



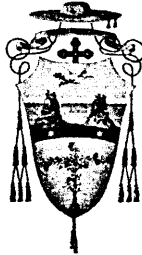
Pintus, Giovanna Maria (1988) *La «Melagrana» simbolo della «Chiesa»: una lettura di Ambr. Exam. III, V 13,56*. In: *Studi in onore di Pietro Meloni*, Sassari, Edizioni Gallizzi. p. 165-176.

<http://eprints.uniss.it/7934/>



Università degli Studi di Sassari

**Studi
in onore di
Pietro Meloni**



Edizioni Gallizzi

LA «MELAGRANA» SIMBOLO DELLA «CHIESA».

Una lettura di Ambr. *Exam.* III, V 13, 56

Il frutto del melograno appare nelle opere di Ambrogio con multiple significati simbolici, ma sempre riconducibile all'immagine della Chiesa (¹). Nell'Esamerone, Ambrogio offre la spiegazione più chiara e completa di questo simbolo: la Chiesa, a somiglianza della melagrana, è *speciosa* per il sangue dei martiri e soprattutto è *Christi cruore dotata*. In nome di questa realtà essa testimonia nel mondo lo splendore luminoso della fede, custodendo dentro di sé, sotto un'unica scorza, i numerosi frutti che abbracciano i *virtutum multa negotia*, a somiglianza dell'uomo sapiente dei Proverbi che *spiritu celat negotia*:

Nam plerumque cito florent mala granata et fructum adferre non possunt, nisi congruis peritorum remediis excolantur, plerumque sucus vanescit interior et foris species eius pulchra praetenditur.

(¹) La melagrana, chiamata da Ambrogio *malum granatum* o *malum Punicum*, è presente in sei opere di Ambrogio, cinque volte a commento del Cantico (per tutti i versetti in cui compare) e una a commento di *Agg* 2,19. Esse sono: *de Iacob* 2,1,3; *de Isaac* 5,48 e 8,64; *de ob. Val.* 6-8 e 74-75; *exam.* III, V 13, 56; *exp. Ev. sec. Lc.* 7,196 e 171 ed *exp. Ps CXVIII* 19,26. La melagrana in Ambrogio ha diverse valenze simboliche, che si esplicano sul piano ecclesiologico e dipendono dalla composita morfologia del frutto, del quale Ambrogio valorizza la forma, il colore, il succo. Essa simbolizza, oltre la Chiesa, i sacerdoti (*de ob. Val.* 6-7) o il *sermo multorum sensuum* (*ibid.* 8 e 74-75), solo per fare alcuni esempi. Il frutto era ampiamente diffuso in Palestina, come dimostra la sua frequenza nella Bibbia (*Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus...*, Auctoribus PP. Peultier, Etienne, Gantois, Bruxelii 1897, s. *vv. malum granatum* e *malum Punicum*, p. 699 e 701) e nei toponimi (E. LEVESQUE, *Grenade, Grenadier*, DB 3 [1963], coll. 337-342; J. ENGHEMANN, *Granatapfel*, RCh 12 [1983], coll. 689-718). Frequentemente citato dagli autori classici (W. RICHTER, *Malum*, ThLL 8 [1936-1966], coll. 208-210; STEIER, *Malum Punicum*, PWK 14 [1928], coll. 928-942), si caricò di forte spessore simbolico già nella religione greca e mediterranea (J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*. Studio della magia e della religione, Torino 1973 (= 1922), voll. I-II, pp. 543 ss. e 6213 ss.; C. KERÉNYI, *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Torino 1950, pp. 367-375; U. PESTALOZZA, *Religione mediterranea*, Milano 1951, pp. 1-55; M. LUGAUER, *Untersuchungen zur Symbolik des Apfels in der Antike*, Diss. Erlangen/Nürnberg 1967).

Quae non inmerito comparatur ecclesiae, ut habes in Canticis ad ecclesiam dictum: *Ut cortex mali Punici genae tuae* (Ct 6,6) et infra: *Si floruerit vitis, floruerint mala granata* (Ct 7,12). Ecclesia enim bonum fidei fulgorem confessionisque praetendit tot martyrum sanguine *speciosa* et quod est amplius Christi cruore *dotata*, simul plurimos intra se fructus usu istius pomi sub una munitione conservans et virtutum multa negotia complectens; *sapiens enim spiritu celat negotia* (Prov 11,13) (?).

Ad una prima lettura la comprensione del simbolo non è laboriosa: la melagrana è la Chiesa. Ma è l'analisi lessicale che aiuta a penetrare in profondità l'itinerario simbolico. La chiave di lettura del passo è insita nella comprensione dei termini *speciosa* e *dotata*. Essi presentano una grande complessità e, seppure densi di riferimenti profani, orientano l'interpretazione simbolica verso una dimensione teologica. Esegeticamente pregnanti, essi trovano spiegazione, oltre che nel linguaggio consueto di Ambrogio, in due passi intimamente legati a *exam.* III, V 13, 56 che sono presenti in altre due sue opere: il *de Iacob et vita beata* e il *de Isaac vel anima* (?).

