tre talenti (*Mt* 25, 14-30), e che in tale contesto il servo che ha speso il denaro con le meretrici assumeva le caratteristiche del figlio prodigo; cfr. A. ORBE, *Parabolas evangélicas en San Ireneo*, pp. 156-157.

<sup>(33)</sup> TERT. *de resurr.* 57, 10 (p. 1005).

no, partecipa alla nuova comunità (*tribus*) ed alla eucaristia (*mensa*). Egli viene trasformato non nella natura ma nella condizione <sup>(34)</sup>. La sua carne, liberata dal Signore, non potrà più subire tormenti:

permitte hanc et deo potestatem per vim illam demutationis condicionem, non naturam reformandi, dum et passiones auferuntur et munitiones conferuntur. Ita manebit quidem caro etiam post resurrectionem eatenus passibilis, qua ipsa, qua eadem, et tamen impassibilis, quia in hoc ipsum manumissa a domino, ne ultra pati possit <sup>(34)</sup>.

Per Tertulliano, dunque, la veste del figlio prodigo, in quanto veste battesimale, è figura della carne redenta da Cristo, che non dovrà patire tormenti dopo la resurrezione, ed in questo senso è assimilabile alla veste spirituale che Adamo indossava nel Paradiso e che ha perduto con il peccato <sup>(35)</sup>.

#### ORIGENE

Definire in che modo Origene concepisse la veste di questa parabola è problema arduo, sia perché non ci sono giunte per intero le *Omellerie su Luca*, sia perché l'unica citazione pervenutaci è eccessivamente concisa.

Nell'VIII *Omelia sul Levitico*, riguardante la purificazione dalla lebbra (*Lv* 14, 2-18), Origene sostiene che i cristiani, come i lebbrosi, dovranno purificare le loro vesti se queste sono state contaminate dal peccato dopo il battesimo. Con questa seconda purificazione a coloro che si convertono viene dato in figura dell'olio il dono della grazia dello Spirito, affinché siano non solo purificati, ma colmati di Spirito Santo, per mezzo del quale possono ricevere la veste e l'anello e ritornare nella riconciliazione paterna come figli:

Sic ergo conversis a peccato purificatio quidem per illa omnia datur, quae superius diximus, donum autem gratiae Spiritus per olei imaginem de-

---

<sup>(34)</sup> TERT. *de resurr.* 57, 13 (p. 1005). Per un'analisi dei termini *natura* e *condicio* in Tertulliano si veda R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962, pp. 96-99.

<sup>(35)</sup> L'interpretazione appare perciò affine a quella di Ireneo, come ha fatto osservare A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, cit., p. 67, n. 64; si veda anche P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza*, cit. p. 150.

signatur, ut non solum purgationem consequi possit is, qui convertitur a peccato, sed et Spiritu sancto repleti quo et recipere priorem stolam et anulum possit et per omnia reconciliatus Patri in locum filii reparari, per ipsum Dominum nostrum Iesum Christum <sup>(36)</sup>.

In questo testo, con un linguaggio tipicamente battesimale, Origene descrive l'itinerario della «riconciliazione dei penitenti» <sup>(37)</sup>; la purificazione ridona lo Spirito Santo a chi ha peccato dopo il battesimo: *per imaginem olei* è designato il dono dello Spirito. L'unzione crismale del rito penitenziale <sup>(38)</sup>, per mezzo della quale viene ricreata l'inabitazione dello Spirito, è segno della perfetta «riconciliazione», che restituisce i doni battesimali della veste e dell'anello.

Favorisce la comprensione di questo passo un frammento delle *Omelie su Geremia* riferito esclusivamente all'anello. Origene afferma che diventa «sigillo» o «anello» nella destra di Dio colui il quale riceve di nuovo per mezzo della penitenza lo stato primitivo «secondo l'immagine»; per questo motivo il sigillo è stato donato dal padre al figlio penitente:

σφραγίς δὲ ἦτοι σφενδόνῃ ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ γίνεται πᾶς ὁ τὸ κατ' εἰκόνα διὰ μετανοίας ἀναλαμβάνων· ἔργα γὰρ ἀγαθὰ νοεῖται τὰ δεξιᾷ

<sup>(36)</sup> ORIG. in *Lev. hom.* VIII 11 (Sch 287, pp. 66-68).

<sup>(37)</sup> Lo afferma con certezza Karl Rahner: «qui non si tratta affatto del candidato al battesimo, ma della giustizia da restituire al cristiano che ha peccato» (*La dottrina di Origene sulla penitenza*, in *La penitenza della Chiesa. Saggi Teologici e storici*, tr. it., Roma 1968<sup>2</sup>, p. 830, si vedano anche le pp. 752 ss., 852 ss.). Sulla presenza di una interpretazione penitenziale della parabola in Origene si esprime positivamente P. Siniscalco, seppure non in riferimento a questo passo; avendo constatato che in *co. in Mt XV 37* il patrimonio paterno di *Lc 15, 12* è figura del battesimo, lo studioso ritiene «fin troppo evidente» che l'Alessandrino abbia voluto alludere «a chi già battezzato, pecca e, mediante la penitenza, può essere riammesso nella Chiesa, sia pure a determinate condizioni» (*Mito e storia della salvezza, cit.*, p. 180). Per il passo della *in Lev. hom.* VIII 11 anche A. Orbe pare alludere al sacramento della riconciliazione quando afferma che sia la vestizione sia l'infusione della grazia «se dan entre los convertidos» (*Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, p. 180). Il passo è inteso in senso penitenziale anche da H. KARPP, *La penitenza*, tr. it., Torino 1975, p. 256.

<sup>(38)</sup> «Il fatto che in *Lv 8, 11* Origene dichiari 'mistico' l'uso dell'olio, non costituisce» — afferma K. Rahner — «un argomento contro il suo impiego materiale, ma denota solo la ricerca di una 'verità' superiore sotto i simboli della liturgia» (K. RAHNER, *La dottrina di Origene sulla penitenza, cit.*, p. 853, n. 204).

τοῦ θεοῦ, τοῦ τὰ πρόβατα ἰσθώντος <ἐκ δεξιῶν>. ἦν δὴ σφραγίδα τῷ ἁσώτῳ υἱῷ δέδωκεν ὁ πατὴρ ἐπιστρέψαντι <sup>(39)</sup>.

L'*imago* impressa all'atto della creazione può essere offuscata dal peccato, ma non cancellata, dice l'Alessandrino nel *Commento alla Genesi: obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest* <sup>(40)</sup>; essa rimane nel profondo ed è il principio per mezzo del quale l'uomo può essere salvato <sup>(41)</sup>. La purificazione dei peccati, sia battesimale sia penitenziale, ripristina il primitivo stato «secondo l'immagine», da cui l'uomo può progredire, per per mezzo dell'*imitatio Christi*, verso la meta finale che è la rassomiglianza con Dio <sup>(42)</sup>.

---

<sup>(39)</sup> ORIG. *in Ier. hom. fr. gr.* XIV (GCS 6, pp. 204-205). Origene nella restante parte del frammento utilizza Rom 4, 11, indicante in San Paolo il parallelismo tra circoncisione e battesimo (di questo Origene parla in *com. in Rom.* XI 12-13), per mettere in evidenza la profondità della penitenza che caratterizza i cristiani rispetto agli Ebrei. Egli dice infatti che Ieconia, re degli Ebrei deportati in Babilonia, sarebbe potuto diventare modello per tutti i suoi sudditi (*typos* in questo caso significa modello in senso morale, cfr. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Toulouse 1961, p. 222), ma non avendo fatto una penitenza perfetta, non è diventato sigillo nella destra di Dio anche se possedeva, secondo l'Apostolo, il sigillo della giustizia, che è la circoncisione (*Ibid.* p. 205). Del sigillo come simbolo battesimale ho parlato alle pp. 208 s.

<sup>(40)</sup> ORIG. *in Gen. hom.* XIII 3 (Sch 7, p. 328).

<sup>(41)</sup> Il peccato sovrappone all'*imago Dei* quella del diavolo. La coesistenza nell'uomo di entrambe le immagini scinde l'anima e crea quella tensione insopportabile che induce l'uomo alla penitenza; cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, pp. 181-266. Il pentimento non deve comunque essere inteso come un atto autonomo dell'uomo, perché, se la sua partecipazione è indispensabile, centrale è la funzione del Verbo; cfr. K. RAHNER, *La dottrina di Origene sulla penitenza*, cit., pp. 760-777. Rainero Cantalamessa ha sottolineato l'enorme importanza del concetto di *imago Dei* sul quale Origene ha costruito non «solo un'ontologia, ma anche una soteriologia cristiana», per lui, infatti, Cristo non è soltanto «colui ad immagine e somiglianza del quale [l'uomo] è stato fatto, ma anche colui ad immagine e somiglianza del quale deve farsi» (R. CANTALAMESSA, *Cristo «immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15*, «Riv. St. Lett. Rel.» 16 [1980], p. 204). Il rigetto dell'immagine diabolica, ottenuto con lo sforzo etico, non disgiunto dall'indispensabile aiuto divino, è non solo un superamento della condizione di peccato, ma anche la restaurazione di una dimensione ontologica ed esistenziale. Si ritorna, infatti, alla creazione *ad imaginem* di cui parla la *Genesi*. Cfr. GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa (Atti del Colloquio di Milano, 17-19 maggio 1979)*, Milano 1981, p. 244.

<sup>(42)</sup> ORIG. *frg. in Eph.* VIII (J.A.F. GREGG, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, «Jour.Theol.Stud.» 3 [1902], pp. 243-244). Solo quando l'uomo è totalmente in possesso dello Spirito si realizza la perfetta similitudine con Dio; in pro-



È questo il significato che Origene attribuisce anche all'anello della parabola del figlio prodigo, donato dal Padre come effusione dello Spirito, dopo che è stata compiuta l'opera di purificazione del Figlio <sup>(43)</sup>.

Se si applica questa chiave ermeneutica alla citazione della parabola nell'*Omelia VIII sul Levitico*, è possibile constatare come vi sia riproposta la posizione degli «psichici», combattuta da Tertulliano nel *De pudicitia* <sup>(44)</sup>: i doni della veste e dell'anello sono la restituzione della grazia battesimale anche a chi ha peccato dopo il battesimo, se egli torna alla casa del Padre. La veste ricorda le tuniche bianche indossate nel battesimo <sup>(45)</sup>. L'accento alla liturgia battesimale all'interno di un contesto penitenziale è segno del valore attribuito da Origene alla *paenitentia secunda* che rende nuovamente possibile l'inabitazione dello Spirito <sup>(46)</sup>. L'essere ricolmi di Spirito Santo significa, dunque, la riacquisizione dell'originario stato di purezza della prima creazione, ricevuto col battesimo <sup>(47)</sup>.

---

posito si vedano H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène, cit.*, pp. 237-239; J.RIUS-CAMPS, *La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous). Intento de valoración*, in *Arché e Telos, cit.*, p. 103. È opportuno ricordare che per Filone Alessandrino l'idea delle idee platoniche, intesa come Logos, era anche un «sigillo carattere» di Dio; cfr. F.J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen, Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, pp. 65-69.

<sup>(43)</sup> Attraverso questo simbolo si possono seguire le principali linee della concezione trinitaria di Origene: il Padre è l'origine, il Figlio il ministro, lo Spirito il mezzo della conoscenza. Sulla conoscenza del mistero per mezzo dello Spirito cfr. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, cit., pp. 124-126.

<sup>(44)</sup> TERT. *de pud.* 9, 11 (p. 1298).

