

Verus philosophus: christianus est
Il cristiano «vero filosofo» nel *De interpellatione*
Iob et David Ambrogio di Milano

RESUMEN

The present work recovers a matter that has now fallen into oblivion: imagine a philosophy that is «Christian.» Therefore, starting with the reading of *De interpellatione Iob et David* in which Ambrose propounds the existential demand par excellence, namely suffering, the proposition offered here is that the Christian response is a valid and positive attempt for philosophy not to close in a cold rationalism, but it is provoked by Christian truth to an opening towards horizons that transcend and transcend it.

ABSTRACT

El presente trabajo recupera un asunto que ahora ha caído en el olvido: imagina una filosofía que es «cristiana». Por lo tanto, a partir de la lectura de *De interpellatione Iob et David* en la que Ambrosio propone la demanda existencial por excelencia, es decir, el sufrimiento, la proposición aquí ofrecida es que la respuesta cristiana es un intento válido y positivo de la filosofía de no cerrar en un frío racionalismo, sino que es provocado por la verdad cristiana a una apertura hacia horizontes que la trascienden y la trascienden.

Nel 1950 il gesuita P. Valori analizzando la posizione di M. Blondel in merito alla filosofia cristiana ha affermato che la questione è di tale rilievo da «portare importanti conseguenze [...]»: mentre una sua retta ed equilibrata interpretazione può gettare abbondantemente luce su molti settori della nostra scienza dell'essere e dell'operare, un atteggiamento del nostro spirito

falso o parziale o precipitato può precluderci l'adito verso vasti orizzonti o consolanti speranze»¹. Pertanto, occorre avere un corretto approccio che consenta una valutazione obiettiva che colga maggiormente la possibile sinergia, piuttosto che un forte opposizione. Perché interessarsi ancora della possibilità di una filosofia «cristiana»? Quale beneficio, se tale può dirsi, potrebbe venire da un approccio «cristiano» alla filosofia? Valori, nel suo saggio su Blondel, offre diverse considerazioni interessanti a tal proposito, evidenziando allora, e potremmo anche dire oggi, ci sarebbe bisogno di una filosofia che pur rimanendo nell'ambito della ragione «studi e dimostri la incapacità della ragione stessa a spiegare tutti i fenomeni e tutti i problemi umani, e additi, pur senza toccarlo esplicitamente, in un altro elemento più che umano, la soluzione bramata e la soddisfazione completa delle nostre ansie e delle nostre aspirazioni». Tale filosofia sarebbe, secondo Valori, non solo possibile e intellegibile, ma sarebbe «l'unica filosofia veramente integrale e completa che studi e analizzi l'uomo nella sua concretezza, senza dicotomie, restringimenti o limitazioni»².

Pertanto, il presente studio, con l'apporto di Ambrogio di Milano, intende presentare la «filosofia cristiana» come valido tentativo a che la filosofia non si chiuda in un «artificioso isolamento, in una assurda estraneità dalla realtà concreta che la circonda», per dirla ancora con Valori, ma la inviti ad assumere «il valore altissimo di problema vitale», cioè possa identificarsi «col supremo di tutti i nostri problemi, quello della nostra visione cosmica anzi dell'indirizzo stesso della nostra vita dinanzi ai nostri definitivi destini»³. In questo caso la rilettura del *De interpellatione Iob et David* consente di stimolare il pensiero dinanzi ad uno dei problemi esistenziali che maggiormente attanagliano l'essere umano: il dolore, la sofferenza del giusto (par. 1). Non può restare indifferente, privo di indagine un sì tale interrogativo. Per poter rispondere Ambrogio fa riferimento a Cristo, *via iusta* da percorrere (par. 2), che aiuta a scandagliare la realtà e raggiungerne l'intrinseca verità costituita. Sulle orme di orme di Cristo l'essere umano diviene un «vero filosofo» (par. 3).

1 P. VALORI, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, Roma 1950, p. 28.

2 Ibid., p. 23.

3 Ibid., p. 28.

1. INTERPELLATIONES CORDIS DI GIOBBE E DAVIDE CONTRO LA SOFFERENZA

Il tema portante del trattato *De interpellatione Iob et David*⁴ di Ambrogio da Milano (339-397) è enucleato sin dalle prime battute. Il grande Dottore della Chiesa, vissuto nel IV secolo dopo Cristo, sin dai primi momenti mostra la vita del cristiano come un continuo agone contro le sofferenze; tuttavia, l'uomo dispone di «molte consolazioni, per le quali un animo energico e consapevole di ciò che è giusto (*capax vigoris et recti conscius*), deve essere capace di ingoiare gli amari bocconi della contrarietà presenti e mirare ai beni apportatori di una gioia senza fine» (*Interp.* I,1,1)⁵.

Praeponderant enim consolationes perturbationis, quia et praesentium sedationem adferunt et spem futurorum. [...] Indigne utique ad consolationem comparationis, non ad fructum redemptionis (Ibid.).