Come si sa, l'Esamerone è opera che conserva tracce più evidenti della sua dimensione omiletica, mentre il *de Iacob* e il *de Isaac*, pur attestando il momento genetico orale, manifestano con maggiore evidenza

(?) AMBR. *exam.* III, V 13, 56. Seguo l'edizione di C. SCHENKL, *S. Ambrosii Opera*, CSEL 32.1, Vindobonae 1897 (rist. 1962); lo spaziatto è mio.

(?) Il legame che intercorre fra queste tre opere è rappresentato dall'esegesi al Cantico e in particolare ai versetti che riprendono il melagrano. Ambrogio commenta tutti i versetti del Cantico in cui si parla del frutto come risulta dalla sintesi seguente:

Ct 4,3 = Ct 6,6 commentato in *exam.* III, V 13,56 e *de ob. Val.* 6,7;

Ct 4,13 commentato in *de Isaac* 5,48-49 e *exp. Ps CXVIII* 19,26;

Ct 6,10 = Ct 7,12 commentato in *de Iacob* 2,1,3 e *de Isaac* 8,6,4;

Ct 8,2 commentato in *de ob. Val.* 8; 74-75.

Pur non avendo scritto un commento al Cantico, Ambrogio ne ha curato l'esegesi in tutte le sue opere: tre dei suoi scritti potrebbero essere considerati un commento ad esso: il *de virginitate*, l'*expositio Psalmi CXVIII* e il *de Isaac vel anima*. E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, Trad. Ital. B. Baroffio, Sacro Monte-Varese 1975 (= 1965), pp. 153-219 dedica intense pagine alla «scoperta» del Cantico. Per una bibliografia essenziale sui singoli commenti al Cantico cfr. P. MELONI, *Cantico dei Cantici*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, I (1983), col. 548. La spiritualità medievale apprezzò in particolar modo questa esegesi. Nel Medioevo, infatti, circolavano commenti al Cantico di Ambrogio ottenuti raccogliendo le citazioni desunte dalle sue opere; cfr. Ch. MOHRMANN, *Observations sur le De sacramentis et le De Mysteriis de Saint Ambroise*, in «Ambrosius Episcopus», SPM 6.1, Milano 1976, p. 121.

la rielaborazione scritta; esse hanno un taglio filosofico e risentono maggiormente, per la loro specificità, di echi platonici e neoplatonici (*).

L'ermeneutica del termine *speciosa*, nella forma del sostantivo *species*, è fornita da Ambrogio nel *de Iacob* 2,1,3, passo in cui egli mette in relazione i versetti biblici di *Gen* 27,27: *Ecce odor filii mei tamquam odor agri pleni*, *Ct* 2,7: *Adiuravi vos, filiae Hierusalem, in virtutibus et fortitudinibus agri* e *Ps* 49,11: *Et species agri mecum est*.

3. Quid horum quae ad meritum beatitudinis spectant defuit sancto Iacob, qui tantum abfuit ab impiorum consortiis, ut ex eo fidelis populus nomen acciperet Istrahel dictus, quod deum mentis internae oculis intueretur peccati abstinens, a luxuriae ebrietate sobrius, ut dura laborum absorberit, otii secreta neglexerit? Nonne pulchre et vere de hoc dictum est quod et hic fructum dabit in tempore suo, de quo scriptum est: *Ecce odor filii mei tamquam odor agri pleni* (*Gen* 27,27)? Erat enim perfectus in omni flore virtutum et sacrae benedictionis atque caelestis beatitudinis redolebat gratiam. Ipse est enim ager, quem benedixit dominus, non iste terrenus aut horridus silvis aut fragosus torrentibus aut palustris

(*) Da questo momento indicherò le due opere col solo titolo biblico: *de Iacob* e *de Isaac*. Seguo l'edizione S. Ambrosii Opera, *de Isaac vel anima*, rec. C. SCHENKL, CSEL 32.1, Vindobonae 1897, rist. anast., pp. 639-700; ID., *de Iacob et vita beata*, CSEL 32.2, Vindobonae 1897, rist. anast., pp. 5-70; e Sant' Ambrogio, Opere esegetiche III. *Isacco o l'anima*, Introduzione, traduzione, note e indici di C. Moreschini, Milano-Roma 1982, pp. 9-125; ID., *Giacobbe e la vita beata*, Introduzione, traduzione, note e indici di R. Palla, Milano 1982, pp. 215-333. Sulla filosofia di Ambrogio cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Le idee filosofiche di Sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 235-258; P. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise*, «Revue de Philologie» 76 (1950), pp. 29-56, ora in ID., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968 (= 1950), pp. 106-117; si vedano anche le pp. 311-344; L. TAORMINA, *Sant' Ambrogio e Plotino*, in «Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica» 4 (1953), pp. 41-85; A. SOLIGNAC, *Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin: le «De Iacob et vita beata» et le περί εὐδαιμονίας* (Enn. I,4), «Archives de Philosophie», XX (1956), pp. 148-156; P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise*, REL 34 (1956), pp. 202-220; P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise*, REL 34 (1956), pp. 220-239, ora in *Recherches*, cit., pp. 319-336; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, pp. 109-132 e 166-171 in particolare; alle pp. 9-20 dell'introduzione lo studioso discute lo *status quaestionis* degli studi. M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malreaux*, Gembloux 1973, pp. 142 e 166-178, individua la presenza di elementi stoici, specialmente nel *de Iacob* e nel *de officiis*: «Un authentique stoïcisme, mais couronné par la grâce», p. 168.