<sup>(45)</sup> Origene nel *Commento al Cantico*, quando parla delle vesti indossate dalla regina di Saba (3 Rg 10,5), figura della Chiesa, afferma che le sue vesti sono «quelle... con le quali ha vestito coloro dei quali è detto: ma chiunque è battezzato in Cristo, riveste Cristo» (*com.in Cant.* I 5,11). Secondo Vincenzo Pavan l'Alessandrino fa qui riferimento ad «una veste reale e concreta da indossare» al battesimo (*La veste bianca battesimale, cit.*, p. 269).

<sup>(46)</sup> La penitenza, che consiste nell'*interitus carnis*, e l'imposizione delle mani nella cerimonia della riconciliazione, attraverso la quale è comunicato lo Spirito Santo, restituiscono al cristiano la grazia battesimale perduta con il peccato (cfr. K. RAHNER, *La dottrina di Origene sulla penitenza, cit.*, pp. 707-876). Sulla gravità dei peccati Origene dice: *Quae autem sint species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem, sed ad damnum, non puto facile quoquam hominum posse discerni. Scriptum namque est: Delicta quis intelligit? (in Es. hom. X 3 [GCS 29, p. 249])*.

<sup>(47)</sup> Lo stato di inabitazione dello Spirito Santo è stato perduto dal figlio prodigo quando ha dilapidato il patrimonio paterno, comportandosi come i venditori di colombe, le quali sono simbolo dello Spirito Santo: «Gesù caccia dal tempio del padre suo coloro che vendono i loro beni e se ne spogliano e che rassomigliano a quel figlio lussurioso che ebbe dal padre la sua parte e la dilapidò tutta intera nell'ubriachezza. Se qualcuno diventa venditore è cac-

Il simbolismo dei doni passa in tal modo dalla sfera etica a quella ontica, identificandosi con la componente spirituale dell'uomo che costituisce, per Origene, la specificità della prima creazione, quella di *Gen* 1, 26, contrapposta alla seconda creazione materiale, avvenuta dopo il peccato <sup>(48)</sup>. In questo stato si troveranno tutti gli uomini dopo la resurrezione, che riguarderà anche il corpo, il quale è inteso però in maniera diversa da come lo concepivano Ireneo e Tertulliano <sup>(49)</sup>. Una visione altamente spiritualizzata, dunque, della veste di Adamo, ma che in ogni caso rivela la presenza della spiritualità giudaica e della tradizione cristiana <sup>(50)</sup>.

## ILARIO

La parabola del figlio prodigo è citata da Ilario nel *Tractatus in Psal-*

---

ciato; e soprattutto chi vende delle colombe...Le colombe, cioè lo Spirito santo» (ORIG. in *Luc. hom.* XXXVIII 5; Origene, *Commento al Vangelo di Luca*, tr.it., Roma 1969, pp. 237-238).

<sup>(48)</sup> Per il concetto di «doppia creazione» in Origene cfr.: Giulia SFAMENI GASPARRO, *La doppia creazione di Adamo e il tema paolino dei due uomini nell'esegesi di Origene*, in *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, pp. 139-155; ID., *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre*, cit., pp. 231-266.

<sup>(49)</sup> L'influenza esercitata dal platonismo, infatti, se non portava Origene «all'eccesso gnostico di negare tout court la resurrezione del corpo, non gli permetteva di considerare questa resurrezione destinata a realizzarsi nel modo accentuatamente corporeo e materialista con cui se la figuravano gli asiatici.» M. SIMONETTI, *Storia dell'esegesi patristica*, Roma 1981, p. 16. Infatti l'Alessandrino accetta il concetto di resurrezione dei corpi, ma combatte quello di resurrezione della carne; cfr. A. ORBE, *Adversarios anónimos de la Salus carnis*, cit., pp. 18-22. Nella resurrezione, secondo Origene, gli elementi del corpo materiale fluiranno nel corpo glorioso; cfr. H. CROUZEL, *L'antropologie d'Origène: de l'arché au telos*, in *Arché e Telos*, cit., pp. 36-49. È nello stato spirituale e luminoso nel quale tutti gli essere razionali esistevano prima di cadere nella *crassitudo* che si trasformeranno i *corpora humilitatis* degli uomini resuscitati; cfr. B. STUDER, *La résurrection de Jésus d'après le «Peri Archôn» d'Origène*, «Augustinianum» 18 (1978), p. 297.

<sup>(50)</sup> L. Ginzberg ha fatto notare che nel *Contra Celsum* (IV 40; SCh 136, pp. 288-290) le tuniche di pelle di *Gen* 3, 21 indicano i corpi che prima del peccato l'uomo non possedeva, essendo spirituale. Lo studioso ritiene perciò che Origene interpreti le vesti precedenti come «vesti di Juce», in sintonia con l'interpretazione di Filone (*quaest. in Gen.* I 53.; LCL 380, London 1971, pp. 30-31) e con la tradizione ebraica (cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968 (= 1925), vol. V, p. 42, n. 123; p. 97, n. 69; p. 103, n. 93). Manlio Simonetti ha evidenziato la varietà di soluzioni proposte dall'Alessandrino per l'esegesi di *Gen* 3, 21: le tuniche di pelle sono simbolo sia della corporeità, sia del passaggio dallo

*mum CXVIII* come esempio del perdono di Dio verso coloro che hanno peccato dopo il battesimo, ma senza alcun riferimento ai doni simbolici <sup>(21)</sup>. L'unico accenno si trova nel *Tractatus mysteriorum*, dove la stola viene messa in relazione con quella sottratta da Giacobbe ad Esaù.

Ilario analizza l'episodio biblico riguardante la benedizione data da Isacco a Giacobbe per trarne il senso spirituale. In questa ottica il diritto di primogenitura, venduto da Esaù a causa dei desideri del corpo, è la «gloria dei beni futuri», che Giacobbe acquistò conscio della perdita delle «cose presenti» <sup>(22)</sup>. Tali fatti raffigurano una verità spirituale più elevata: il popolo più antico ha perduto la «gloria della resurrezione» (*honorem resurrectionis*) a causa dei desideri carnali, mentre il popolo più giovane se n'è appropriato per aver praticato la continenza nell'anima e nel corpo <sup>(23)</sup>. Per questo motivo «Giacobbe si è rivestito della stola di Esaù, che si è soliti considerare come una veste d'immortalità anche nel Vangelo, dove ha ricevuto la prima

---

stato di incorruttibilità a quello di corruttibilità (*Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21, «Aevum» 36 [1962], pp. 370-381*). Su questa linea anche H. CROUZEL, *L'antropologie d'Origène: de l'archè au telos cit.*, p. 43.

<sup>(21)</sup> HIL. *tract. Ps. CXVIII* 15, 12 (CSEL 22, p. 494): *Audiamus enim evangelicae praedicationis prodigum filium perditum atque mortuum de peccato suo patri confitentem: 'peccavi', inquit, 'pater in caelo et coram te'. Quisquis caelestis doctrinae et spiritualis gratiae particeps factus in peccato demorabitur, non terrae peccator est ille, sed caeli. Omnes enim credentes in se dominus noster Jesus Christus coexcitavit et collocavit in caelestibus, ex quibus qui decedet tamquam caeli peccator arguitur*. Il commento di Ilario al versetto 119 del Ps 118 trova riscontro nei frammenti origeniani del *Commento al Salmo 118*: i prevaricatori sono quelli che hanno abbandonato la fede e la conoscenza di Dio ed hanno trasgredito la legge divina (cfr. E. GOFFINET, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965, p. 128). Ma nel frammento origeniano non vi è alcun riferimento alla parabola del figlio prodigo, cfr. ORIG. *frg. in Ps. CXVIII* (SCh 119, pp. 378-390). Un breve accenno alla parabola viene fatto da Ilario anche nel *Liber ad Constantium Imperatorem* 7 (CSEL 65, p. 202).

<sup>(22)</sup> HIL. *tract. myst.* 22 (SCh 19 bis, p. 112): *Geritur quidem res secundum praesentem in Esaù et Iacob effectum, sed spiritualis praeformatio ordinem suum optinet. Vendiderat per desideria corporis primatus suos senior futurorum honorem ob luxum praesentium desperans eosque contra iacturam praesentium iunior coemit*.

<sup>(23)</sup> HIL. *tract. myst.* 22 (p. 112): *Numquid non corporaliter gestis spiritualiter gerenda succedunt? Qui infideles sunt, omne bonum in voluptate positum existimant et anterior populus honorem resurrectionis per desideria carnis amisit; credentes autem renuntiant praesentibus gaudiis omnem in futurorum spem suam locantes et ob eam animo et corpore continentes praeripiunt destinata seniori*. Alla convinzione che la *Lex* è *umbra futurorum* si ispira tutta l'opera di Ilario; cfr. Adelina GARIGLIO, *Il Commento al Salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 90 (1955-1956), p. 366.

stola il fratello piú giovane, quello stesso che ha dissipato il patrimonio ricevuto»:

Nam Iacob Esau stola induitur, quae pro immortalitatis veste commemorari solet etiam in evangelio, ubi stolam primam iunior frater et idem accepti patrimonii decoctor accepit <sup>(\*)</sup>.

La veste del figlio prodigo è «la prima veste», che è «la veste dell'immortalità», e si identifica con quella che Giacobbe sottrasse al fratello dopo averne acquistato la primogenitura: è il segno di questo diritto, è «la gloria della resurrezione».

L'intero passo rispecchia l'esegesi tipologica, presente sin dal cristianesimo arcaico, che si fondava sulla profezia di *Gen* 25, 23 <sup>(\*\*)</sup>. Il sovvertimento della legge della primogenitura, interpretato in seno al mondo ebraico come segno che la salvezza di Israele sarebbe dovuta venire dal piú giovane, era inteso dai Cristiani in chiave ecclesiologica: Giacobbe era figura della chiesa, Esaú della sinagoga <sup>(\*\*\*)</sup>. Conformandosi a tale modulo interpretativo gli esegeti avevano esaminato anche la parabola del figlio prodigo <sup>(\*\*\*)</sup>.

(\*) *Hil. tract. myst.* 22 (pp. 112-114).

(\*\*) *Gen.* 25, 23: «Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli dal tuo grembo si disperderanno; un popolo sarà piú forte dell'altro e il maggiore servirà il piú piccolo».

(\*\*\*) Cfr. M.A. ARGAL, *Isaac y Rebeca, figuras de la Iglesia según San Ambrosio*, «*Scriptorium Victorienense*» 20 (1973), pp. 51-60. Riguardo al passo in esame lo studioso afferma che «S. Hilario en uno de los capítulos mejor conservado del Tractatus Mysteriorum expone las ideas ya tradicionales sobre los dos pueblos, la libertad y servidumbre y las bendiciones de Isac a Iacob y Esaú» (*Ibid.* p. 53, n. 53). Nell'ambito della cultura giudaica la primogenitura non veniva intesa in senso solo fisico, ma soprattutto morale. Molto spesso, infatti, il figlio piú giovane, idealista e ribelle, ma sempre pronto al pentimento, è preferito al piú grande, che manca di fede e saggezza. Cfr. J.D.M. DERRET, *The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim*, cit., p. 221 e *Id.*, *Law in the New Testament: the Parable of the Prodigal Son*, cit., pp. 68 ss. Già nel cristianesimo piú arcaico le sostituzioni dei figli minori ai maggiori venivano considerate figura della sostituzione del popolo ebraico con quello cristiano; cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, cit., p. 104.