4 SANT'AMBROGIO, *Opera omnia. I Patriarchi. La fuga dal mondo. Le rimostranze di Giobbe e Davide*, SAEMO 4, Milano-Roma 1980. D'ora in poi l'abbreviazione del *De interpellatione Iob et David* sarà *Interp.* secondo quanto già indicato in un precedente articolo (cf. MISCIOSCIA S., «Una possibile dispositio delle quattro omelie del *De interpellatione Iob et David* di Ambrogio di Milano: l'appello 'a' Dio [la preghiera] - Seconda parte», *La Ciudad de Dios*, 228 [2015], 41-79) in cui si evidenziava una possibile differente dispositio delle quattro omelie, a cui rimandiamo. Tuttavia, per un più facile reperimento dei testi si farà riferimento all'edizione di Schenkl usata nell'edizione italiana (SAEMO 4).

5 Poiché la situazione del IV sec. non doveva presentarsi al vescovo di Milano delle più floridi, constatando la difficoltà del suo popolo, uno dei temi portanti della sua predicazione sarà certamente stata la *fragilitas* della condizione umana, che può essere considerato come il fulcro del *De interpellatione*, insieme al tema della *consolatio* che Cristo con la sua morte e risurrezione ha portato. Il tema della *fragilitas* è, tuttavia, molto presente nella tradizione del pensiero sia greco-romano, che giudaico. Di ciò ne parla in un suo studio M. BARTELINK (*'Fragilitas humana' chez 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, a cura di G. Lazzati, II, Milano 1976), che dopo aver fatto una sorta di excursus tra gli autori latini, come Seneca e Cicerone tra gli autori pagani, e Tertulliano, Minucio Felice, Arnobio e Lattanzio tra quelli cristiani, fa riferimento ad Ambrogio e afferma: «Saint Ambroise emploie avec prépondérance *fragilitas* (souvent à côté et en alternance avec *infirmetas* et *condicio*) pour exprimer la peccabilité et plus particulièrement le penchant au péché chez l'homme» (p. 136). E la fragilità umana ha necessita della protezione di Dio, proprio come si afferma in *Interp.* II,1,1: «La nostra precedente trattazione verteva sulle rimostranze dei santi perché la condizione umana è debole e impotente, tale da non avere in nessun luogo una propria stabilità, fuorché nella protezione del cielo (*quae nusquam sui habeat firmitatem nisi in protectione celesti*)».

All'apertura del trattato il programma: Ambrogio cerca di istruire il suo uditorio su ciò che la vita futura prospetta e come debba essere affrontata. Per questo, da gran pedagogo e retore quale è, pone come modelli due 'atleti' dell'Antico Testamento di primo spicco, Giobbe e Davide, che sono stati figura dell'Atleta per eccellenza che è Cristo, modello da dover seguire nella sofferenza per una Gloria futura, Colui che è Sapienza e Via Giusta da dover percorrere per raggiungere i beni futuri, il Bene futuro:

Il santo Davide affermò d'essere impaziente di raggiungere quella gloria [...] rappresentò al vivo sia i turbamenti della fragilità umana (*perturbationis humanae fragilitatis*) sia le consolazioni avute dal Signore (*et consolationes a Domini evidenter expressit*). [...] Prima di lui aveva fatto il santo Giobbe, ma l'uno in forma più moderata (*sed iste moralius*), l'altro con maggiore veemenza (*ille vehementius*) (*Interp.* I,1,3).

Cosa interessa Ambrogio?

Mi interessa dunque considerare la protesta di Giobbe e l'appello di Davide (*utriusque interpellationes considerare cordi est*), poiché (*quod in his*):

- * in esse si rivela l'intima natura della vita umana (*vitae humanae formae exprimitur*)
- * se ne difende la causa (*causa igitur*)
- * si da forma alle sue peculiarità (*praerogativa formatur*) (*Interp.* I,1,3).

Sono *interpellationes* del cuore quelle che il vescovo di Milano presenterà al suo popolo e ancora una volta a noi, uomini di questi tempi, in cui non siamo ben coscienti della *forma della vita umana*, non siamo capaci di *difenderne la causa*, né a *dare forma alle sue peculiarità*.

Poiché si è posto in dubbio l'unità interna del trattato, vista la difficile collocazione dei diversi libri⁶, come già avanzato nei

6 Relativamente alla datazione e alla struttura del trattato la questione è molto controversa. Come si è già detto, un due nostri precedenti articoli si è avanzata una ulteriore proposta rispetto alle due classiche dei Maurini (Frische e Le Nourry) del 1686 e di Schenkl del 1897 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*). Per ciò che concerne la datazione i primi ritengono essere una possibile data quella del 383, mentre il secondo il 394. Ogni possibile ipotesi, però, afferma G. VISONA (*Cronologia Ambrosiana. Bibliografia ambrosiana [1900-2000]*, Roma-Milano 2004), non può non tener conto dello studio di H. SAVON («L'ordre et l'unité du «Interpellatione Iob et David» de saint Ambroise», *Latomus*, 46 [1987] 338-355), nel quale

nostri precedenti lavori⁷, c'è invece una coerenza intrinseca riscontrabile e rintracciabile in diversi motivi, che vanno ben oltre una questione di ordine puramente filologico e stilistico. Innanzitutto il *De interpellatione* è un trattato che trae il suo spunto