pigrioribus aquis aut ieiunus frumentis aut inutilis vitibus, adhuc infecunda glarea saxosus aut hiulcus et aridus siccitate aut sanguine madidus aut sentibus incultus et spinis, sed ille ager, de quo dicit ecclesia in Canticis: *Adiuravi vos, filiae Hierusalem, in virtutibus et fortitudinibus agri* (Ct 2,7). Hic namque est ager, de quo et dominus ait: *Et species agri mecum est* (Ps 49,11). In hoc agro uva illa repperitur, quae expressa sanguinem fudit et mundum diluit, in hoc agro est ficus illa, sub qua sancti requiescent spiritalis gratiae suavitate recreati, in hoc agro est oliva illa fructifera dominicae fruens pacis unguentum, in hoc agro florent mala granata quae plurimos fructus uno fidei munimine tegunt et quodam fovent caritatis amplexu. 4. Hos igitur fructus redolebat Iacob... (?).

Fattori filologici, filosofici ed esegetici concorrono a spiegare il termine *species*, orientando la connotazione estetica del termine (*species* come bellezza) verso il significato teologico (?). L'esegesi si snoda lungo un filo conduttore che è il termine *ager*, tutta incentrata su citazioni del VT ma proiettata verso il NT (?). La *species agri* di Ps 49,11 ha come

(?) AMBR. *de Iacob* 2,1,3. Sulle fonti e la struttura dell'opera cfr. G. NAUROY, *La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du De Iacob et vita beata*, in «Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale», Paris 1974, pp. 115-153; R. PALLA, *Introduzione a Giacobbe e la vita beata*, cit., pp. 215-223.

(?) L'area semantica del sostantivo *species* e del corrispondente aggettivo *speciosus* è molto vasta (cfr. AE. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis* IV, Patavii 1837, s.vv. *species* e *speciosus*) e lo è anche in Ambrogio, la cui normativa esegetica, seguendo un procedimento caro alla scuola stoica e all'esegesi alessandrina di ispirazione rabbinica, riserva all'etimologia del vocabolo in genere un'attenzione specifica. L. LAVOREL, *Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après saint Ambroise*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 205-224 propone un'analisi dettagliata del termine alle pp. 212-215, da cui dipenderanno le ricerche successive. Uno studio puntuale anche in G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, Brescia 1981, pp. 167-197. Il concetto di bellezza della Chiesa ritorna ripetutamente in AMBR. *de ob. Val.* 5-7 e *passim* e in *de Isaac* 3,7 in cui il termine è legato al tema della *dos* di Rebecca-Chiesa, e il concetto si evolve fino a diventare *pulchritudo verbi*. Sul vocabolario ambrosiano e la frequenza degli aggettivi in *-osus* nelle opere oratorie si veda B. RIPOSATI, *Lingua e stile nelle opere oratorie di sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 261-305, p. 269 in particolare.

(?) Il metodo esegetico ambrosiano si basa saldamente sul VT, ma è interamente proiettato verso il NT; su questo rapporto binario fra i due testamenti cfr. L.F. PRIZZOLATO, *La Scrittura nella dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, in «Ambrosius episcopus», cit., pp. 393-426, 414 ss. in particolare e ID., *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*, Milano 1978, pp. 43-87 in particolare.

supporto *Gen* 27,27 e *Ct* 2,7. Considerato il triplice significato in cui ogni parola scritturistica va intesa, il campo perfetto di virtù e profumato di grazia e benedizione celeste di *Gen* 27,27 è Giacobbe, prefigurazione di Cristo; il campo forte e vigoroso di *Ct* 2,7 è Cristo, sposo mistico della Chiesa, secondo l'interpretazione ecclesiologica di Ambrogio ispirata ad Ippolito ⁽⁸⁾. La *species* di *Ps* 49,11 ha una connotazione estetica che diviene teologica, o meglio cristologica: questa bellezza è Cristo ⁽⁹⁾.

Data la particolare profondità dell'argomento, l'esegesi di Ambrogio fa leva sui tre livelli ermeneutici ⁽¹⁰⁾. Infatti, se su un piano morale nel «campo» fioriscono le virtù, su un piano reale crescono piante, che solo per un attimo hanno senso letterale, perché immediatamente Ambrogio ne indica la dimensione mistica. Nel campo cresce l'uva, che pigiata diviene il sangue che ha lavato il mondo ⁽¹¹⁾; il fico, sotto il quale riposeranno i santi ricreati dalla dolcezza della grazia spirituale ⁽¹²⁾;

⁽⁸⁾ Nel corso del *de Iacob* il concetto che vede Giacobbe perfetto di virtù è costantemente presente; la *vita beata*, come dimostra la trattazione teorica del primo libro, è la vita del saggio, naturalmente in Cristo: AMBR. *de Iacob* 2,23: *erat* (scil. *Iacob*) *iustitiae fructu repletus*. È nell'*exp. Ps CXVIII* che Ambrogio sviluppa l'interpretazione ecclesiologica con maggior profusione, ma non è assente neanche nelle altre opere; cfr. R. PALLA, *Temi del commento origeniano al Cantico dei Cantici nel De Isaac di Ambrogio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. IX, 2 (1979), pp. 563-572, in partic. p. 564, n. 8. Cfr. anche F.L. PIZZOLATO, *Introduzione a Sant' Ambrogio. Opere esegetiche VIII/I*. Commento al Salmo CXVIII, Milano-Roma 1978, pp. 8-48. Il tema del profumo, non secondario a quello della *species* in questo passo, ritorna costantemente nell'esegesi ambrosiana. È stato finemente illustrato da P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità: l'interpretazione patristica di Cant 1,3*, Roma 1975, pp. 221-265. Su *Gen* 27,27 si veda Ambr. *exam.* III, V 17,72; *Gen* 27,27 e *Ps* 49,11 sono commentati unitamente anche *ibid.* III, V 8,36.