(\*\*\*) L'esegesi si trova anche in *IREN. adv. haer.* IV 36,7. Secondo A. Orbe in quest'esegesi che risale «desde antiguo» si scorge il motivo per cui Marcione eliminò la parabola del figlio prodigo dal suo Vangelo (*Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, cit., pp. 157-158 e 163). Y. Tissot ritiene invece che l'esegesi di tipo «etnico» non sia la piú antica forma di interpretazione di questa parabola e che i primi esegeti non se ne servissero perché interessava loro soltanto la figura del figlio maggiore (*Allégories patristiques*, cit., p. 267, n. 4). In contrasto con la tesi del Tissot, Maria Grazia Mara ha dimostrato che anche Origene nel *Commento alla Lettera ai Romani* (2, 8, PG 14, col. 890) ha individuato nei due figli la figura dei due popoli; la studiosa sostiene pertanto che tale interpretazione «conferma

Tale visione era già in Tertulliano nel *De pudicitia*, allorché riportava l'esegesi cattolica, sostenuta da coloro che «nei due figli pongono i due popoli, il maggiore giudaico, il minore cristiano»:

Duos enim populos in duobus filiis collocant, Iudaicum maiorem, Christianum minorem <sup>(58)</sup>.

Egli non accettava l'interpretazione, ma, pur esprimendo delle perplessità e contestando la posizione degli avversari, non modificava la tipologia del figlio maggiore, poiché riconosceva l'*ordo utriusque populi ab utero Rebeckae designatus* <sup>(59)</sup>. Dalla sua testimonianza, purtroppo, non è possibile sapere se l'analisi tipologica dei commentatori cattolici si spingesse sino all'identificazione delle due stole. Un'indicazione in tal senso mi pare, però, fornire proprio Ilario, quando afferma che «si è soliti considerare come veste dell'immortalità anche nel vangelo» la stola di Giacobbe <sup>(60)</sup>.

L'accostamento scritturistico non viene proposto come una novità: vi si accenna di sfuggita, come se si trattasse di una consuetudine esegetica. Ilario appunta la sua attenzione sull'analisi dell'episodio dell'Antico Testamento che viene assunto come figura della realtà del Nuovo. L'allegoria si spinge oltre il piano ecclesiologico, verso quello cristologico: Giacobbe è figura di Cristo <sup>(61)</sup>; come Cristo egli ha assunto l'aspetto del peccatore ricoprendo le sue braccia con le pelli dei capretti:

Et quia ex peccatis esset in nitorem innocentiae transferendus, ideo Iacob haedorum pellibus tegitur, re quidem ipsa fratris speciem imita-

---

quanto A. Orbe aveva sostenuto attribuendo all'ispirazione origeniana l'interpretazione *filius maior = Israel, filius minor = gentilis* dell'*ep.* 21 di Girolamo» (Maria Grazia MARA, *Parabole lucane della misericordia nel Commento di Origine alla lettera ai Romani*, «Augustinianum», 18 (1978), p. 317; cfr. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, cit., pp. 164-165).

<sup>(58)</sup> TERT. *de pud.* 8, 2 (p. 1295).

<sup>(59)</sup> TERT. *de pud.* 8, 9 (p. 1296): *Multo aptius Christianum maiori et Iudaeum minori filio adaequassent, secundum fidei comparisonem, si ordo utriusque populi ab utero Rebeckae designatus permitteret demutationem.*

<sup>(60)</sup> HIL. *tract. myst.* 22 (p. 112).

<sup>(61)</sup> HIL. *tract. myst.* 1, 1 (pp. 72-74): *Namque hic (Christus) per omne constituti huius saeculi tempus veris atque abolutis praefigurationibus in patriarchis ecclesiam aut generat aut abluit aut santificat aut eligit aut discernit aut redimit: somno Adae, Noe diluvio, benedictione Melchisedech, Abrahae iustificatione, ortu Ysabac, Iacob servitute. Per omne denique tempus universa propheta, sacramenti molitio, cognitioni adsumendae ab eo carnis indulta est.*

turus. Sed quia ex peccatore esset dignitatem occupatae benedictionis habiturus, in pellibus emortuarum pecudum formam peccatoris adsumit <sup>(62)</sup>.

La veste d'immortalità che Giacobbe indossa per la benedizione di Isacco è simbolo della carne che Cristo ha assunto con l'incarnazione, elevandola all'*honor resurrectionis* <sup>(63)</sup>.

Ma pur nella sua singolarità, il brano del *Tractatus mysteriorum* non si discosta dalla tematica adamica presente negli autori precedenti: infatti la veste del figlio prodigo e quella di Giacobbe si identificano con «la prima veste» di Adamo, poiché anche Giacobbe è figura di Cristo <sup>(64)</sup>.

Pertanto la problematica sviluppata, confortata dal fatto che il *Tractatus mysteriorum* segue la linea esegetica tradizionale <sup>(65)</sup>, induce a postulare la presenza del parallelismo tra l'episodio genesiaco e quello evangelico in seno alla tradizione cristiana <sup>(66)</sup>.

<sup>(62)</sup> HIL. *tract. myst.* 22 (p. 114). Le pelli dei capretti sono simbolo del peccato anche nelle *Benedictiones Iacob* di Ippolito: «Il fatto di mettere le pelli dei capretti intorno alle braccia mostra che ha preso su di sé i peccati di tutti noi, quando ha steso sulla croce le sue mani e le sue braccia» (*ben. Iac.* 6, PO 27, p. 20). Origene nel *Commento a Giovanni* vede nelle pelli dei capretti il mezzo di cui si serve Giacobbe per assumere le caratteristiche di Esau (ma include anche le vesti); ORIG. *com. in Iob.* X 20 (Sch 157, p. 394).

<sup>(63)</sup> HIL. *tract. myst.* 22 (p. 112).

<sup>(64)</sup> cfr. n. 61. Su Adamo come figura di Cristo in Ilario si vedano: J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, pp. 328 s. e J. DANIELOU, *Saint Hilaire, évêque et docteur*, in *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (Cinq conférences données a Poitiers à l'occasion du XVI<sup>e</sup> centenaire de sa mort)*, Paris 1968, p. 11.

<sup>(65)</sup> Per quanto riguarda i criteri esegetici seguiti da Ilario nel *Tractatus mysteriorum* cfr. HILAIRE DE POITIERS, *Traité des Mystères. Texte établi et traduit avec introduction et notes*, par J.P. Brisson, Paris 1967, pp. 41-60; J. DANIELOU, *Saint Hilaire, évêque et docteur*, cit., pp. 11s.; M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, cit., p. 83.

<sup>(66)</sup> Non mi pare probabile la tesi del Tissot, secondo la quale l'accostamento scritturistico tra la stola del figlio prodigo e quella di Giacobbe denota una conoscenza del *Midrash* da parte di Ilario (cfr. Y. TISSOT, *Allégories patristiques*, cit., p. 272, n. 3). Nella cultura giudaica, infatti, la veste di Giacobbe veniva fatta risalire ad Adamo. Tale tradizione ingloba due differenti interpretazioni esegetiche delle vesti di Adamo, che si intersecano e si sovrappongono: 1. Adamo aveva posseduto una veste luminosa che aveva perduto a causa del peccato; 2. prima di essere cacciato dal Paradiso egli ne aveva ricevuto in dono da Dio un'altra (si tratta delle tuniche di pelle di cui parla *Gen* 3, 21, che la tradizione rabbinica ha interpretato allegoricamente; cfr. *Midrash Rabbah, Genesis*, London 1977, p. 171 e *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes*, par R. LE DEAUT, Paris 1978, vol. I, p. 97). Anche questa seconda veste era considerata di qua-

## AMBROGIO

La parabola del figlio prodigo, presente piú volte nelle opere di Ambrogio, nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* è da lui sottoposta ad un'analisi sistematica <sup>(67)</sup>. L'interpretazione è quella penitenziale, respinta da Tertulliano nel *De pudicitia* <sup>(68)</sup>.

---

lità non comune perché era stata creata da Dio stesso all'albeggiare del primo venerdì della creazione: Adamo l'aveva indossata come veste sacerdotale per l'offerta dei sacrifici e dopo di lui era passata ai patriarchi secondo la legge della primogenitura. Cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, cit., vol. V, pp. 103-104; J.D.M. DERRETT, *The Parable of the Prodigal Son*, cit., p. 221. Il *Targum del Pentateuco* spiega il motivo per cui Giacobbe aveva preso la stola pur essendo il secondogenito, egli era piú grande per sapienza: «io [Giacobbe] l'ho presa dalle mani di Esaù, mio fratello, non con la mia spada o il mio arco, ma per mezzo dei miei meriti e delle mie buone opere, che per me sono migliori della mia spada e del mio arco» *Targum du pentateuque*, cit., p. 430; cf. anche *Ibid.* p. 259.

Il simbolismo della veste di Giacobbe era stato rielaborato in senso cristologico dai Padri. Ippolito aveva interpretato l'episodio genesiaco come simbolo dell'incarnazione di Cristo: «l'indossare lui [Giacobbe] la stola significa che il Logos stava per indossare la carne» (HIPP. *ben. Iac.* 6, PO 27, p. 20). Antonio Zani, nell'analisi della produzione letteraria ippolitiana, sostiene che la citazione presente nelle *Benedizioni di Giacobbe* «nella sua essenzialità, suppone un entroterra in cui la spiegazione dell'evento dell'incarnazione con l'immagine di ἐνδύεσθαι τὴν στολὴν era pacificamente accolta e rettamente intesa» (*La Cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, p. 267). Anche la figura di Esaù come simbolo del peccato a causa del suo irsutismo, era passata dalla cultura ebraica in ambiente cristiano per il tramite di Filone (cfr. PHILO, *quaest. in Gen.* IV 201-204; HIPP. *ben. Iac.* 6; ORIG. *in Gen.hom.* XIII 4).

All'interno delle opere di Ilario, inoltre, la corrispondenza terminologica tra il brano in esame del *Tractatus mysteriorum* e quello del *Tractatus super Psalmos* in cui è presente la tipologia di Giacobbe ed Esaù, induce a collocare tale esegesi nell'alveo della tradizione cristiana (HIL. *tract. Ps.* CXVIII 18,7: *Ad populum vero, qui minor est ... Enim Iacob primogenita Esau, quae sibi ille tamquam moriturus inutilia existimavit [Gen 25, 32]. Scit has populus iunior nativitatibus suae primitias aeternas nec morte intercipi posse. Has igitur non obliviscitur, quas senior desperavit et vendidit*). Il *Tractatus in Psalmos* segue i criteri esegetici della scuola alessandrina; cfr. E. GOFFINET, *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, cit., p. 111.

<sup>(67)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 212-243 (CC 14, pp. 287-297); *de paen.* I 15, 84; II 3, 13-19 e 7, 65 (SCh 179, pp. 122, 140-146, 174), *expos. Ps.* CXVIII 7, 26; 15, 34 (CSEL 62, 5, pp. 142, 348 s.); *expl. Ps.* XXXVII (CSEL 62, 2, p. 144); *ep.* LXXXIII 9 (PL 16, col.1337); *de interp. Iob* I 3, 6; III 5, 12 (CSEL 32, 2, pp. 214, 255).

<sup>(68)</sup> Danno un'interpretazione penitenziale della parabola anche le *Constitutiones Apostolicae* II 41,3, Giovanni Crisostono *hom. de paen.* I 4, Asterio di Amasea *hom.* I e lo Ps. Clemente Alessandrino *fragm. Macar. Chrysoceph.* (il frammento rinvenuto all'interno delle opere di Macario Crisocefalo [PG 9, coll. 757-776], secondo A. Orbe, non deve

Il figlio minore, che ha già ricevuto dal Padre la *portio substantiae* nel battesimo <sup>(69)</sup>, abbandona la casa paterna per andare in un paese lontano, nel quale si stende l'*umbra mortis* <sup>(70)</sup>; la durezza della vita lo spinge, però, a fare ritorno a casa, dove viene accolto amorevolmente dal padre. Nell'abbraccio paterno Ambrogio vede l'opera di Cristo che accoglie il peccatore pentito, lo libera dal giogo della servitù e lo circonda col giogo dell'amore <sup>(71)</sup>.