«si riabilitano e si corroborano i fondamenti dell'edizione del *De interpellatione* proposta dai Maurini, rispetto alla quale l'edizione di Schenkl del 1897 aveva snaturato la struttura e sostanza dell'opera, ritenendola un assemblaggio tardo e artificioso di sermoni disparati di Ambrogio. Savòn, invece, dimostra che, come presupponevano i Maurini, si tratta di un'opera redatta da Ambrogio secondo una struttura ben precisa che richiede di disporre i quattro trattati che la compongono nell'originario ordine tematico» (VISONA, G., *Cronologia Ambrosiana...*, p. 120-121). Infatti, secondo Savon l'edizione di Schenkl ha disposto in ordine scritturistico i diversi libri, compromettendo la struttura e l'unità dell'opera, che è concepita secondo un ordine tematico, comprendente due blocchi di due trattati ciascuno:

Non più l'**ordine di Schenkl**:

I De interpellatione Iob et hominis infirmitate

II De interpellatione Sancti Iob

III De interpellatione David

IV De interpellatione David

Bensi l'**ordine dato dai Maurini**, ossia:

I De interpellatione Iob et hominis infirmitate

II (IV) De interpellatione David

III (II) De interpellatione Sancti Iob

IV (III) De interpellatione David.

In fin dei conti però, come afferma il curatore dell'edizione inglese, M. P. MC HUGH (*Seven exegetical works*, Washington, 1972), i quattro libri sono fondamentalmente incentrati su Giobbe, almeno i primi due libri, e gli altri due sono in effetti uno un commentario del Salmo 72 (73) e l'altro dei Salmi 41 (42) e 42 (43): «Books I and II are based on the book of Job; Book III is in effect a commentary on Psalm 72 (73), while Book IV relies most heavily on Psalm 41 (42) and 42 (43)» (p. 328).

Tuttavia, nel nostro articolo, a cui si è fatto riferimento, preceduto da un altro MISCIOSCIA S., «Una possibile *dispositio* delle quattro omelie del *De interpellatione Iob et David* di Ambrogio di Milano: l'appello 'contro' (il lamento) Dio - Prima parte», *La Ciudad de Dios*, 227 (2014), p. 605-640, si è, appunto, sostenuta la possibilità di una disposizione diversa, indicando le diverse omelie con alcune lettere greche, determinata dai contenuti esegetici e teologici presenti nel commento ambrosiano. Qui riportiamo, a titolo esemplificativo, la proposta confrontata con quella dei Maurini e di Savòn:

Nostra proposta		Incipit	Schenkl	Maurini
A - Gb. I	Gb. ____	<i>Multas nobis perturbationes...</i>	I	I
B - Dav. I	Sal. 72	<i>Decursa est interpellatio sancti Iob...</i>	III	IV
Γ - Gb. II	Gb. ____	<i>Superior nobis disputatio...</i>	II	III
Δ - Dav. II	Sal. 41-42	<i>Multi quidem deploraverunt...</i>	IV	II

7 Cf. nota precedente.

dall'esperienza quotidiana vissuta, *esistenziale*, dove si fa chiaro riferimento alle difficoltà presenti e alle sofferenze che l'uomo del IV secolo doveva vivere e affrontare; ma ha anche una valenza *morale* ed *etica*, poiché si indicano i modi e gli atteggiamenti, mentali e non, nei confronti delle difficoltà terrene, della sofferenza, del male. Ha inoltre un taglio specificatamente *scritturistico*, in cui è possibile anche mettere in rilievo una esegetica ambrosiana, molto difficile nella sua ermeneutica⁸.

Inoltre l'unità è data anche dalla precisa volontà di recuperare due modelli, Giobbe e Davide, che, di per se stessi, apparentemente, non potrebbero avere nulla in comune, ma che a ben vedere partono dal medesimo punto di partenza e compiono nei confronti di Dio la medesima azione: una *interpellatio*⁹. Tale termine non permette nella traduzione delle lingue moderne di essere tradotto in un unico modo, perché nel contesto hanno una valenza diversa ed è lo stesso Ambrogio che, descrivendo le modalità d'azione dei suoi 'atleti' mostra come la stessa *interpellatio* è diversa: se quella di Giobbe è una vera e propria protesta perché fatta con più veemenza (*vehementius*), con più forza, l'altro è un appello perché fatto più moderatamente