⁽⁹⁾ AMBR. *de Isaac* 8, 79. Ambrogio, come nota anche P. HADOT, *Platon et Plotin*, cit., p. 109 e n. 5, identifica il Bene con Cristo sulla base di *Col* 1,2. Tale identificazione è del tutto estranea, naturalmente, a tutta l'economia del sistema plotiniano.

⁽¹⁰⁾ AMBR. *exp. Ps CXVIII* 1,3. Sui livelli esegetici dell'ermeneutica ambrosiana cfr. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica*, cit., pp. 223-262 e ID., *La scrittura*, cit., p. 412 e relativa bibliografia.

⁽¹¹⁾ Il tema mistico dell'uva e del vino, *sangue d'uva*, ha un profondo sviluppo esegetico; si lega al tema di *Gen* 49,11 ed è già presente in Ippolito; cfr. P. MELONI, *Spirito santo e risurrezione nel linguaggio simbolico di Ippolito*, «Studi storico religiosi» VI 1-2 (1982), pp. 235-251, p. 243 in particolare.

⁽¹²⁾ In senso ecclesiologico è già presente in ORIG. in *Mt* XVI 27 e XVIII 53 col significato di Chiesa (*ficus bona*) o sinagoga (*ficus mala*); a questo proposito cfr. anche AMBR. *de Isaac* 4,36 e *exam.* III, V 13,55.

l'*ulivo*, ricco di frutti che stillano l'olio profumato della pace del Signore ⁽¹³⁾; e fioriscono i *melograni*, che proteggono i numerosissimi semi con l'unica protezione di fede, e li racchiudono, per così dire, in un abbraccio d'amore ⁽¹⁴⁾.

Ma la complessità del termine *species (speciosus)* ha anche un fondamento filosofico. La posizione di Ambrogio appare come il superamento del concetto greco del «bello» (καλὸς κἀγαθός) e delle conseguenti accezioni platoniche e neoplatoniche ⁽¹⁵⁾: *illud enim decorum et speciosum est, in quo nihil est mali, decorum enim quod bonum... Speciosa fe-*

⁽¹³⁾ Già simbolo di pace e di *pietas* nel mondo classico (G. KUHLMANN, *Oliiva*, ThLL IX.2 [1974], coll. 563-565, in partic. il punto 2), diventa nel mondo cristiano simbolo della pace di Cristo e qui dell'unguento della pace di Cristo cioè simbolo cristologico.

⁽¹⁴⁾ Vorrei evidenziare come ritorni la stessa terminologia a proposito di questo frutto anche in altre opere di Ambrogio. Si cfr. AMBR. *exam.* III, V 13,56; *de Iacob* 2,1, 3; *de Isaac* 8, 64; *exp. Ps CXVIII* 19, 26; *de ob. Val.* 8. L'attenzione di Ambrogio nei confronti del frutto è tuttavia volta ad evidenziare la sua unità e insieme la sua molteplicità: l'unità della scorza e insieme la molteplicità dei semi. È sintetizzato, in tal modo, uno degli aspetti della concezione ecclesiologica di Ambrogio: l'unità e la molteplicità della Chiesa. Sulla concezione della Chiesa in Ambrogio cfr. B. CITTERIO, *Lineamenti sulla concezione teologica della Chiesa in Sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio», cit., pp. 31-68 e G. TOSCANI, *Teologia della Chiesa in sant' Ambrogio*, SPM 3, Milano 1974, *passim*.

⁽¹⁵⁾ Il raffronto Ambrogio-Plotino, istituito inizialmente da P. COURCELLE, *Plotin*, cit., pp. 29-56, si avvale di numerosi studi che confermano la dipendenza di Ambrogio da Plotino e si arricchiscono di nuovi paralleli testuali con L. TAORMINA, *Sant' Ambrogio*, cit., pp. 41-85 e P. HADOT, *Platon et Plotin*, cit., pp. 202-220. L'influenza di Plotino sul *de Iacob* è stata segnalata da A. SOLIGNAC, *Nouveaux paralleles*, cit., pp. 148-156 e rafforzata dallo stesso P. COURCELLE, *Nouveaux aspects*, cit., ora aggiornato in *Aspects variés du platonisme ambrosien*, in «Recherches», cit., pp. 311-381. La dipendenza di Ambrogio da PLOT. *Enn.* 1,6 (περί τοῦ καλοῦ per cui cfr. PLOTIN, *Ennéades* I, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1960, pp. 95-106 e PLOTINO, *Ennéadi*, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, vol. I, Bari 1947, pp. 97-109) è stata segnalata e ampiamente corredata dal P. COURCELLE, *Plotin*, cit., pp. 31-45; lo studioso dimostra che Ambrogio sostituisce frequentemente, nella parafrasi plotiniana, la nozione di *Bene* e quella di *Bello* e fa notare che per lui il Bene si identifica con Cristo. Alla n. 1, pag. 116 (ID., *Recherches*, cit., da cui cito) lo studioso mette in evidenza che Ambrogio traduce spesso un termine greco con sinonimi latini e indifferentemente καλόν e ἀγαθόν con *pulchritudo*, *decus*, *pulchrum*, *bonum* e preferisce quest'ultimo termine. Anche P. HADOT, *Platon et Plotin*, cit., p. 207, n. 3 segnala che in *de Isaac* 7, 60-61 *bonum* traduce καλόν di PLOT. *Enn.* 1,8, 2, 23-31. Mi chiedo se all'elenco fornito dal Courcelle si possano aggiungere *species* e *speciosus*, considerando *species* nella sua accezione etico-estetica.