In questa prospettiva i doni sono simbolo della restituzione della grazia battesimale. La veste di cui viene rivestito il figlio prodigo è il «mantello della sapienza», per mezzo del quale gli apostoli ricoprono le «nudità del corpo» rivestendo la debolezza umana con la virtù della sapienza spirituale. Della sapienza, che è Cristo, fu detto: «laverà nel vino la sua stola» (*Gen.* 49, 11). Dunque la stola è indumento spirituale e vestito nuziale:

Et iubet proferri stolam, anulum, calciamenta. Stola amictus est sapientiae, quo nuda corporis apostoli tegunt, eo quod se unusquisque convolvat. Et ideo stolam accipiunt, ut corporis infirmitatem sapientiae spiritalis virtute convestiant. De sapientia enim dictum est: *lavabit in vino stolam suam*. Ergo spiritale indumentum et vestimentum est nuptiale <sup>(72)</sup>.

La definizione della veste come *amictus sapientiae* ed il parallelo scritturistico con *Gen* 49, 11, presenti in questo passo, non trovano riscontro nelle opere degli altri commentatori della parabola. Si tratta di uno sviluppo originale del simbolismo, per la cui comprensione è necessario seguire l'esegesi del versetto genesiaco ed il tema della veste della sapienza nella produzione letteraria di Ambrogio.

### *La veste lavata nel vino*

La benedizione effusa da Giacobbe su Giuda era interpretata nell'am-

---

essere attribuito a Clemente Alessandrino, *Parábolas evangélicas en San Ireneo, cit.*, p. 172, n. 88); si veda Y. TISSOT, *Allégories patristiques, cit.*, p. 254.

<sup>(69)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 213.

<sup>(70)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 214.

<sup>(71)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 230.

<sup>(72)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 231.



biente giudaico come profezia che il Messia sarebbe nato dalla tribù di Giuda (<sup>73</sup>). I cristiani avevano coltivato il valore profetico del passo, interpretandolo in senso cristologico, anche se non si erano sempre trovati d'accordo nel collegarlo ad un episodio determinato dell'esistenza di Cristo (<sup>74</sup>).

Sulla linea di una tradizione molto antica e diffusa (<sup>75</sup>), Ambrogio nel *De Ioseph* sostiene che il passo deve essere riferito solamente a Cristo. È lui il Messia del quale fu profetizzato che sarebbe stato adorato dai fratelli, e atteso dalle genti, e avrebbe lavato nel vino la sua stola con la passione del proprio corpo; la sua carne non fu macchiata dal peccato:

Quod utique soli convenit Christo, cui repositum fuit ut adoraretur a fratribus, et spectaretur a gentibus, lavaret in vino stolam suam proprii corporis passione, quia carnem suam nulla peccati labe maculavit (<sup>76</sup>).

Le parole di Giacobbe sono profezia della passione, per la quale la carne di Cristo è stata lavata nel sangue.

Anche all'interno della produzione ambrosiana l'interpretazione non è univoca. Nel *De patriarchis*, infatti, il passo della Genesi viene inteso alla maniera di Ippolito, come profezia del battesimo di Gesù nel Giordano (<sup>77</sup>). Prima di spiegare la benedizione, Ambrogio precisa che, sebbene il discorso sembri diretto al patriarca, in effetti è rivolto a quel Giuda che è venuto dopo, a Cristo, «il vero confessore» (<sup>78</sup>). Cristo ha lavato la sua veste nel vino quando lo Spirito Santo, come una colomba, è sceso su di lui nel Giordano. Questo significa che da quel momento la pienezza indivisibile dello Spirito è rimasta su di lui e non l'ha abbandonato:

(<sup>73</sup>) M. SIMONETTI, *Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi*, cit., p. 4.

(<sup>74</sup>) Cfr. M. SIMONETTI, *Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi*, cit., pp. 1-71; H. MORETUS, *Les Bénédictiones des Patriarches dans la Littérature du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, cit.

(<sup>75</sup>) Cfr. M. SIMONETTI, *Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi*, cit., p. 23.

(<sup>76</sup>) AMBR. *de Ios.* I 3, 13 (CSEL 32, 2, pp. 79-80).

(<sup>77</sup>) IPP. *ben. lac.* 18 (PO 27, pp. 80-82); *de Antichr.* 11 (CSCO 264, p. 59). Per l'interpretazione ambrosiana del passo si veda M.A. ARGAL, *Las bendiciones del Patriarca Iacob en el comentario de San Ambrosio*, «Scriptorium Victoriense» 18 (1971), pp. 321 s.

(<sup>78</sup>) AMBR. *de patr.* 4, 17 (CSEL 32, 2, p. 133). L'etimologia del nome Giuda, come confessore, è presente anche in Rufino, cfr. M. SIMONETTI, *Osservazioni sul De Benedictionibus Patriarcharum di Rufino di Aquileia*, «Riv. Cult. Class. Med.» 4 (1962), p. 35.

*Lavit inquit in vino stolam suam.* Bona stola est caro Christi, quae omnium peccata operuit, omnium delicta susceperit, omnium texit errores, bona stola, quae universos induit veste iucunditatis. Lavit hanc stolam in vino, quando cum baptizaretur in Iordane, descendit spiritus sanctus sicut columba et mansit super eum. Quo significatur quod plenitudo spiritus sancti individua in eo fuerit nec recesserit <sup>(79)</sup>.

Si sottolinea anche qui, come nel *De Ioseph*, che Cristo non aveva bisogno di purificare la sua carne, perché non aveva peccato; egli l'ha fatto esclusivamente per la salvezza degli uomini:

Lavit ergo Iesus stolam suam, non ut suam quae non erat, sed ut nostram quae erat sordem ablueret <sup>(80)</sup>.

La veste lavata nel vino manifesta le due funzioni della passione di Cristo, copre le colpe degli uomini e riveste l'umanità con un abito di gioia.

Il versetto della Genesi assume una connotazione escatologica nel *De Iacob*. La proclamazione della messianicità di Cristo è — secondo Ambrogio — un canto di gioia, perché annunzia la remissione dei peccati e la resurrezione <sup>(81)</sup>.

Per questo, dopo aver ricordato la benedizione di Giacobbe, egli si domanda quale canto sia più dolce e quale suono più soave del perdono e della resurrezione:

Qui cantus dulcior, qui sonus suavior quam remissio peccatorum et resurrectio mortuorum? <sup>(82)</sup>.

<sup>(79)</sup> AMBR. *de patr.* 4, 24 (pp. 137 s.).

<sup>(80)</sup> AMBR. *de patr.* 4, 24 (p. 138).

<sup>(81)</sup> Sul concetto di remissione dei peccati in Ambrogio si veda: B. STUDER, *L'eucarestia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano*, in *Catechesi battesimali e riconciliazione nei Padri del IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis)*. Roma 5-6 Marzo 1983, Roma 1984, pp. 65-79.

<sup>(82)</sup> AMBR. *de Iac.* II 9, 39 (CSEL 32,2, p. 57). È questo il canto che David, discendente anche lui dalla tribù di Giuda, «cantò con la chitarra spirituale». Con questo canto ha mitigato le asperità di questo mondo, con questo suono ha placato i tormenti, con questo salterio ha infranto il terrore della morte, con la soavità di queste corde ha calpestato l'inferno (*Ibid.*). Secondo Pietro Meloni nel canto di David si ha «la vetta del messaggio del profeta, che egli sperimentò nella sua carne come rinascita nel perdono e che in Cristo diviene vera risurrezione» (P. MELONI, *La chitarra di David*, «Sandalion» 5 [1982], p. 259). Il canto è infatti per Ambrogio lo strumento pedagogico per far giungere agli uomini il

L'utilizzazione della profezia in questo contesto penitenziale, illumina il significato che Ambrogio le attribuisce nell'esegesi della parabola lucana. La «stola lavata nel vino» viene donata al figlio prodigo perché dà la remissione dei peccati e la resurrezione. Se poi si considera che la veste della Genesi è riferita ad un evento battesimale sia in Ippolito che in Origene, ben si comprende come Ambrogio abbia potuto identificarla con l'abito del figlio prodigo, tradizionale simbolo della veste battesimale <sup>(83)</sup>.

Come simbolo di purezza, la veste di *Gen* 49, 11 è messa in parallelo con quella di Giacobbe nel *De institutione virginis*. Il vescovo consegna alla vergine consacrata la veste profumata di Giacobbe, ricordandole che il patriarca, indossandola, vide la veste di Cristo e profetizzò che sarebbe stata lavata nel vino:

Hac stola indutus vidit illam stolam Christi, de qua ait: lavabit in vino stolam suam <sup>(84)</sup>.

L'accostamento scritturistico è particolarmente interessante. Nell'*Expositio Psalmi CXVIII*, infatti, la veste di Giacobbe è definita da Ambrogio «stola della sapienza» (*sapientiae stola*) <sup>(85)</sup>. Simbolo della legge e dei profeti, que-

---

contenuto delle verità superiori; cfr. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant'Ambrasio*, Milano 1978, pp. 117-129.

<sup>(83)</sup> Per Ippolito cfr. n. 77. Secondo Origene *Gen* 49,11 allude al «battesimo più grande di tutti quelli che si possono immaginare presso gli uomini», la passione di Cristo (*com. in Iob.* VI 290, SCh 157, p. 350).

<sup>(84)</sup> AMBR. *de inst. virg.* 16, 100 (PL 16, col. 344).

<sup>(85)</sup> AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 13, 15 (p. 290). Nel *De Ioseph* è «mantello della sapienza» quello che Giuseppe ricevette dal faraone, insieme all'anello ed altri doni, quando gli vennero conferiti i pieni poteri. Questi doni, secondo Ambrogio, sono «mistici premi» che Giuseppe ha ricevuto per aver parlato di avvenimenti mistici: *Unde magis mystica meruisse praemia Ioseph arbitror, quia de mysticis est locutus (de Ios. I 7, 40, p. 100)*. L'anello è segno del pontificato della fede, che viene trasmesso a Giuseppe perché possa segnare altri. (Secondo me il passo allude al fatto che il pontefice portasse l'anello, non come *anulus signatorius*, per documenti o corrispondenza, ma come simbolo di fede. Per la data in cui si diffuse l'uso dell'anello episcopale cfr. H. LECLERQ, *Anneaux, cit.*, coll. 2181-2182 e D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck-Wien-München 1961, pp. 593-594). La veste «che è il mantello della Sapienza», indica il conferimento del primato della saggezza: *Quid enim vult anulus digito eius insertus, nisi ut intellegamus pontificatum fidei esse delatum, ut alios ipse signaret? Quid stola, quae amictus est sapientiae, nisi tributum ei ab illo rege coelesti, prudentiae principatum (de Ios. I 7, 40)*. Sia un dono sia l'altro sono segno di una realtà superiore, del sacerdozio supremo che Giuseppe ha ricevuto in quanto figura di Cristo. In lui, che era stato amato dal Padre più di tutti i fratelli,

sta stola, posseduta all'inizio dal popolo ebraico, era stata donata da Rebecca a Giacobbe, che l'aveva trasmessa al popolo cristiano:

Illam ergo sapientiae stolam, quam habuit ante populus Iudaeorum, induit me Rebecca; stola eius bona, lex et prophetae. Hac stola ille populus est nudatus, nos induti sumus; induit nōs mater illa Hierusalem quae in caelo sursum est... Residet penes me stola illa bonis intexa mandatis <sup>(86)</sup>.

L'interpretazione è quella ecclesiologicala: Rebecca, figura della Chiesa, è il tramite attraverso il quale la sapienza posseduta dal popolo ebraico, raffigurato da Esaù, passa a quello cristiano, raffigurato da Giacobbe.