8 Sulla esegetica ambrosiana è possibile fare riferimento a diversi lavori. La lettura biblica del vescovo di Milano «mira ad istruire gli ascoltatori, a edificarli, ad ammonirli: è perciò naturale che egli, non avendo alcun interesse per il testo commentato in sé e per sé, trascuri quasi del tutto l'interpretazione letterale e si dedichi esclusivamente all'interpretazione allegorica» (SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988, p. 268). Un ottimo e specifico studio è quello di PIZZOLATO L. F., *La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio*, Milano 1978. Il lavoro evidenzia come sia possibile individuare più uno schema *ternario* (cf. p. 59-67), che *binario* (cf. p. 43-58), come solitamente si è portati a fare, in cui ogni figura, o tipo dell'Antico Testamento, è possibile riportarlo al Nuovo Testamento. Il sistema ternario porta con sé un graduale avvicinamento di chi legge la Sacra Scrittura da un livello *letterale* a quello *mistico*, passando per quello *morale*. Afferma L. F. PIZZOLATO: «Se è vero che la morale non si comprende nella sua essenza senza la mistica, è altrettanto vero che l'uomo non può attingere il livello mistico senza passare da quello morale [...] L'interpretazione morale è pienamente giustificata dalla mistica, ma è anche condizione previa del raggiungimento della mistica» (p. 247). E ancora: «Ontologicamente posteriore, precedente metodologicamente, la *moralis* si trova più spesso nella posizione di *cerniera*, tra la «durezza dell'esposizione nuda e cruda» e le «altezze della fede»» (p. 248).

9 Si veda a proposito quanto evidenziato in MISCIOSCIA S., «Uno studio lessicografico: l'*interpellatio* nel *De interpellatione Iob et David* di Ambrogio di Milano secondo la retorica, il diritto e la preghiera», *La Ciudad de Dios*, 227 (2014) p. 5-26.

(*moralius*), ossia rispettoso del giusto atteggiamento morale, etico da doversi tenere¹⁰.

Ma lo stesso vescovo di Milano, ulteriormente pone la differenza tra i due 'atleti' nel IV libro dove afferma:

il primo (Giobbe), parlando senz'ambagi, con aspra veemenza e in uno stile più drammatico perché esasperato dalla gravità dei dolori (*ille superior directus vehemens acer et quasi gravibus exasperatus doloribus maiore coturno*), con maggiore mitezza il secondo (Davide), tranquillo e mansueto (*hic blandus et placidus atque mansuetus, mitiore affectu*) (*Interp.* IV,1,1).

Se si vuole sintetizzare: Giobbe è un maestro della protesta veemente nei confronti di Dio, viste le innumerevoli sofferenze a cui è stato sottoposto; Davide è il Profeta che, perché 'parla al posto di', deve mostrare tutta la sua mansuetudine e la sua dolcezza, come il cervo che lui cerca d'imitare (*ut vere quem imitandum sibi proposuit cervi imitaretur affectum*). Sembra quasi che, da queste poche battute, Giobbe non sia stato poi il campione di pazienza come la Sacra Scrittura, e l'interpretazione successiva, hanno voluto mostrare, ma ha quasi meritato la sua sofferenza per la superbia, perché convinto di essere giusto e dunque di non meritare alcun dolore. Infatti in un brano, apparentemente quasi incomprensibile, si dice:

Sbagliava ad affermarsi innocente (*labi eum qui se adsereret innocentem*): un empio come lui meritava (*cum portio impij huiusmodi sit*) che l'ira del Signore, piombandogli addosso, lo coprisse di dolori come una nevicata e la rovina travolgesse la sua casa (*ut superveniens in eum a Domino indignatio ningat ei dolores et interitus domum eius involat*) (*Interp.* II,1,2).

Invece Davide, il profeta, è colui che mostra quale sia l'atteggiamento morale da doversi avere nei confronti delle sofferenze, dinanzi alla fragilità umana. L'atteggiamento di colui che sa usare l'intelletto, che è guidato dalla Sapienza, nei confronti della quale si pone in atteggiamento docile e mansueto. L'umiltà, la

10 Afferma L. F. PIZZOLATO: «Stilisticamente la moralità di Giobbe sembra assumere le tonalità, che Ambrogio giudica proprie della *correptio*, quando contrappone lo stile soave di David a quello «schietto, impetuoso, aspro e da più coturno, quasi esasperato dalla acerbità dei dolori», tipico di Giobbe. Giobbe e David si situano quindi all'interno dello stesso orizzonte di comportamento religioso («Giobbe aveva fatto la medesima cosa prima di David»): ciò che li differenzia è un fatto di stile: *moralius* quello di David, *vehementius* quello di Giobbe» (PIZZOLATO L. F., *La dottrina...*, o. c., p. 134).

fortezza, la temperanza sono alcune delle virtù di cui si può fregiare il profeta. La sua *interpellatio* non è una vera e propria protesta, ma è un appello perché la Sapienza non le nasconda i suoi segreti, facendolo sprofondare nello sconforto e nella non speranza. Ma è un appello che nasce comunque dalla fiducia che Dio non lascia mai senza risposte colui che ricerca non nell'abisso della vuota speculazione, ma nel mare della stessa Sapienza che si mostra sempre elargitrice di beni presenti ma anche futuri.

La *suavitas* di Davide è la categoria espressiva della *moralitas*, che ha come modello e *exemplum* Cristo. La *moralitas* si sostanzia del riferimento alla condizione dell'uomo e accetta un dettato che viene proposto dall'*exemplum* per eccellenza che permette di fondare la propria morale, la propria etica su un modello di etica, di atteggiamento *moralius*.