cunditas est bonorum operum, egli afferma nel *de Isaac* (16). È il prodotto della fusione della dottrina di Plotino, a lui più vicina, e della spiritualità cristiana, che P. Courcelle ha felicemente definito «umanesimo cristiano» e che condensa in *speciosa* i valori del *bonum* (ἄγαθόν) e del *pulchrum* (καλόν), che si riuniscono naturalmente in Cristo (17).

(16) AMBR. *de Isaac* 60; tutto il paragrafo è incentrato su questo concetto. Cfr. anche *ibid.* 4,34, in cui si dice che l'anima possiede l'ornamento della vita eterna: *Veni prope, iam pulchra aeternae vitae decore... iam tota gratiae spiritalis; e ibid.* 8,78: *pulchritudo autem animae sincera virtus et decus verior cognitio superiorum, ut videat illud bonum ex quo pendent omnia, ipsum autem ex nullo.* È il *de Isaac* l'opera che offre maggiori ragguagli a questo proposito; il *de Iacob*, del resto, è opera di transizione (così E. DAS-SMANN, *La sobria ebbrezza*, cit., p. 29) e discute il concetto della *vita beata*. Vorrei notare, sulla scia dei Maurini, che in questo stesso paragrafo il termine *species* ricorre, come pure *ibid.* 8, 64, «pro quadam accidentalī forma»: con lo stesso significato anche in AMBR. *exam.* III, V 13, 56 (precedente al passo qui esaminato).

(17) P. COURCELLE, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, «Orpheus» 9 (1962), pp. 21-34. Già precedentemente, lo stesso P. COURCELLE, *Le thème du regret: «Sero te amavi, pulchritudo...»*, REL 38 (1960), pp. 264-295, pp. 278-282 in partic., ha evidenziato come il concetto di *bonum et pulchrum* anche per Agostino trovi punto di coincidenza in Dio e individua in Plotino la fonte del concetto che proverrebbe ad Agostino da Ambrogio. Il lessico ambrosiano, nel già citato AMBR. *de Isaac* 60, si presenta ricco di sinonimi e di contrari, a chiarificazione del concetto etico-estetico della fusione dei valori del *Bello* e del *Buono*, così come Ambrogio li intende. La tecnica espositiva, retoricamente costruita e stilisticamente differenziata in un sapiente gioco di antitesi e parallelismi tutti al servizio della persuasione pedagogica, procede per gradi: ad un livello filosofico-speculativo di partenza si affianca una disquisizione tipologico-allegorica che gli permette di definire la natura stessa del Bene. Punto di partenza è la *fecunditas animae* che non è solo ricchezza di virtù, ma assenza di male: *quod nihil habeat in se mali*. Segue la discussione speculativa: *decorum et speciosum est, in quo nihil sit mali*; più chiaramente *decorum quod bonum in antitesi a indecorum, hoc malum*. Ma siccome *speciosa fecunditas, est bonorum operum*, alla *speciositas* si oppone la *sterilitas*, poiché colui che è sterile è privo di *specie vel decore* ed è quindi *infecundus*. Il linguaggio, in questo breve spazio si arricchisce di due nuovi termini *sterilis* e *infecundus* che gli permettono di introdursi nella sfera tipologica partendo dall'osservazione della natura: *terra bona est fertilis atque fecunda, mala ea ieiunia et sterilis*, e per non perdere di vista il concetto fondamentale, ribadisce: *quae vero fertilis haec decora*. Per rafforzare la connotazione estetica, inscindibile dal concetto di *fecunditas*, segue la poetica descrizione di un campo ondeggiante di messi e di una natura ricca di frutti (si noti il ricorrere di termini come *ager plenus* e *pulcher*). I conseguenti *exempla Scripturae* chiariscono ulteriormente il concetto: Giacobbe era *decorus* e perciò «odor agri pleni»; Esaù era *hispidus et indecorus* e di conseguenza *nullus fructus habere posset*. L'introduzione di Ps 91, 11 e 103, 2 ribadisce il concetto a livello teologico. A questo punto è come se l'oratore facesse una pausa per attirare maggiormente l'attenzione. Il concetto *liquet igitur decorum id esse quod fecundum, indecorum quod infecundum*, ha tutto il sapore di una gnome. Il discorso passa nuovamente su un piano tipologico; Ambrogio istituisce il paragone fra *solum* (che

Alla luce di questa spiegazione fornita da Ambrogio stesso, il sintagma *tot martyrum sanguine speciosa*, riferito alla Chiesa in questo passo dell'Esamerone, riveste una profondità, per così dire, inaspettata.