Il concetto si ritrova nel *De Iacob*, dove è evidenziato anche il «dinamismo» insito nel dono della stola <sup>(87)</sup>: chi la riceve non può metterla da parte, ma deve essere conscio del suo valore e deve utilizzarla. Per questo Rebecca la tolse al popolo ebraico, che l'aveva gettata via, dimenticata nell'ombra e ricoperta da «una fosca caligine di empietà», e la diede al popolo cristiano, che la indossò e la fece risplendere, illuminandola con la fede e le buone azioni:

Hanc stolam Ecclesiae typo Rebecca profuit et dedit filio iuniori stolam Veteris Testamenti, stolam propheticam et sacerdotalem, stolam regalem illam davidicam, stolam Salomonis, Ezechiae et Josiae regum, et dedit populo Christiano, qui amictu sciret accepto, quoniam populus Iudaeorum eam sine usu habebat, et proprios nesciebat ornatus. Iacebat haec stola in umbra, abiecta atque neglecta. Obscurabatur enim tenebrosa impietatis caligine, nec in angusto corde populi Judaici latius po-

---

Giacobbe, non come padre ma come profeta, aveva visto il mistero; perciò gli aveva donato la tunica multicolore (*de Ios.* I 2, 6), che è figura della carne rivestita da Cristo ed insanguinata al momento della passione (*de Ios.* I 3, 15).

<sup>(86)</sup> AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 13, 15 (pp. 290-291). L'identificazione di Giacobbe con il cristiano e di Rebecca con la Chiesa è presente nei *Fragmenta e catenis in Psalmos* di Origene (SCh 189, pp. 350-351) a commento del medesimo versetto. Come Giacobbe ed Esaù, così i cristiani hanno preso agli Ebrei le loro vesti (la legge e i profeti) e la benedizione. La concordanza tra i due autori è stata segnalata da Marguerite Harl (*La chaîne palestinienne sur le Psaume 118* II, Catalogue des fragments, notes et indices, par Marguerite Harl, SCh 190, pp. 687-688). Ritengo, comunque, che il testo ambrosiano non dipenda esclusivamente da Origene.

<sup>(87)</sup> M.A. ARGAL, *Isaac y Rebeca, figuras de la Iglesia según San Ambrosio*, cit., p. 60.

terat explicari. Induit eam Christianus populus et refulsit: illuminavit eam suae fidei claritate et piorum luce factorum <sup>(88)</sup>.

Il passo è molto importante, perché registra la vasta gamma di significati che aveva per Ambrogio la stola di Giacobbe: simbolo dell'antica alleanza, essa era stola profetica, sacerdotale e regale.

*La «stola della sapienza» simbolo del sacerdozio di Cristo*

È importante soprattutto il carattere sacerdotale ad essa attribuito, perché ripropone la simbologia diffusa nel mondo ebraico, secondo cui la stola di Giacobbe è la veste sacerdotale donata da Dio ad Adamo e trasmessa di padre in figlio dai patriarchi <sup>(89)</sup>. Non è detto che Ambrogio abbia attinto direttamente alla letteratura haggadica; piuttosto l'origine di tale interpretazione deve essere ricercata tra le sue fonti tradizionali.

Come ha fatto osservare il Gryson, Ambrogio nel *De fuga saeculi* considera la veste del sommo sacerdote ebraico come simbolo del corpo umano del quale Cristo si rivestì per compiere il sacrificio supremo <sup>(90)</sup>. L'esegesi, di tipo spirituale, si ispira a quella di Filone, secondo il quale le vesti del sommo sacerdote raffigurano il sacerdozio cosmico del Verbo di Dio <sup>(91)</sup>. Ambrogio reinterpreta il concetto e, in polemica con gli Ariani, sostiene che il Messia ha svolto la sua opera di mediazione proprio con l'assunzione della carne; Cristo «con la sua virtù ha indossato il mondo e, come avvolto da esso, risplende in tutti. Ha infatti indossato la parentela del genere umano per l'assunzione di questo corpo»:

Hoc est verbum Dei, in quo est magnum sacerdotium cuius Moyses in illo vestimento principis sacerdotum indumenta describit intellegibilia, quod virtute sua induit mundum et tamquam eo amictus fulget in omnibus. Induit enim cognationem generis humani pro huius corporis susceptionem ad Dominum dicens... <sup>(92)</sup>.

<sup>(88)</sup> AMBR. *de Iac.* II 2, 9 (CSEL 32, 2, p. 36).

<sup>(89)</sup> Cfr. n. 66, pp. 221-222.

<sup>(90)</sup> R. GRYSO, *Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise*, «Le Museon» 92 (1979), pp. 275-277; ID., *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968, pp. 49-60.

<sup>(91)</sup> Cfr. PHILO. *de fug. et inv.* 110 (LCL 275, London 1968, p. 68). R. GRYSO, *Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise*, cit., p. 275).

<sup>(92)</sup> AMBR. *de fug.* 16. Accetto la *lectio* proposta da R. Gryson *etiam per enim* (cfr. R. GRYSO, *Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise*, cit., p. 275).

La funzione sacerdotale del Verbo si esplica, dunque, nella «nuova creazione» dell'uomo peccatore, avvenuta con l'incarnazione, e non nell'attività demiurgica della «creazione», che farebbe supporre una sua inferiorità rispetto al Padre <sup>(93)</sup>.

Nel dispiegarsi del tema della veste sacerdotale a me pare di ravvisare anche l'influsso di Ippolito che, nelle *Benedictiones Iacob*, interpreta la veste di Giacobbe come profezia dell'incarnazione, riprendendo una concezione profondamente radicata nella cultura del suo tempo <sup>(94)</sup>. L'aspetto originale proprio di Ippolito è l'aver dato all'evento dell'incarnazione una connotazione sacerdotale. In lui «rivestire acquista un significato nuovo... Esso contrassegna sì il momento in cui il Logos si incarna, ma il suo farsi uomo assume un nuovo profilo, quello sacerdotale» <sup>(95)</sup>. Cristo indossa la tunica sacerdotale quando rende palese la sua testimonianza. L'universalità di questa sua funzione è indicata, nel *Commento a Daniele* ippolitiano, dalla veste di lino indossata dalla figura umana apparsa al profeta sulle acque dell'Eufrate <sup>(96)</sup>. Il «fiume» di Daniele diviene, nell'esegesi di Ippolito, il Giordano, che favorisce l'accostamento con il battesimo di Gesù, l'uomo vestito di lino è Cristo, che viene presentato agli uomini da Giovanni nelle acque del Giordano <sup>(97)</sup>. La manifestazione di Cristo come «Sacerdote perfetto» del «Padre perfetto» è espressa da Ippolito con il linguaggio della veste anche nelle *Benedictiones Moysis* dove la veste talare è simbolo dei due testamenti, delle rivelazioni e della verità <sup>(98)</sup>.

---

<sup>(93)</sup> R. GRYSO, *Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise, cit.*, p. 277; ID., *La médiation d'Aaron d'après Saint Ambroise*, «Rech. Théol. Ancien. Méd.» 47 (1980), p. 15.

<sup>(94)</sup> HIPP. *ben. Iac.* 6 (PO 27, p. 20). Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito, cit.*, p. 267.

<sup>(95)</sup> A. ZANI, *La cristologia di Ippolito, cit.*, p. 270.

<sup>(96)</sup> HIPP. *com. in. Dan.* 4, 36 (Sch 29, p. 202): «... è il Signore stesso che egli [Daniele] vede, non ancora uomo perfetto, ma nell'apparenza di una figura umana, quando dice: 'Ed ecco un uomo vestito di un abito di lino' (Dan 10,5). Cristo, infatti, avendo rivestito una tunica variopinta, ha manifestato la varietà della chiamata dei carismi. La tunica sacerdotale in effetti era tessuta di svariati colori per la dimostrazione delle molteplici nazioni che attendono la parusia di Cristo, affinché noi possiamo essere dotati di molteplici carismi».

<sup>(97)</sup> HIPP. *com. in. Dan.* 4, 57 (p. 223): «Chi erano dunque i due uomini sulle sponde del fiume, se non la legge e i profeti? E chi è colui che sta sull'acqua del fiume se non colui del quale essi avevano d'altronde profetizzato, colui del quale il Padre doveva alla fine rendere apertamente testimonianza; colui che porta ai fianchi il calamaio dello scriba, il lino e la tunica dai colori variegati».

<sup>(98)</sup> HIPP. *ben. Moy.* (PO 27, pp. 144-145): «Col dire: 'Date a Levi le sue rivelazioni'»

Analizzando la benedizione impartita da Giacobbe a Levi, nel *De patriarchis* Ambrogio riprende il concetto ippolitiano dell'incarnazione come segno della funzione sacerdotale di Cristo:

Et maxime propter tribum Levi debemus hoc credere, quia ex ea tribu dominus Iesus videtur secundum corporis susceptionem genus ducere... Sacerdos enim patris et princeps omnium sacerdotum, sicut scriptum est: *Tu es sacerdos in aeternum* (Ps 109, 4), sacerdotalis originis successionem debuit vindicare. Unde et Moyses benedixit hanc tribum dicens: *date Levi sortem suffragii sui et veritatem eius viro sancto* (Deut 33, 8) <sup>(99)</sup>.

Il tema è esposto anche nel terzo libro dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, in cui Cristo è re e sacerdote «veramente e secondo la carne» perché discende dalla stirpe regale e da quella sacerdotale:

fuit enim vere et secundum carnem regalis et sacerdotalis familiae, rex ex regibus, sacerdos ex sacerdotibus <sup>(100)</sup>.

In questa prospettiva ermeneutica si colloca anche il significato della veste di Giacobbe, posseduta prima dall'antico popolo sacerdotale, gli Ebrei, ma

---

(Deut 33,8) [il profeta] fa chiaramente apparire con questa parola il Cristo, sacerdote del Dio Altissimo e invisibile, il quale ha rivestito negli ultimi tempi le rivelazioni e la verità, portando, con l'abito talare, sulle sue spalle, i due Testamenti, le rivelazioni: la Legge; la verità: il Vangelo, affinché apparisse Sacerdote Perfetto del Padre Perfetto». La funzione sacerdotale del Messia non deriva in Ippolito dall'incarnazione, ma da essa viene palesata. La sua discendenza secondo la carne deriva, come avevano annunciato le profezie dalla tribù sacerdotale: «Come ancora per il profeta David, [Dio] dice: 'Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech' (Ps 109,4; Heb 5,6) e Natan dice: 'il Signore susciterà un sacerdote fedele che compirà tutto secondo il suo cuore' (I Re, 2, 35). E perché Cristo, doveva essere della tribù di Levi, dell'ordine dei sacerdoti, della casa di Aronne, nato secondo la carne, che ben alta davanti a Mosé ha levato la voce dicendo: 'Dona a Levi le sue rivelazioni; e la sua verità all'uomo santo' (Deut 33,8). Tu vedi qui come chiaramente è un uomo nuovo che egli chiama con questo nome (i.e. Levi) [un uomo] che solo ci ha rivelato la verità» HIPP. *ben. Moy.* (pp. 145-146). Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, cit., pp. 269 ss. e 265.

<sup>(99)</sup> AMBR. *de patr.* 14-15 (p. 132).

<sup>(100)</sup> AMBR. *expos. Lc.* III 13. La duplice discendenza di Cristo dalle due tribù di Israele si ricollega alla tradizione giudaica, che conosceva un messianismo sacerdotale e regale, per il tramite di Ippolito: cfr. R. GRAYSON, *L'ascendance lévitique de Jésus dans l'Expositio in Lucam d'Ambroise*, «Rev. Belg. Phil. Hist.» 58 (1980), pp. 22ss.

consegnata dalla Chiesa al nuovo, i cristiani, che non la lasciano nell'ombra perché vanno oltre l'aspetto figurale della legge <sup>(101)</sup>.

La veste della sapienza è contemporaneamente veste sacerdotale e battesimale, segno visibile del dono divino che è la salvezza operata da Cristo con la sua incarnazione.