2. LA VIA IUSTA: AMBROGIO A CONFRONTO CON GLI AUTORI PAGANI

La 'via iusta' da seguire, allora, è quella di Cristo; è Lui che permette all'uomo in ricerca della verità di raggiungerla e di poterla contemplare, nonostante le presenti, momentanee e provvisorie difficoltà che la ricerca impone, anche la possibilità che la stessa Sapienza non si sveli del tutto. E allora: dove cercare, come cercare?

In un'altra opera ambrosiana, il *De officiis*, sull'esempio dell'omonima opera di Cicerone, *De officiis*, cerca di fare una specie di trattato dell'insegnamento etico cristiano da opporre alle grandi sintesi di cui si vantavano i pagani. Il trattato punta su alcuni atteggiamenti da doversi tenere, ponendo la distinzione tra precetti e consigli, ritenendo non separabili l'utile e l'onesto, ed elogiando l'amicizia.

Molte idee sono basate sullo schema ciceroniano, il che vuol dire che implicitamente il vescovo cristiano riconosceva la permanente validità del moralista pagano, per quanto 'ufficialmente' non sente alcuna stima. Anzi, Ambrogio sembra confermare un'idea: «svaligiando Cicerone e gli altri filosofi dell'antichità classica i cristiani in fondo non fanno che riprendere possesso di roba loro, perché i pagani avevano attinto la loro sapienza dai libri divinamente ispirati degli ebrei»¹¹.

11 PAREDI A., *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960, p. 443.

Anche lo stoicismo offre la possibilità di classificazioni e distinzioni, ma Ambrogio, anche in questo caso, le accetta trasformandole: nella virtù della temperanza viene inclusa la virtù della modestia e del pudore. Viene accolta anche l'idea della *conformità alla natura*: se per gli stoici questa è la suprema norma morale, questo lo è a maggior ragione per il cristiano, per il quale la natura è creazione e immagine di Dio e Dio non ha potuto fare altro che cose buone.

Non solo allora, somiglianze con la morale di Cicerone o stoica, ma profonde trasformazioni. È sempre un errore accostare con molta facilità autori pagani con quelli cristiani, ritenendo che questi non fanno altro che 'ricopiare' i primi, adattandone le loro idee. Le cose non stanno così: il cristianesimo, per se stesso, può essere considerato una 'filosofia', ossia un sistema di pensiero, di riflessione con sue proprie categorie e termini, ma ciò rischierebbe di snaturarlo nella sua essenza, nella sua peculiarità, ossia essere la religione non della pura filosofia, della pura speculazione, dell'etica fondata solo sull'uomo, ma di un modo di pensare le cui fondamenta stanno nel Figlio di Dio fatto uomo, ossia in Gesù Cristo.

E in un certo senso è quello che gli autori cristiani hanno fatto: pur tenendo presente e non potendo prescindere dalla cultura e dal pensiero a loro contemporaneo, ne hanno assunto le loro forme (i termini), rinnovando i loro contenuti, proprio perché il *novum*, la *novitas* non sta in un nuovo sistema di pensiero, bensì in un Uomo.

Ecco, allora, perché ha un senso parlare di filosofia 'cristiana' o di letteratura 'cristiana': la struttura portante dei sistemi di pensiero o delle opere degli autori cristiani è il Cristo e la sua 'dottrina'; di certo non come tutte le altre, ma con qualcosa in più rispetto alle altre. Di qui si comprende il perché il nostro autore non ha mai tenuto in molta considerazione gli autori pagani, anzi in qualche caso ne ha anche disprezzato il loro modo di pensare e di filosofare, affermando che l'unica vera e autentica filosofia era quella 'cristiana', pur tuttavia ne ha acquisito vocaboli e categorie.

Qui si comprende anche la terminologia adottata dal biografo di Ambrogio, Paolino di Milano, che portando alla nostra conoscenza la vita del suo vescovo e della sua resistenza ad essere eletto tale, afferma:

Egli allora, ritornato a casa tutto turbato, volle far professione di filosofia (*philosophiam profiteri*), destinato a divenire vero filosofo di Cristo (*futurus sed verus philosophus Christi*), a seguire, cioè, disprezzando le pompe del secolo, le orme dei pescatori, i quali raccolsero intorno a Cristo i popoli non con gli artifici delle parole ma con semplicità di eloquio e con la dottrina della fede, e, mandati senza bisaccia e senza bastone, convertirono anche i filosofi¹².

3. FILOSOFIA CRISTIANA IN AMBROGIO

Cosa si intende qui per 'filosofia'? In questo contesto alcuni hanno inteso la vita ascetica, solitaria del cristiano, mettendo anche in relazione questa notizia con quella della fuga dall'elezione a vescovo. Di certo la vita ascetica è da considerarsi anche nei termini di 'filosofia', ma non si allude, afferma M. Pellegrino¹³, ancora alla fuga a cui si farà riferimento successivamente. C'è chi intende la possibilità che Ambrogio volesse divenire un professore di 'filosofia'¹⁴. Comunque si ponga, tuttavia, la questione, il problema è da spostarsi su un altro livello. Proprio quello che si stava cercando di individuare, impostando la domanda su: cosa è 'filosofia cristiana'?