Il termine *dotata* ha d'altra parte una gravidanza tutta sua, in quanto la *dos* appartiene al linguaggio giuridico matrimoniale e ben si inserisce nel linguaggio del Cantico, considerato universalmente dai Padri come l'inno di un matrimonio mistico. Ambrogio lo utilizza con duplice connotazione: gli riconosce l'importanza giuridica e ne amplifica in senso cristiano l'uso metaforico. *Dos* nella tradizione classica indica la «dote» della sposa in senso letterale e traslato⁽¹⁸⁾. Di queste realtà è comprensivo il termine nel lessico ambrosiano, ma non solo.

Nel *de Isaac*, che è sostanzialmente un commento al Cantico, Ambrogio offre una spiegazione illuminante del termine *dos*, soprattutto a commento di *Ct* 4,12:

Hortus clusus soror mea sponsa, hortus clusus, fons signatus; emissiones tuae paradisi malorum granatorum cum fructu pomorum Cypri (Ct 4,12). Laudatur sponsa, eo quod hortus sit habens in se odorem agri illius pleni, de quod dicit Isaac: Odor filii mei tamquam odor agri pleni (Gen 27,27). Bona ergo anima flagrat odores iustitiae. Et fortasse ager est patriarcha, hortus est anima inferioris aliquis quasi agri portio et hortus clusus, ne incursetur a bestiis, et

richiama *ager*) e *anima*; il lessico si arricchisce ulteriormente: l'anima è *decora se fecunda meritis* e *consiliis*, al contrario è *indecora quae sterilis*. La speculazione ambrosiana continua nell'analisi dei due elementi *sterilitas* e *materia* che sono *infirmities animae* e si conclude con la definizione dell'entità del Bene: *bonum autem nullis eget, sibi abundat, mentem replet*, e l'anima, di cui ha parlato all'inizio del brano, *circa hoc versatur, hoc intro perspicit et deum cernit, bonis omnibus abundat (ibid. 61)*.

⁽¹⁸⁾ Per la frequenza e la valenza semantica del termine nel mondo classico latino, in senso letterale e traslato, cfr. I. WOLFF, *dos* e *doto*, ThLL V (1909-1934), coll. 2041-2053 e 2056-2057; col. 2043, punto 3 documenta l'uso traslato del termine. In senso ecclesiale è già presente in RUF. ORIG. *In Cant I 1*, MG 13, coll. 83-84 e nello Ps. AUG. *De simb.* ML 40, coll. 637-668. Sull'istituto della dote (*dos, res uxoria*) cfr. C.A. CANNATA, *Dote* (diritto romano), in «Nuovissimo Digesto Italiano» VI (1979), pp. 257-259. La conoscenza del diritto romano è patrimonio culturale di Ambrogio, in particolare si veda: G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in Sant'Ambrogio* e O. GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di Sant'Ambrogio nel decreto di Graziano*, in «Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 485-531; J. GAUDEMET, *Droit séculaire et droit de l'église chez Ambroise*, in «Ambrosius Episcopus», cit., pp. 286-315. Un accenno al concetto di *dos* ancora in ID. *Les sources du droit de l'église en Occident du II^e au IV^e siècle*, Bar le Duc 1985, p. 70.

fons signatus, quae integritate signaculi perseuerantiaque fidei propria peccata diluerit. Nam quae de ecclesia accipit habet quod ad uirginitatis gratiam referat, eo quod in paradiso delectationis posita sine labore fructus capiat spiritales, ut ei patriarcharum animae rurali quodam labore fructus suos conferant, quo ista capere possit perpetuam suauitatem. Quae merito fons signatus dicitur, eo quod imago in ea dei inuisibilis exprimat. Laudant etiam murrinae animae, quae missa sunt sponso, quibus dotata ueniebat. Dos autem pia animae boni odores sunt, murrinae aloe crocum, quibus spirat hortorum gratia et peccatorum faetor aboletur ⁽¹⁹⁾.

Il riferimento biblico, come si può notare, è ancora una volta *Gen* 27,27. La sposa del Cantico, identificata con Rebecca sposa di Isacco, è l'anima, secondo la concezione origeniana accolta da Ambrogio in quest'opera; ma anche il giardino, cioè la Chiesa, nella complessità della sua