### *La Sapienza è il Logos incarnato*

L'uso dell'*epinoia* «Sapienza» nel commento alla parabola del figlio prodigo pare avere una precisa finalità dogmatica. Ambrogio, infatti, contro gli Ariani che facevano della «Sapienza» di *Prov* 8, 22 il caposaldo della loro tesi sull'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, ripropone nel *De fide* l'interpretazione atanasiana incarnazionista <sup>(102)</sup>. La Sapienza che nei *Proverbi* dice di essere stata «creata» è il Logos «incarnato»:

Liquet igitur et de incarnatione dictum esse «principium viarum suarum», quod ad sacramentum suscepti corporis videtur esse referendum <sup>(103)</sup>.

E nell'*Expositio Psalmi CXVIII*, che è di molto posteriore al *De fide*, Ambrogio riafferma che *Prov* 8, 22 deve essere riferito unicamente all'incarnazione, perché il Logos increato è «principio e fine di tutte le vie»:

<sup>(101)</sup> R. GRYSOY, *Le prêtre, selon Saint Ambroise, cit.*, pp. 63-77. Sul concetto ambrosiano di *umbra* cfr. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio, cit.*, pp. 79-83.

<sup>(102)</sup> Sul tema della Sapienza come *epinoia* di Cristo durante la controversia ariana si veda M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione di Proverbi 8,22*, in *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, pp. 1-87 (per Ambrogio in particolare p. 76).

<sup>(103)</sup> AMBR. *de fid.* III 7,50 (PL 16, col. 624). (Anche in *de fid.* I 15,98 [col. 574] la Sapienza che parla nei *Proverbi* viene considerata profezia del Logos incarnato che nella vita ha operato ciò che aveva annunciato: *Nonne in Evangelio, post incarnationem haec omnia videmus esse completa, quod sacri convivii celebravit mysteria, quod apostolos misit?*) Il concetto dell'assunzione della carne è qui espresso con il linguaggio della veste: Cristo, nel divenire uomo, ha indossato gli «indumenti sordidi» di cui parla la visione di Zaccaria: *habes in Zacharia ad Iesum indutum vestimenta sordida ab angelo dictum ... quod est vestimentum illud sordidum nisi carnis assumptio?* (*ibid.*). Le vesti di cui parla il profeta Zaccaria sono considerate nell'*Expositio Psalmi CXVIII* simbolo dei peccati che Cristo ha preso su di sé all'incarnazione, per rivestire gli uomini con lo splendore dell'immortalità: *venit in susceptione corporis hoc saeculum ... et habebat vestimenta sordida; mea enim peccata portabat. Sumpsit vestimenta nostra ut splendore immortalitatis indueret* (5, 4, p. 84). Cfr. AMBR. *de myst.* 7, 34-37 (Sch 25 bis, pp. 174-176).



Principium Christum est; ideo Sapientia dicit: «dominus creavit me principium viarum suarum». Advertimus, quod et principium Christus est et finis viarum sit. Non vereor ne quis dicat: «creatum ergo Christum adseris?» Respondebo: ita creatum dico, quemadmodum factum legi hoc est: «factum ex muliere, factum sub lege» (*Gal* 4, 4), hoc est secundum susceptionem carnis creatum, secundum quod est natus ex virgine. Creatus est ut redimeret creaturas, homo factus est, ut homines a morte perpetua liberaret <sup>(104)</sup>.

La connotazione antiariana assunta dal termine non esclude l'influsso, sempre rilevante in quest'opera, del *Commento al Cantico* di Ippolito, in cui la Sapienza è Cristo stesso che si manifesta nell'incarnazione:

Nunc haec sapientia non quidem alia erat nisi Christus et Christus est Filius; et quia ita est hoc testificatur Paulus apostolus et dicit: «Christum praedicamus, potentiam Dei et Dei sapientiam» <sup>(105)</sup>.

Lo stesso autore nelle *Benedizioni di Mosè* parla della Sapienza come di un dono fatto da Dio agli uomini per mezzo del Figlio:

E il Padre, che ha tutta la sapienza e il consiglio, l'ha donata al Figlio, che il profeta chiama «Giacobbe» e «Israele», nomi che equivalgono al «Figlio maggiore di Dio». E il Figlio a sua volta, ricevuta tutta la sapienza, la dona agli uomini <sup>(106)</sup>.

L'interpretazione della veste della Sapienza, intesa come dono dell'incarnazione, si sviluppa secondo una linea teologica antiariana tipicamente ambrosiana, pur avendo dinanzi come sua fonte il pensiero di Ippolito.

L'affinità di pensiero tra i due esegeti è stata segnalata da Antonio Orbe per quanto riguarda la concezione della veste di Adamo <sup>(107)</sup>. Ippolito nel *Commento al Cantico* e Ambrogio nel *De Isaac* sono concordi nell'affermare

<sup>(104)</sup> AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 5, 26 (p. 95).

<sup>(105)</sup> HIPPOCR. *com. in Cant.* 1, 8 (CSCO 264, p. 24).

<sup>(106)</sup> HIPPOCR. *ben. Moy.* (p. 132). Si veda P. MELONI, *Ippolito e il Cantico dei Cantici*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 107 ss. e A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, cit., pp. 167-182.

<sup>(107)</sup> A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, cit., p. 196, n. 181.

re che la veste posseduta da Adamo prima del peccato è quella indossata da Cristo risorto e poi donata alla donna che gli va incontro sulla via del sepolcro. Infatti Maria è la nuova Eva, non piú ricoperta di foglie di fico, ma avvolta di Spirito Santo:

Ippolito

Excipe abhinc Evam in ordinatione ambulantem, accipe et cognosce hoc munus quod (est) praebitum Patri; ut novam offer, non iam ut denudatam, Evam; iam non folia ficus ei vestis (est), sed per spiritum sanctum (est) convestita, quia bonam vestem induit, cuius corruptio non est; Christum non quidem denudatum habebat; etsi linteamina in monumento iacebant, nudus non erat. Adam etiam prius <non> nudus erat; renovatum ornatum induerat impeccabilitatis et mansuetudinis ei incorruptibilitatis, a quo seductus, nudus inventus est; nunc autem manifeste convestitus rursus invenitur <sup>(108)</sup>.

Ambrogio

Suscipe igitur Evam iam non ficulneis foliis adopertam, sed sancto amictam Spiritu, et nova gratia gloriosam; quia iam non tamquam nudata absconditur; sed tamquam circumdata vestimenti splendore fulgentis occurrit, quia vestit eam gratia. Sed nec Adam nudus erat quando eum innocentia vestiebat <sup>(109)</sup>.

<sup>(108)</sup> HIPPOCR. *com. in Cant.* 25, 5. Il Garitte, in nota alla sua traduzione dal georgiano, ha evidenziato il parallelismo con il *De Isaac* di Ambrogio, di cui si è servito per colmare una lacuna testuale in questo passo di Ippolito (G. GARITTE, *Traité d'Hippolite sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO 264, p. 47, n. 41).

<sup>(109)</sup> AMBR. *de Is.* 43 (CSEL 32, 1, p. 668). Nel commento a *Lc* 15,11-32 Ambrogio propone esplicitamente il parallelismo tra Adamo e Cristo (*expos. Lc* VII 234) ma non in riferimento alla veste. Tutti gli esegeti hanno sostenuto che la veste ricevuta dal figlio prodigo è «la prima veste», quella di Adamo. Per Gregorio di Nissa la veste che il figlio riceve è quella di cui l'uomo è stato privato per la sua disobbedienza: περιθειναι δὲ αὐτῷ καὶ τὴν στολὴν, οὐκ ἄλλην, ἀλλὰ τὴν πρώτην, ἣς ἐγυμνώθη διὰ τῆς παρακοῆς, ὁμοῦ τῇ γεύσει τῶν ἀπειρημένων γυμνὸν ἑαυτὸν θεασάμενος (*orat.dom.* II, PG 44, col. 1144). Nelle opere del Nisseno la scoperta della nudità di Adamo è interpretata come privazione degli abiti di grazia posseduti dalla Creazione (cfr. Marguerite HARL, *La prise de conscience de la «nudité» d'Adam. Une interprétation de Genèse 3,7 chez les Pères Grecs*, Stud. Patr. VII, TU 92 [1966], p. 489) ed il battesimo, poiché conduce alla resur-

Quando Ambrogio chiama la veste del figlio prodigo *spiritale indumentum*, fa riferimento alla veste incorruttibile posseduta da Adamo prima del peccato, veste dello Spirito Santo, che viene data agli uomini dopo la risurrezione di Cristo.

### La veste nuziale

L'analogia tra Ambrogio ed Ippolito per quanto concerne il significato della veste di Adamo fa pensare che tale rapporto sia valido anche per la concezione nuziale della veste <sup>(110)</sup>. Difatti, mentre nel *De paenitentia* <sup>(111)</sup>

---

reazione, è inteso come restaurazione della condizione originaria (cfr. Monique ALEXANDRE, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in *Arché e Telos*, cit., pp. 137 ss.) e ridona la veste paradisiaca (cfr. J. DANÉLOU, *Bible et liturgie*, cit., pp. 56 s. e 71ss.). Girolamo nell'*ep. XXI* afferma che la veste ricevuta dal figlio prodigo è «la prima stola» (*stolam priorem, stolam quam Adam peccando perdiderat, stolam quae in alia parabola indumentum dicitur nuptiale, id est vestis spiritus sancti, quam qui non habuerit non potest regis interesse convivio* (23, CSEL 54, p. 127). È la veste bianca che si riceve al battesimo. (Per quanto concerne la visione geronimiana della veste battesimale si vedano: V. PAVAN, *La veste bianca battesimale*, cit., pp. 263 s.; J. QUASTEN, *The Garment of Immortality. A Study of the «Accipe vestem candidam», cit.*, pp. 391-401; ID., *A Pythagorean Idea in Jerome*, cit., pp. 207-215; W. SCHWARTZ, *A Study in Pre-Christian Symbolism*, cit., pp. 110 s.). Ed è insieme all'anello segno del ripristino della primitiva dignità nel *com. in Jon.* 4, 11 (CC 76, p. 419). Il dono della veste è descritto da Girolamo come restituzione della gloria in *com. in Ier.* I 63 (CSEL 59, p. 49), il contesto è penitenziale: ritornano al Padre gli Ebrei e gli eretici (*Intellegamus hoc et de Iudaeorum populo ad dominum revertente et de hereticis, qui dominum reliquerunt: Ibid.*).

Propongono la tematica adamica in chiave penitenziale: *Const. Ap.* II 41, 1 (ed. F.X. Funk, Paderborn 1905, vol. I, p. 131), *AST.AM. bom.* I (ed. A. Bretz, TU 40 [1914], p. 113), *TIT. BOSTR. in Luc.* 15,22 (*Catena Graecorum Patrum zum Novum Testamentum*, Hildesheim 1967, vol. II, p. 119); *Ps. CLEM. AL. frag. Maccar. Chrysoceph.* (PG 9, coll. 758-760). Il commento dello Ps. Clemente offre inoltre un particolare interessante nel sottolineare che il figlio non indossa la veste da sé, ma viene rivestito da altri (*Ibid.* col. 764).

<sup>(110)</sup> Ippolito nel *De Anticristo* (4, CSCO 246, pp. 56-57) esprime con il linguaggio della veste nuziale il concetto della funzione salvifica di Cristo, dall'incarnazione alla passione. La carne assunta da Cristo è il mantello dello sposo, che tutti i patriarchi, a partire da Adamo, hanno iniziato a tessere, ma che Cristo stesso ha finito di tessere sulla croce. Così dunque la veste di Adamo e Giacobbe si identifica con la veste che Cristo ha lavato nel vino al momento della passione. Sulla veste nuziale in Ippolito si veda: P. MELONI, *Spirito santo e risurrezione nel linguaggio simbolico di Ippolito*, «*Stud.St.Rel.*» 6 (1982), pp. 241-243; ID., Ippolito e il Cantico dei Cantici, cit., pp. 113-117; A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, cit., p. 265-280.