Un altro Dottore della Chiesa, nonché grande filosofo e teologo, quale il vescovo di Ippona, Agostino, battezzato a Milano dallo stesso Ambrogio nella notte tra il 24 e il 25 aprile del 386, ormai vescovo afferma: «Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritas que monstravit, verus philosophus est amator Dei» (*De civitate Dei* VIII, 1). Nei stessi termini si pone la questione con Ambrogio, per il quale il vero filosofo è colui che ricerca all'interno delle Sacre Scritture la Sapienza divina, che ha mancato di svelarsi attraverso il *Verbum*, che si è fatto carne. È dunque possibile parlare di filosofia 'cristiana', come di una filosofia che è sempre in ricerca della verità, che non cessa mai di comprendere ciò che il Cristo ha rivelato, convinti che si giungerà alla verità tutta intera¹⁵.

12 PAOLINO DI MILANO, *Vita di S. Ambrogio*, 7, a cura di M. Pellegrino, Roma 1961, p. 58-59.

13 Ibid., p. 59, n. 4.

14 Sulla questione relativa a questo desiderio ambrosiano, si veda: COURCELLE P., *Recherches sur Saint Ambroise*. «Vies», anciennes, culture, iconographie, Paris 1973, p. 9-16.

15 Nel suo studio la S. VANNI ROVIGHI («Le idee filosofiche di S. Ambrogio», in *S. Agostino nel XVI centenario della nascita*, Milano 1948),

L'ulteriore questione che si pone, allora, è 'come' ricercare? 'Dove' ricercare? La figura di Giobbe e di Davide nel *De interpellatione*, in questo sono state degli ottimi spunti per la riflessione ambrosiana: Giobbe, perché ha permesso al vescovo di Milano di entrare nella quotidianità del suo uditorio attraverso un'esperienza quotidiana quale quella della sofferenza e del dolore e Davide perché rappresenta l'approccio corretto alla comprensione della esistenza umana.

Infatti, il *De interpellatione*, ipotizzato come due strutture completamente separate, di due libri ciascuno, sono in fin dei conti strettamente collegate tra di loro. Diverse potrebbero essere le tematiche che potrebbero fungere da filo conduttore, ma qui si crede che la cosa si ponga in questi termini: Ambrogio, tenuto presente il contesto sociale e l'uditorio a cui si rivolge, cerca di prendere due modelli di risposta alla medesima questione: il dolore e la sofferenza. La domanda si pone in questi termini: se è vero che c'è una Provvidenza, il male dovrebbe essere punito e invece si vedono molte ingiustizie. La risposta è in prospettiva escatologica: nessuno conosce la bontà di Dio se non valuta le cose alla luce dei misteri celesti e non dei propri vantaggi terreni, se non valuta in base ai beni futuri e non a quelli presenti.

Se si guarda in questi termini, si comprende allora che Dio è sempre buono per il giusto, anche quando permette che soffra, perché gli prepara una consolazione futura, mentre chi gode in questa vita è stato già giudicato: «Il giusto dunque, anche se torturato, rimane giusto, perché rende giustizia a Dio e afferma di sostenere sofferenze meno gravi delle proprie colpe, rimane sapiente (cf. *Interp.* III,2,3)¹⁶. Qui è possibile enucleare la

riprendendo una lavoro di A. MASNOVO («Filosofia cristiana», in *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica*, Milano 1934), afferma che ci sono due tipi di filosofia cristiana: una che *avvia* al Cristianesimo facendo scoprire quelle verità che sono presupposte nell'accoglienza della Rivelazione (*preambula fidei*) e l'altra che *parte* dalla verità rivelata per illuminare quanto più è possibile con l'intelligenza il contenuto di tale verità e cercare di capire ciò che si crede. Se S. Agostino ebbe entrambe le vie, in colui che lo ha battezzato non c'è il primo tipo di filosofia, ma solo il secondo; non c'è la filosofia che *avvia*, poichè della verità cristiana egli fu sempre in possesso, ma solo l'intelligenza che medita sulla verità rivelata (VANNI ROVIGHI S., «Le idee filosofiche...», o. c., p. 242).

¹⁶ «Ergo iustus etiam si in eculeo sit, semper iustus est, quia iustificat Deum et minora se peccatis suis dicit sustinere, semper sapiens est».

dottrina della 'giustificazione' ambrosiana, nel senso che l'uomo, il giusto, nel dare ragione a Dio giustifica il suo Dio, attribuendo un maggior peso alle proprie colpe rispetto a ciò che potrebbe subire nella sofferenza.

Questo è in un certo senso la risposta che prima Giobbe e poi Davide danno alle sofferenze del giusto, nei confronti della momentanea gioia dell'empio. Se Giobbe, per antonomasia il campione della pazienza, si rivela come colui che in alcuni casi è stato quasi temerario, se non arrogante nello sfidare Dio, per quanto alla fine si fida completamente di ciò che Dio stesso compie, Davide è il cantore dell'*affidarsi a*, ma non in maniera passiva, assumendo tutto senza alcuna protesta, come Giobbe. Davide è colui che fa un appello a Dio, perché la Sapienza, la comprensione non venga meno, ma anzi si chiarisca sempre di più.