⁽¹⁹⁾ AMBR. *de Isaac* 48. In AMBR. *de Isaac* 3, 7 e 6, 55 si ha la chiarificazione «storica» del termine *dos*; l'allusione si riferisce a *Gen* 24, 53-63, nozze di Isacco e Rebecca: Rebecca avanzava incontro a Isacco, *caelestibus iam dotata mysteriis*, portando cioè nobili ornamenti alle orecchie e alle mani, poiché l'*ecclesiae pulchritudo* emerge soprattutto nell'ascoltare e nell'operare. I Sermoni del *de Isaac* sono stati studiati in chiave ascetico spirituale da G. PICCOLO, *Per lo studio della spiritualità ambrosiana: i sermoni del «De Isaac vel anima»*, «La scuola cattolica» 98.1 (1970), pp. 32-74 e R. IACOANGELI, *Anima ed eternità nel «De Isaac» di sant' Ambrogio*, in «Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo», Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 16-18 marzo 1984, a cura di S. Felici, Roma 1985, pp. 103-137. Fondamentale sulla tecnica compositiva è S. SAGOT, *La triple sagesse dans le De Isaac vel anima. Essai sur le procédés de compositions de saint Ambroise*, in «Ambroise de Milan XVI^e Centenaire de son élection épiscopal», Étud. Aug., Paris 1974, pp. 67-144. Sulla tipologia di Isacco nella tradizione patristica cfr. J. DANÉLOU, *La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif*, «Biblica» 28 (1974), pp. 363-393; ID. *Sacramentum futuri. Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Paris 1950, pp. 11-128 in partic.: l'allegoria delle nozze di Isacco. M.A. ARGAL, *Isaac y Rebeca, figuras de la Iglesia según san Ambrosio*, «Scriptorium Victoricense» 20 (1973), pp. 32-70, in particolare pp. 38-51: El matrimonio de Isaac; P. MELONI, *Il profumo*, cit., pp. 259-260. Sul testo del Cantico quale emerge dal *De Isaac*: S. SAGOT, *Le «Cantiques» dans le «De Isaac» d'Ambroise de Milan. Étude textuelle et recherches sur les anciennes versions latines*, «Recherches Augustiniennes» 16 (1981), pp. 3-57 ed R. PALLA, *Temi*, cit., pp. 563-572; si veda anche L.F. PIZZOLATO, *Introduzione al Commento al Salmo CXVIII*, cit., pp. 32-46 sulla presenza del Cantico in questo Salmo.

ermeneutica ⁽²⁰⁾: è lodata perché ha in sé il profumo del campo fertile, il profumo di Giacobbe e quindi di Cristo: *laudatur sponsa, eo quod hortus sit habens in se odorem agri illius pleni, de quo dicit Isaac: odor filii mei tamquam odor agri pleni* ⁽²¹⁾. L'*odor agri pleni*, si specifica qui, consiste nei *munera animae*. Mediante l'uso di una terminologia mistica e amorosa, adatta ad un clima di *nuptiae spiritales*, vengono lodati i doni dell'anima, più chiaramente i *munera* che la sposa del Cantico porta in qualità di dote allo sposo Cristo: *laudant etiam munera animae, quae missa sunt sponso, quibus dotata veniebat* ⁽²²⁾. In che cosa consista tale «dote»

⁽²⁰⁾ Ambrogio si ispira alla concezione ecclesiologica di Origene; cfr. E. DASSMANN, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hohenederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, RQ 61 (1966), pp. 121-144 e ID. *La sobria ebbrezza, cit.*, pp. 189-203 e 215-217: lo studioso considera la *de Isaac* determinante per il problema della mistica ambrosiana dell'unione dell'«anima» con il «Verbum». Cfr. inoltre P. MELONI, *Il profumo, cit.*, pp. 240-252 in particolare e ID. *L'influsso del Commento al Cantico di Ippolito nell'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, in «Studi in onore di E. Paratore», Bologna 1978, pp. 1-26. Per Rebecca prefigurazione della Chiesa cfr. AMBR. *Exp. Ps CXVIII* 4, 14: *Rebecca veniebat — typus in ea praefigurabatur ecclesiae —, parabantur nuptiae, in quibus sacramentum foret magnum*.

⁽²¹⁾ Su *Gen* 27,27 e *Ct* 4,12 si veda P. MELONI, *Il profumo, cit.*, p. 260. Lo studioso specifica che l'*odor agri pleni* è odore di Cristo che ha dato fertilità alla Chiesa; allo stesso modo l'anima è bella se feconda di meriti e ogni uomo emana un buon profumo quando è fecondo di giustizia. La sposa Rebecca, anima e Chiesa, qui secondo me è soprattutto la Chiesa. L'esegesi si sviluppa in senso mistico: Rebecca, nella sua dimensione «storica», è solo un pretesto che Ambrogio ha ormai perso di vista nello slancio dello sviluppo esegetico, e la dote non ha più niente di materiale, è il «profumo» della grazia e della remissione dei peccati.

⁽²²⁾ AMBR. *de Isaac* 48. Nell'utilizzare il termine *munus* in questo punto del discorso, certamente Ambrogio ha presente tutta la tradizione classica del termine (A. LUMPE, *munus*, ThLL [1936-1966], coll. 1662-1667 special. C, col. 1667): in un contesto matrimoniale in cui il linguaggio è giuridico (*dos*) e amoroso (soprattutto amoroso, si noti la frequenza dei termini *sponsus, sponsa; copulae spiritali ibid.* 3,7; *unum osculum, plura oscula ibid.* 3,8; *ad sponsi requiem, canunt epithalamium, in die sponsalium, praeclarum munus sponsalium ibid.* 5,46; *coniugiorum foedera et usus copulae corporalis ibid.* 6,51; *camalis amplexus ibid.* 6,52 solo per fare alcuni esempi), il *munus* non può che essere *munus amatorium*, quello di cui CAT. 61, 231-235 dice: *...bonei/ coniuges, bene vivite et/ munere assiduo valentem/ exercete iuventam*. Naturalmente per Ambrogio siamo su un piano mistico di *nuptiae spiritales* di *copula caritatis* (*de Isaac* 73), dove le anime non conoscono i *coniugiorum foedera et usus copulae corporalis*, ma sono come gli angeli in cielo (AMBR. *de Isaac* 5, 44-6, 51). Sul concetto di dono nuziale che sposo e sposa, Cristo e Chiesa, danno e ricevono come frutto della loro unione cfr. E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza, cit.*, p. 166. Ch. MOHRMANN, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne* in «Études sur le latin des Chrétiens: latin chrétienne et liturgie», Roma 1965, vol. III, pp. 140-141 specifica che al termine *munus*, sia in Ambrogio sia in Agostino, non manca la connotazione spirituale di *gratia*; essi utilizzano, infatti, al posto del greco *charisma*, i termini latini *donum, donatio, munus* e soprattutto *gratia*. Si veda anche AMBR. *exp. Ps CXVIII* 18, 48.