<sup>(111)</sup> *AMBR. de paen.* II 3,18: ...*stolam proferri iubeat, quae vestis est nuptialis, quam si quis non habuerit, a convivio nuptiali excluditur.*

la definizione ha come supporto scritturistico la parabola mattaica degli invitati alle nozze, nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* l'«abito nuziale» è la «veste della Sapienza»:

Ergo stola spiritalis indumentum et vestimentum est nuptiale <sup>(112)</sup>.

È nuziale perché è simbolo della carne di Cristo, il quale è lo sposo che, con la sua incarnazione e morte, ha celebrato le nozze con l'umanità.

Ambrogio sviluppa il tema nuziale del *Cantico dei Cantici* nell'*Expositio Psalmi CXVIII*. La sposa è il genere umano (la *caro*), che è stato contaminato in Adamo dal veleno del serpente e che marcisce per il fetore delle colpe, ma sa che dovrà venire colui il quale infonderà la grazia dello Spirito Santo, affinché tutta l'umanità (*omnis caro*) giunga a Dio. Perciò desidera il bacio dello sposo ed ha fretta di celebrare le nozze per congiungersi a Lui e diventare con Lui «un unico spirito»:

Et ut moralius dicamus, intellege mihi carnem illam, quae madefacta fuerat in Adam serpentis veneno, quae criminum marcebat faetore... eandem tamen plurimis edoctam oraculis, quod venturus esset, qui serpentis inlecebris exclusis sancti spiritus infunderet gratiam, ut omnis caro ad Deum veniret... orare dicentem: «osculetur me ab osculo oris sui, quoniam optima ubera tua super vinum» (*Cant* 1, 2). Iam volebat adhaereret Christo caro, iam festinabant innubere, ut esset unus spiritus, et fieret caro Christi, quae erat ante meretricis <sup>(113)</sup>.

L'esegesi è quella ecclesiologica, che Ambrogio mutua da Ippolito, dal quale, però, si discosta nella valutazione del ruolo svolto dal popolo ebraico nella storia della salvezza. Ambrogio, infatti, «sa bene che il primo incontro dello sposo-Cristo fu con il popolo eletto, ma preferisce sottolineare il fatto che fin dal primo momento in esso tutta l'umanità incontrava il Verbo» <sup>(114)</sup>. In questa visione simbolica la *caro*, che Cristo aveva ripudiato in Eva e riaccolto

<sup>(112)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 231.

<sup>(113)</sup> AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 1, 5 (pp. 7 s.). Cfr. HIPP. *com. in Cant.* 2, 1-2 (p. 26): *Osculetur me osculo oris sui ... Quia typus hoc populi est qui precatur caeleste verbum ut eum osculetur, quia os ori coniungere vult, quia potentiam Spiritus ad se applicare vult.*

<sup>(114)</sup> P. MELONI, *L'influsso del Commento al Cantico di Ippolito sull'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, in *Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna 1981, vol. II, p. 869.

con la sua incarnazione, è la Chiesa dei Gentili, *decora oleo spiritali e decora iam per lavacrum*:

«fusca sum et decora filiae Hierusalem» (*Cant* 1, 5), fusca per culpam, decora per gratiam. Dicit et caro: «fusca sum et decora», fusca pulvere saeculari quam certando collegi, decora oleo spiritali quo mundi huius pulverem squalorem deteresi, fusca per vitium, sed decora iam per lavacrum quod abluit omne delictum; fusca sum, quia peccavi, decora quia iam me diligit Christus, quam relegaverat in Evam, recepit ex virgine, suscepit ex Maria. Dicit etiam sinagoga... fusca per incredulitatem, decora per legem, fusca per lapsum, decora quia dilexit me sol et prior facta sum congregatio dei, nolite refugere me quia fusca sum, ideo fusca sum, quia sol me reliquit iustitiae, qui ante inluminare consueverat <sup>(115)</sup>.

Uguale interpretazione si trova nel *De mysteriis*, all'interno di un contesto battesimale. La Chiesa può dire, come la sposa di *Cant* 1, 5: *fusca sum et decora*, perché dopo il battesimo indossa le vesti bianche che Cristo aveva alla resurrezione:

quia Christi erant candida vestimenta sicut nix, cum resurrectionis suae gloriam in Evangelio demonstraret... Haec vestimenta habens Ecclesia per lavacrum regenerationis assumpta, dicit in Canticis: «Nigra sum et decora, filiae Jerusalem». Nigra per fragilitatem conditionis humanae, decora per gratiam: nigra quia ex peccatoribus, decora fidei sacramento <sup>(116)</sup>.

---

<sup>(115)</sup> AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 2, 8-9 (p. 24). Cfr. HIPPOCRATE, *com. in Cant.* 4, 1-2. Per un raffronto tra i due passi si veda P. MELONI, *L'influsso del* Commento al Cantico di Ippolito *sull'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, cit., pp. 872-875.

<sup>(116)</sup> AMBR. *de myst.* 7, 34-37 (pp. 174-76); cfr. anche APOLLINARIUS, *Apol. Dav.* 12, 59. L'influsso della spiritualità sponsale del Cantico nelle opere che Ambrogio ha dedicato alla catechesi post-battesimale è stato messo in luce da P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma 1975, pp. 255-258. Lo studioso ha sottolineato l'importanza del battesimo quale mezzo per ricevere il «buon odore» di Cristo: «Le anime che amano il Cristo si rinnovano e seguono il profumo di lui per attingere da lui l'odore della risurrezione» (*Ibid.* 258). Adriano Caprioli osserva come Ambrogio nel *De mysteriis* 29 citi il versetto di *Cant* 1,3 sostituendo *vestimentorum tuorum a unguentorum tuorum* ed afferma che «l'accostamento unzione-vestizione, sullo sfondo dell'identico riferimento alla Cantica, è forse il filo conduttore per scoprire il significato della vestizione» (*Battesimo e confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di Ambrogio*, Varese 1977, p. 72).

La veste nuziale e la veste battesimale s'identificano. La strada percorsa per delineare questo simbolo passa attraverso un'interpretazione del *Cantico* ispirata ad Ippolito <sup>(117)</sup>.

### *Il Verbo incarnato dona all'uomo la vita divina*

Lo sviluppo del simbolo della veste del figlio prodigo nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, pur innestandosi nel solco nella tradizione precedente, presenta la sua originalità. La veste è «la prima stola» posseduta da Adamo prima del peccato, la bianca veste battesimale e nuziale, la veste dello Spirito Santo, e s'identifica con quella di Giacobbe. Ambrogio accoglie, cioè, i connotati simbolici delle varie fonti a partire da Ireneo, ma li arricchisce con l'apporto di una nuova linea interpretativa. La stola è «la veste della Sapienza», ed in questo senso è veste sacerdotale di Cristo, perché con l'incarnazione egli ha compiuto l'opera di mediazione tra Dio e gli uomini. Perciò viene collegata con la veste di *Gen* 49, 11, il cui significato messianico era universalmente accolto.

Attraverso il linguaggio simbolico Ambrogio vuol sottolineare la verità dell'incarnazione, che l'arianesimo ha messo in discussione. Egli ripete che l'umanità di Cristo non esclude la sua divinità e la sua uguaglianza con il Padre. Non ci potrebbe essere la salvezza di tutto l'uomo, spirituale e corporea, se non ci fosse stata l'incarnazione <sup>(118)</sup>. Per sottolineare in senso antiariano la divinità di Cristo, Ambrogio usa i due appellativi che erano al centro della disputa teologica: «Sapienza» e «Immagine» di Dio. Cristo è «Sapienza» in quanto Logos incarnato ed «Immagine di Dio» in quanto Logos eterno.

La «veste» della parabola è la «Sapienza», mentre l'«anello» e l'«Immagine di Dio». Il figlio prodigo, allontanatosi dalla casa del Padre (= peccato), aveva perduto il patrimonio (= battesimo) e l'immagine di Dio:

---

Sulla presenza del *Cantico* nel *De Mysteriis* e nel *De Sacramentis* si veda Christine MOHRMANN, *Observations sur le «De Sacramentis» et «De Mysteriis» de saint Ambroise*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale*. Milano 2-7 dicembre 1974, Milano 1976, pp. 120-123.

<sup>(117)</sup> L'importanza dell'esegesi ippolitiana del *Commento al Cantico* nelle catechesi mistagogiche e, in particolare, in Ambrogio è stata segnalata da J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tr.it., Bologna 1976, pp. 306-307.

<sup>(118)</sup> Sulla concezione ambrosiana della salvezza umana nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* si veda D. RAMOS-LISSON, *La doctrina de la 'salus' en la «Expositio Evangelii secundum Lucam» de S. Ambrosio*, «Script. Theol.» 5 (1973), pp. 629-665.

Ille igitur vivendo luxuriose consumpsit omnia ornamenta naturae. Unde tu, qui accepisti imaginem dei, qui habes similitudinem eius noli eam irrationabili foeditate consumere <sup>(119)</sup>.

La conversione gli restituisce la condizione precedente:

Homo igitur et in illo homine qui perierat reformatur et ille ad similitudinem Dei factus et imaginem divina patientia et magnanimitate reformatur <sup>(120)</sup>.

La tematica origeniana dell'*imago Dei* è reinterpretata alla luce della controversia ariana. L'*epinoia* è riferita al verbo nella sua vita trinitaria; Cristo è *imago qua Deus* <sup>(121)</sup>. «Chi possiede l'anello possiede il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, perché Dio gli ha impresso il sigillo. Immagine di Dio è Cristo, il quale ha anche dato come pegno nei nostri cuori lo Spirito, affinché sappiamo che è lo Spirito il segno di questo anello che viene dato nella mano, con il quale vengono suggerite le profondità del cuore e il servizio delle opere che compiamo»:

Qui autem anulum habet et patrem habet et filium et spiritum sanctum, quia signavit deus. Cuius imago Christus, et dedit pignus spiritum in cordibus nostris, ut sciamus hoc anuli istius qui in manu datur esse signaculum quo cordis interiora factorumque nostrorum ministeria signantur. Ergo signati sumus, sicut et legimus: *credentes inquit signatis estis spiritu sancto* <sup>(122)</sup>.

---

<sup>(119)</sup> AMBR. *expos. Lc VII 214*. Ambrogio sviluppa il tema origeniano del peccato come causa che determina la perdita dell'*imago Dei* riacquistata con il battesimo.

<sup>(120)</sup> AMBR. *expos. Lc VII 234*. Per Ambrogio la salvezza operata da Cristo più che un ripristino della condizione primitiva è un miglioramento: *Felix ruina, quae reparatur in melius* (*expl. Ps. XXXIX 20*, CSEL 64, p. 225); cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio»*, cit., p. 351, n. 130. Il tema dell'*imago* è fondamentale nella concezione ambrosiana della redenzione. Si vedano sull'argomento: G. FRANCESCONI, *Storia e Simbolo. «Mysterium in figura»; la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia 1981, pp. 122-123; F. SZABÓ, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Roma 1968, pp. 80-113; B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, tesi PUG, Roma 1967, pp. 78-112.

<sup>(121)</sup> Sul tema di Cristo *imago qua homo* e *imago qua Deus* si veda R. CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio»*, cit., pp. 345-380.