C'è da domandarsi, allora, a quale sapienza si fa qui riferimento?

Di certo, e non v'è ombra di dubbio, la sapienza a cui il vescovo di Milano fa riferimento non è quella stoica, o neoplatonica, come qualche autore ha voluto vedere. Entrambe le esperienze filosofiche, ma non solo queste, sono presenti come sfondo, ma, come si è detto, vengono completamente trasformate dallo stesso Ambrogio. Ha una grande capacità nel gestire diversi registri interpretativi come la Sacra Scrittura e le categorie filosofiche, ma mettendole a servizio dell'insegnamento morale a cui lui vuole giungere. Molte volte è difficile distinguere i due piani, perché perfettamente intersecati tra di loro. Si può affermare che è da 'addetti ai lavori' riuscire a individuare terminologia e concetti filosofici di dottrine ben specifiche, altrimenti non sarebbe sempre possibile individuare un 'ciceronianesimo ambrosiano', o un 'neoplatonismo ambrosiano', o altra speculazione filosofica.

Il nostro autore ha operato nella sua omiletica, nei suoi sermoni un perfetto sincretismo tra la cultura pagana e quella cristiana, per quanto in maniera dichiarata lui non propende per questo o quel sistema filosofico, anche se è forse vedere in alcuni casi un privilegio più nei confronti dello stoicismo di Cicerone che non al neoplatonismo. La filosofia di cui parla Ambrogio non è quella razionale dei filosofi 'tecnici', bensì è una mentalità, un modo di pensare che scaturisce e si incarna in un uomo: Gesù Cristo, il Verbo di Dio fatto carne.

Il santo non contesta mai il giudizio di Dio. Sa, infatti, che grande è la profondità della sapienza (*profundam esse altitudinem sapientiae*) e della scienza di Dio (*scientia Dei*), imperscrutabili sono i suoi giudizi (*inscrutabilia iudicia eius*), fuori d'ogni umana indagine le sue vie (*investigabiles vias eius*) (*Interp.* I,9,29).

Il capitolo nono della prima omelia del *De interpellatione* è un dialogo tra colui che ricerca la sapienza, il santo, e l'*abyssus*. Tre paragrafi, il 29, 30 e il 31, in cui in un continuo crescendo Ambrogio ci conduce dall'abisso del mare, dove non v'è la Sapienza, fino al poter camminare sopra l'abisso, perché «i flutti non l'hanno potuto spaventare». Chi è allora la 'sapienza'? Ecco che Ambrogio fa uno scatto e sposta l'attenzione dal 'quid' al 'Qui'. La sapienza non è quella dei filosofi, ma è un uomo, che né l'abisso ha potuto ingoiare, né i flutti del mare hanno potuto spaventare. L'invito allora, dell'abisso, ad andare oltre, a superare l'abisso, a calpestare il mare del mondo, proprio come ha fatto l'apostolo Pietro, camminando sulle acque. «La sapienza ti porgerà la destra, come la porse anche a Pietro [...] spaventò anche Abramo, spaventò anche Mosé, spaventò anche Pietro». Non cercare dunque la sapienza nel mare, perché il Signore non disse che sarebbe stato con il mare, ma con i suoi apostoli fino alla fine del mondo. Ambrogio cambia ancora protagonisti e scena: «Pietro è con Cristo, perché anch'egli calpestò il mare; a noi stanno a cuore l'oro e l'argento. La sapienza invece sta sopra l'oro, non si trova nell'oro».

Si cambia ancora, con un ulteriore passo in avanti: «Nessuno poté conoscere la sapienza perché *nessuno conosce il Padre se non il Figlio e quello cui il Figlio lo voglia rivelare*. Egli stesso dunque lo rivelò a Giovanni, perché con lui c'era la sapienza [...] la morte è la malvagità ignorano la sapienza [...] E' solo Dio che la conosce...». Il Padre, che tutto sa, ha visto egli stesso la sapienza e l'ha rivelata, l'ha scrutata e ha detto all'uomo: «perché vuoi conoscere le profondità della sapienza che sono sopra le vostre forze? *Temere Dio, questa è sapienza; evitare il male, questa è scienza*».

Non è lecito all'uomo conoscere le profondità della sapienza. L'uomo non può e non deve montare in superbia, proprio come ha fatto anche il sapiente Giobbe, che riteneva di sapere quale fosse il giusto per lui. È proprio la superbia che lo ha portato a dover subire tutte le sofferenze, tutti i dolori in una sola volta. L'uomo deve compiere una sorta di con-versione, ritornando in se stesso, riconoscendo la sua fragilità e cercando

la verità per una giusta via che non è quella della sola ragione, ma anche della semplice fede in un Dio che è sempre fedele e non tradisce.