dell'anima, specifica ancora Ambrogio: *Dos autem piaie animae boni odores sunt, mirra aloe crocum, quibus spirat hortorum gratia et peccatorum faetor aboletur* ⁽²³⁾. Dunque, la dote dell'anima, è la fragranza, la grazia dei giardini, i *boni odores* della mirra, dell'aloè e del croco che dissolvono il fetore dei peccati. I *boni odores* nel linguaggio teologico di Ambrogio consistono soprattutto nel profumo della grazia: Giacobbe *redolebat gratiam*; sono profumo vigoroso in grado di dissolvere il fetore del peccato: «Spira, infatti, nel Verbo il profumo della grazia e la remissione dei peccati, che, riversata su tutto il mondo, ha riempito ogni cosa come unguento versato, poiché in tutti quanti gli uomini è stata detersa la terribile sozzura delle colpe» ⁽²⁴⁾. La dote dell'anima fedele e quindi della Chiesa è, in ultima analisi, profumo di Cristo, il profumo della passione di Cristo, il *Christi cruor* ⁽²⁵⁾.

La «melagrana», simbolo della Chiesa, in questo passo dell'Esamerone viene elevata al rango di simbolo teologico (e in particolare cristologico), e la «bellezza» del frutto è immagine della «bellezza» della Chiesa, il cui seme piantato nel VT dà pieno frutto nella realtà salvifica del NT: come una «melagrana», la Chiesa è *tot martyrurum sanguine speciosa, e quod est amplius, essa è Christi cruore dotata* ⁽²⁶⁾.

⁽²³⁾ AMBR. *de Isaac* 48. Sul concetto di *dos* a proposito di *Cant* 2,6, l'abbraccio di Cristo alla Sposa, cfr. AMBR. *exp. Ps CXVIII* 14,31. Sul termine mirra, AMBR. *exp. Ps CXVIII* 18,22.

⁽²⁴⁾ AMBR. *de Isaac* 3,9: *Adspirabat enim in verbo odor gratiae et remissio peccatorum, quae in totum diffusa mundum omnia tamquam exinanito replevit unguento, quia per universos gravis conluvies detersa vitiorum est*. La traduzione è di C. MORESCHINI, *Isacco o l'anima*, in Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche* III, Milano 1982, p. 49. Sul tema del profumo anche in rapporto a Origene e all'*unguentum exinanitum* cfr. P. MELONI, *Il profumo, cit.*, pp. 259-260.

⁽²⁵⁾ È lo splendido dono delle nozze di Cristo: il suo sangue e la sua passione: AMBR. *de Isaac* 5,46: *hoc praeclarum munus sponsalium Christi, sanguis eius et passio*.

⁽²⁶⁾ Nel parallelismo *martyrurum sanguine/Christi cruore* i termini *sanguine* e *cruore* non sono solo una *variatio* della tecnica compositiva ambrosiana che, come ha ben dimostrato J. FONTAINE, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in «Ambrosius Episcopus», *cit.*, pp. 124-170 *passim*, è sempre tesa alla realizzazione della *suavitas* e non solo tecnica. Essi sono stati scelti per differenziare la sostanza: il *cruor*, indica il sacrificio cruento, la passione di Cristo; il *sanguis* la parentela mistica, la consanguineità del sacrificio dei martiri col sacrificio di Cristo (cfr. AMBR. *de Isaac* 8, 76 e 1, 6, 23). Sul concetto di martire e martirio in Ambrogio cfr. M. PELLEGRINO, *Ricerche patristiche (1938-1980)*, TORINO 1982, pp. 583-595. Sul significato dei termini *cruor* e *sanguis* cfr. rispettivamente H. HOPPE, *cruor*, ThLL IV (1906-1909), coll. 1241-1246; AE. FORCELLINI, *Lexicon, cit.*, pp. 217-218.

Alla luce di questa spiegazione, la lettura del passo dell'Esamerone svela tutta la sua profondità. La melagrana, nella sua unità e molteplicità, manifesta la Chiesa come comunità profondamente e intimamente legata al messaggio salvifico di Cristo; essa è simbolo ecclesiologico, ma anche teologico (e cristologico): ecclesiologico perché la sua molteplicità ne puntualizza la dimensione comunitaria e l'unità mistica con Cristo, cristologico perché la ricchissima «dote» le deriva dal sacrificio di Cristo stesso.