<sup>(122)</sup> AMBR. *expos. Lc. VII 232*. Nel *De paenitentia* II 3, 13 l'anello è definito «un pegno di fede» (*fidei pignus*) (cfr. TERT. *de pud.* 9, 16 *anulum quo fidei pactionem interrogatus obsignat*), esso identifica il cristiano. Il tema dell'anello come simbolo della fede ha avuto attraverso Ambrogio larga fortuna nel medioevo e si ritrova anche nella novelli-

Chi possiede l'anello ha la Trinità. L'anello è il segno dello Spirito che viene donato all'uomo da Cristo, Immagine di Dio. Trapela da questa sintesi il frutto della rielaborazione ambrosiana della teologia orientale, che è presente nel *De Spiritu Sancto*: la resurrezione, la santificazione, la figliolanza divina sono comunicate all'uomo dallo Spirito; lo Spirito è l'artefice del nuovo uomo, creato ad immagine di Dio <sup>(123)</sup>. Questa rigenerazione riguarda l'aspetto spirituale dell'uomo, giacché Ambrogio afferma che «ad immagine di Dio è l'anima»: *Anima igitur nostra ad imaginem Dei est* <sup>(124)</sup>. La concezione origeniana è purificata attraverso l'apporto delle speculazioni teologiche del IV secolo. Nell'anima si trova «l'immagine della sostanza paterna» <sup>(125)</sup>. Il dono dell'anello sta ad indicare la salvezza dell'anima, nella quale la Trinità ripristina col suo sigillo l'immagine di Dio.

La «veste» e l'«anello» mostrano dunque che la salvezza della carne e quella dell'anima sono opera del Figlio, il quale è uomo e Dio perché è una persona della Trinità. Questo messaggio deve annunciarlo la predicazione evangelica, simbolizzata nei «calzari». Essi devono proteggere il cristiano durante il cammino, per evitare che il diavolo lo faccia inciampare ed egli possa abbandonare l'ufficio della predicazione del Signore:

Calciamentum autem evangelii praedicatio est... et quoddam munimentum bonae intentionis et cursus, necubi offendat ad lapidem pedem suum et subplantatus a diabolo dominicae praedicationis officium derelinquat <sup>(126)</sup>.

---

stica; cfr. Marta SORDI, *Da Ambrogio al Boccaccio: l'anello simbolo della fede*, «Rendiconti Ist.Lomb.» 114 (1980), pp. 116-122.

<sup>(123)</sup> AMBR. *de Spir. Sanct.* II 7, 66 (PL 16, col. 788): *Sancti igitur Spiritus opus est regeneratio ista praestantior, et novi huius hominis, qui creatur ad imaginem Dei, auctor est Spiritus.*

<sup>(124)</sup> AMBR. *hexaem.* VI 7, 43 (CSEL 32,1, p. 234).

<sup>(125)</sup> AMBR. *hexaem.* VI 7, 42 (p. 234).

<sup>(126)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 231. Yves Tissot fa notare giustamente che anche i calzari, come la veste e l'anello, racchiudono una tematica battesimale (*Allégories patristiques, cit.*, p. 265). Infatti il rito del battesimo nella liturgia milanese comprendeva anche la lavanda dei piedi, di cui Ambrogio è un convinto sostenitore, in contrasto con la chiesa di Roma (*de sacr.* III 5; Sch 25 bis, p. 94). Per mezzo di tale rito, spiega il vescovo nel *De sacramentis*, viene recato un maggiore aiuto alla santificazione, affinché il diavolo non possa nuovamente tentare lo sgambetto: *Quia in baptisate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa, sed quia Adam subplantatus a diabolo est et venenum ei effusum est supra pedes, ideo lava pedes, ut in ea parte in qua insidiatus est serpens maius subsidium santi-*



Il credente riceve i calzari, che lo proteggono dai morsi del serpente, per celebrare la Pasqua del Signore e per mangiare l'agnello:

Calciamenta deferri praecipiat, celebraturus enim pascha domini, epulaturus agnum, tectum debet adversus omnes incursum bestiarum spiritalium morsusque serpentis habere vestigium <sup>(127)</sup>.

In un brano del secondo libro dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, Ambrogio cerca di spiegare l'aporia esistente tra l'ordine dato da Gesù agli apostoli di andare «senza calzari» (*Lc* 9, 3) e le parole di Paolo agli Efesini (*Ef* 6, 15), quando li invita a indossare i calzari per annunciare il Vangelo <sup>(128)</sup>. I calzari possono essere materiali o spirituali: gli apostoli furono invitati a deporre quelli corporali <sup>(129)</sup>: i calzari spirituali «forse cominciarono a portarli dopo la resurrezione»:

Fortasse post resurrectionem portare coeperunt; ante enim ne cui gesta domini dicerent monebantur <sup>(130)</sup>.

---

*ficationis accedat, quo postea te subplantare non possit. Lava ergo pedes ut laves venena serpentis* (7, pp. 94-96). La lavanda dei piedi, dopo la quale si cingono i calzari, serve ad impedire che il cristiano possa essere *subplantatus* come Adamo. Per l'interpretazione ambrosiana della lavanda dei piedi si vedano: A. CAPRIOLI, *Battesimo e confermazione*, cit., pp. 67-71; P.F. BEATRICE, *Due nuovi testimoni della lavanda dei piedi in età patristica: Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala*, «Augustinianum» 20 (1980), pp. 29 s. e 33; ID., *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma 1983, pp. 103-127.

<sup>(127)</sup> AMBR. *de paen.* II 3, 18; cfr. HIER. *ep.* XXI 25 (CSEL 54, p. 128): *Nudis pedibus pascha celebrare non poterat.*

<sup>(128)</sup> AMBR. *expos. Lc.* II 81: *Denique et Moyses accepit personam populi, sed et ille calciamentum non domini eum portabat, sed pedum suorum. Et isti calciati sunt (Eph 6, 15) fortasse non suorum pedum, ille autem solvere calciamentum pedum iubetur suorum, ut animi eius gressus et mentis corporeis nexu vinculis absolutus iter spiritale gradiatur. Apostoli autem calciamentum deposuerant corporale, quando missi sunt sine calciamento, sine virga, sine pera, sine zona sed non statim domini calciamenta portarunt.* Nelle *Omellie su Giosuè* Origene dice che Giosue, come Mosè nell'*Esodo* fu invitato a togliersi i sandali perché veniva dall'Egitto, cioè dal peccato. Così anche i cristiani devono slegare i propri sandali per liberarsi dai vincoli mortali e ricevere la lavanda dei piedi (*in Ex.hom.* VI 3; SCh 71, p. 188).

<sup>(129)</sup> Lo Ps. Clemente Alessandrino introduceva l'interessante distinzione tra i calzari «corrutibili» e «incorrutibili» nel commento alla parabola del figlio prodigo: i primi sono quelli che vengono fatti levare a chi calpesta la terra santa e non possono essere indossati da coloro che predicano il regno dei cieli; i secondi, sul cui significato l'autore si sofferma, sono adatti per condurre verso il cielo e devono essere indossati da coloro ai quali il Signore ha lavato i piedi (Ps. CLEM.AL. *frag. Macar. Chrisoceph.*, PG 9, col. 760).

<sup>(130)</sup> AMBR. *expos. Lc.* II 81.

Gli apostoli vennero mandati a diffondere in tutto il mondo l'annuncio delle azioni del Signore e far avanzare le orme della predicazione evangelica solo dopo la resurrezione. Per questo la predicazione evangelica è paragonata ad una calzatura nuziale:

denique postea his dicitur: *ite in orbem universum et praedicate evangelium*, ut evangelicae praedicationis vestigium proferentes toto dominicorum seriem circumferrent orbe gestorum. Est igitur calciamentum nuptiale evangelica praedicatio <sup>(131)</sup>.

Nella parabola del figlio prodigo il dono dei calzari è simbolo della preparazione del vangelo, che dirige i cristiani sulla via del cielo, affinché camminino non secondo la carne, ma secondo lo spirito:

Haec est praeparatio evangelii ad caelestium cursum dirigens praeparatos, ut non in carne ambulemus, sed in spiritu <sup>(132)</sup>.

I doni della parabola sono diventati in Ambrogio un linguaggio per esporre i principi teologici della discussione che era in atto. In polemica con gli Ariani, che negavano la divinità del Figlio di Dio, egli afferma che la «Sapienza» (il Logos incarnato) ha salvato la componente materiale dell'uomo, e l'«Im-

---

<sup>(131)</sup> *Ibidem*. I calzari li porta solo lo Sposo della Chiesa, Cristo. Nel *De patriarchis* la messianicità di Cristo è indicata dal fatto che egli porta i calzari, mentre Mosè, Giosuè e Giovanni Battista sono scalzi. Egli è l'unico sposo l'atteso delle genti; nell'annunziare guardando a lui la grazia dell'unione nuziale i profeti si tolseso i calzari: *ipse est solus vir ecclesiae, hic est expectatio gentium* (*Gen* 49,10), *huic deferentes copulae gratiam nuptialis calciamentum suum solverunt prophetae* (4, 22, p. 137) (Ho preferito la *lectio: copulae gratiam nuptialis*, espunta da C. Schenkl in CSEL 32, 2, p. 37, ed accettata anche da G. BANTERLE, *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche IV. I patriarchi. La fuga dal mondo. Le rimostranze di Giobbe e di Davide*, Milano 1980, p. 36. Secondo me, infatti, Ambrogio allude alla grazia apportata dal vincolo nuziale. La mia tesi poggia, per quanto concerne l'aspetto stilistico, sull'*hyperbaton* che racchiude il concetto e, per quello della tradizione del testo, sul fatto che tale *lectio* è riportata dai codd. T N<sup>1</sup> D che appartengono a diverse famiglie di manoscritti). M.A. Argal rileva l'originalità di Ambrogio in questo passo (*Las bendiciones del Patriarca Jacob en el comentario de San Ambrosio, cit.*, p. 318, n. 52). Ambrogio ripropone la medesima idea in *expos. Lc.* III 34: *Solvit autem calciamentum qui non accepit ecclesiam. Et Moysi dicitur: solve calciamentum pedum tuorum* (*Ex* 3,5), *ne ipse sponsus crederetur. Solus ille non solvit qui verus sponsus est*. Girolamo attribuisce significato nuziale ai calzari nel commento a *Lc* 15, 22: *Et calceamenta in pedibus eius. Sponsi quippe perdidit dignitatem* (*ep.* XXI 25, p. 128).

<sup>(132)</sup> AMBR. *expos. Lc.* VII 231.

«magine di Dio» (il Logos eterno) ha salvato la sua componente spirituale. La redenzione riguarda l'uomo nella sua globalità. Il cristiano, rinato nel battesimo e rinnovato dalla penitenza, riceverà come protezione i calzari, perché possa dedicarsi alla predicazione del vangelo.

L'«anello» e i «calzari» appaiono come il coronamento della «veste». Ambrogio illumina l'insegnamento della parabola con una perfetta simbologia didattica. Il battezzato, ed anche il peccatore perdonato, è un uomo che vive nel mondo con la «veste» della sapienza di Cristo, veste di salvezza e di resurrezione. Egli porta al dito il «sigillo» della Trinità e percorre le strade della terra con i «calzari» dell'apostolo per annunciare il Vangelo.

Ambrogio è attento al valore che i Padri avevano dato alle immagini della parabola del figlio prodigo, ed è insieme attento alle esigenze dottrinali dei suoi fedeli. Egli valorizza il linguaggio simbolico per mettere in luce, contro l'arianesimo ricorrente, la verità dell'incarnazione. Per questo usa la definizione di «veste della Sapienza», assente in tutti gli altri commenti della parabola. La veste donata al figlio riconciliato è la carne umana che Cristo Sapienza Logos incarnato ha purificato con la sua passione e resurrezione. Il «figlio» della parabola è l'uomo perdonato, la cui immagine risplende della luce di Cristo risorto. La «personalità» del cristiano, che rispecchia la personalità di Cristo, del quale egli è rivestito, è la sua umanità in cammino verso la divinità.