Questo è il risultato finale del paragrafo 23 del III libro. Un paragrafo che, nel complesso del trattato, non avrebbe neppure senso se non si comprendesse che il fare filosofia da parte di Ambrogio è una *forma mentis*, è un modo di pensare che mette in modo tutto un meccanismo di comprensione del dato rivelato, che si tramuta poi in atteggiamenti concreti. Scorrendo tutto il *De interpellatione*, ci si può imbattere in paragrafi in cui il vescovo di Milano fa una sorta di sintesi facendo riferimento a passi di testi scritturistici, o a compendi di vita morale ed etica, ma molte volte tutto questo è perfettamente amalgamato sì da non potersi neppure intravedere i diversi livelli.

Il paragrafo 23 giunge alla conclusione di un'omelia il cui nucleo centrale è posto nel 'ridere' in mezzo agli insulti da parte di Giobbe; un ridere apparentemente senza intellegibilità, ma che al contrario è lo stesso Ambrogio che invita a imitare:

Ecco, rido in mezzo agli insulti, e non parlerò e non risponderò alle vostre ingiurie. Non siete voi che giudicate, ma è il Signore che mi giudica, e tuttavia non è ancora giunto il tempo del suo giudizio [...] Imitiamo (*Imitemur*) quest'uomo che col suo silenzio rimproverava coloro che lo ingiuriavano. Mostrava infatti l'energia del suo animo, che le offese non riuscivano a turbare, e rivelava la sua coscienza intemerata che non prendeva in considerazione ciò che gli veniva rimproverato, ma ne rideva come di qualcosa che non lo riguardasse (*Interp. II [III],2,4-5*).

Questa è la *imitatio* a cui Ambrogio invita; questa la via da percorrere per raggiungere i beni futuri, la ricompensa futura. Il silenzio è migliore di qualunque risposta. È da ricercare, allora, la vera sapienza, per camminare sulla via giusta.

Nel paragrafo 23 Ambrogio cerca di individuare quale sia la via giusta, come cercare la sapienza, dove poterla cercare.

La *via iusta* vale più dell'oro e delle pietre preziose (*pretiosi lapides*).

La *via iusta* è *difficilis investigatu* (difficile da investigare)
impervia superbis (impervia ai superbi)
interclusa iactantibus (interclusa per i vanitosi)
humilioribus plana (spianata per gli umili)
aperta sapientibus (aperta ai sapienti).

Per camminare sulla via giusta, occorre cercare la sapienza, preclusa al 'nostro avversario', afferma Ambrogio, che percorre il mondo da un capo all'altro.

Chi vuole cercare la sapienza, non cerchi nell'abisso come i filosofi (*non in abyssu eam quaerat sicut philosophi*), che credono di poterla rintracciare *sua sponte suo ingenio*.

Non si deve cercare nel mare, perché c'è tempesta, furia di venti (*non in mari requirat, ubi tempestas ubi procella venti est*) e non vi può essere la sapienza (*non potest ibi esse sapientia*).

Ma la si cerchi dove regna la tranquillità della mente e la pace, che supera ogni intelligenza (*sed ibi quaerat, ubi est tranquillitas mentis et pax, quae super omnem intellectum est*).

La via giusta è difficile da investigare per i superbi e i vanitosi, ma spianata e aperta per gli umili e i sapienti. Questi, infatti, non cercano la sapienza che permette di percorrere la via giusta nell'abisso o nella profondità del mare tempestoso, bensì nella tranquillità della *mens*, che supera ogni *intellectum*.

Quale questa pace che supera ogni intelletto se non quella che può donare il Cristo: «Vi lascio la mia pace, vi do la mia pace; non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv. 14,27)? La *pax* ambrosiana è quella che solo la Sapienza può donare, è la pace derivante anche da una *tranquillitas ordinis*, per come è stata coniata dallo stesso discepolo di Ambrogio, Agostino.

La ricerca della sapienza, per percorrere la via giusta, allora, non è affatto impedita, solo che occorre porre la questione nei termini giusti. Per quanto, come si è già detto, Ambrogio assuma molte categorie dei sistemi filosofici a lui contemporanei, egli stesso accusa i filosofi di aver voluto fondare la loro ricerca di verità e di sapienza solo su loro stessi, sprofondando nell'abisso della superbia, della vanagloria e non riuscendo a cogliere la sapienza che non è un concetto astratto, bensì un uomo.

La *pax* di memoria stoica e ciceroniana viene ripresa, rivisitata, rivalutata, ponendola in un quadro più ampio legata alla figura di un uomo che è portatore di pace, di tranquillità dell'*animus*, della *mens*. E' inutile, afferma Ambrogio, affannarsi in una ricerca che non porterebbe e, di fatto, non porta a nulla se non vi sono le condizioni perché questa ricerca possa iniziare e continuare ed approdare a un porto sicuro. La condizione

primaria sta nel mettersi in atteggiamento di totale e assoluta fiducia nei confronti di Colui che, la Sapienza, ha voluto assumere la natura umana per poter accogliere dentro di sé tutta la miseria umana per poterla redimere e poter così donare un bene futuro che non è caduco, ma duraturo e per sempre.

Stefania MISCIOSCIA

Dott. en Filosofia y Licenciada en Patrística
Prof.ssa de Filosofia - Catanzaro