

STRUTTURA E SIGNIFICATO
DEL «DE PATRIARCHIS»
DI AMBROGIO DI MILANO *

Negli ultimi decenni nella letteratura critica su Ambrogio si è fatta sempre più strada la convinzione che le opere del vescovo milanese, seppure, a una prima lettura, possano dare l'impressione di essere disorganiche e prive di rigore compositivo, posseggano in effetti una struttura nascosta improntata a un preciso disegno compositivo¹. Per parte mia, ho evidenziato recentemente questo aspetto studiando per la prima volta la struttura compositiva e il significato del *De Ioseph*².

La questione dell'organicità strutturale delle opere di Ambrogio è peraltro di primaria importanza, perché si intreccia strettamente con quella dell'originalità della sua esegesi: contro l'opinione diffusa che il vescovo milanese sia un plagiatario o un saccheggiatore, rimanendo pedissequamente

*) Rivolgo un particolare ringraziamento ai proff. A.V. Nazzaro e L.F. Pizzolato per le preziose indicazioni fornitemi nel discutere con me questo studio. Sono grato anche alla prof.ssa I. Gualandri per il consueto interesse, con cui ha seguito anche questo mio lavoro, promuovendone la pubblicazione.

¹) Mi riferisco in particolare agli studi di G. Nauroy sul *De Iacob* (Nauroy 1974, pp. 115-153) e sul *De Isaac* (Nauroy 1985, pp. 210-236). Si muovono in questa direzione anche la lettura complessiva del *De viduis* condotta da A.V. Nazzaro (Nazzaro 1984, pp. 274-298), anche in una nutrita serie di contributi su di esso a livello di microstruttura (un elenco è reperibile in Visonà 2004, p. 666), quella del *De interpellatione Iob et David* a cura di H. Savon (Savon 1987, pp. 338-355) e quella dell'*Exhortatio virginitatis* operata da L.F. Pizzolato (Pizzolato 1995, pp. 171-194). Esponenti invece di una tendenza sfavorevole ad Ambrogio, portatrice di un giudizio poco lusinghiero sul suo metodo compositivo, che consisterebbe sostanzialmente in un affastellamento disorganico di temi, sono, ad esempio, S. Sagot, in uno studio ancora sul *De Isaac* (Sagot 1974, pp. 67-114), e M. Testard, che in una serie di interventi sul *De officiis* (vd. in part. Testard 1974, pp. 155-197, e Testard 1989, pp. 65-122) è giunto a parlare, per Ambrogio, di «de-composizione», piuttosto che di «composizione».

²) Cutino 2005a, pp. 53-97. Ora vd. anche Nauroy 2007.

fedele alle sue fonti, da parte dei critici si è messo sempre più in evidenza come in effetti l'“imitazione” dei modelli da parte di Ambrogio sia sempre critica, per cui, se le parole da lui usate possono sembrare le stesse della fonte, è la sostanza a mutare radicalmente grazie appunto alle strategie compositive³. In questo indirizzo interpretativo mi sono pienamente ritrovato occupandomi dello schema della tripartizione del sapere soprattutto nel prologo dell'*Expositio* sul Vangelo di Luca e nei capp. 4.20-30 del *De Isaac*⁴: in tali testi la valorizzazione, oltre che degli elementi propriamente ambrosiani rispetto al modello, anche delle modalità di selezione e combinazione da parte del vescovo milanese del materiale esegetico a sua disposizione, mostra con chiarezza come Ambrogio, facendo interagire più fonti fra loro, in questo caso due testi origeniani, il prologo al *Commento al Cantico dei Cantici* e il ciclo delle *Omellerie sulla Genesi* (10-14), relative ai pozzi di Isacco, esprime messaggi e contenuti sul piano esegetico completamente diversi da quelli di partenza.

È dunque l'attenta analisi delle modalità compositive, nel senso più ampio del termine, delle opere ambrosiane, identificando temi, linee guida e un coerente sviluppo di motivi all'interno dei testi, che può permettere di entrare nella logica dell'esegesi del vescovo milanese. Ciò mi propongo di fare in questo studio a proposito del *De patriarchis*, altra opera di Ambrogio che fin qui non è stata oggetto di alcun esame specifico⁵.

1. – Il testo della Scrittura commentato da Ambrogio in quest'opera è il cap. 49 della Genesi, noto come le «Benedizioni dei Patriarchi». Prima di analizzare nei dettagli l'esegesi ambrosiana, per inquadrarla pienamente, è necessario premettere alcune considerazioni sul contenuto di *Gn* 49 e sull'interpretazione che di esso fornirono i cristiani nel corso dei secoli, tema del quale si è occupato in modo approfondito M. Simonetti⁶ a partire dall'esame dei commenti su questo testo biblico traditi sotto il nome dell'esegeta Ippolito⁷.

Il capitolo in questione della *Genesi* viene propriamente intitolato «Benedizioni» in virtù della conclusione di esso, il v. 28, «Il loro padre [...]

³) Inaugurano questa tendenza a valutare in modo più appropriato l'esegesi di Ambrogio gli studi di Savon 1977a, pp. 203-211, e soprattutto Savon 1977b. Una rivalutazione sistematica dell'esegesi ambrosiana è effettuata anche, con impostazione diversa, da Pizzolato 1978.

⁴) Cutino 2005b, pp. 561-633.

⁵) Oltre alle pagine a esso dedicate da M. Simonetti nello studio complessivo sulla tradizione esegetica inerente alle benedizioni dei patriarchi, citato nella nota successiva, abbiamo una semplice descrizione del suo contenuto a opera di Argal Echarri 1971, pp. 295-325.

⁶) Simonetti 1960, pp. 403-473.

⁷) Per le complesse questioni di originalità connesse alla tradizione del *corpus* di opere tradite sotto il nome di questo autore, sul quale anche le notizie biografiche sono contraddittorie, rimane ancora valido, nelle linee generali, il quadro prospettato in due volumi miscellanei, *Ippolito* 1977 e *Ippolito* 1989.

li benedì ciascuno secondo la propria benedizione»⁸. Ciò però non corrisponde né al suo esordio, il v. 1, «Giacobbe [...] disse: «Riunitevi affinché io vi annunci ciò che accadrà nel tempo a venire», in cui il patriarca dichiara piuttosto di volere comunicare le sue profezie sul loro conto, né al suo contenuto, che risulta composito, in quanto, dei figli di Giacobbe, viene propriamente benedetto dal padre soltanto Giuseppe (vv. 25-26), mentre i primogeniti Ruben, Simeone e Levi, come vedremo, sono biasimati per le malefatte commesse in precedenza, Giuda è lodato e ai suoi discendenti è predetta la supremazia in Israele. Quanto agli altri figli, le parole a essi rivolte da Giacobbe prefigurano il loro futuro insediamento nella terra promessa.

Nelle parole elogiative indirizzate a Giuda gli Ebrei videro un preciso riferimento al Messia⁹ e in chiave messianica già dai primi cristiani esse furono interpretate in riferimento al Cristo¹⁰. Il successivo passaggio consistette nell'applicazione di una lettura in chiave tipologica a *Gn* 49 nella sua interezza. Per noi questo passaggio è documentato per la prima volta da un *Trattato* sulle «Benedizioni dei Patriarchi» giuntoci sotto il nome di Ippolito per tradizione diretta, in cui a un primo libro inerente all'esegesi delle visioni di Giuseppe e delle benedizioni di Giacobbe, pervenutoci nell'originale greco, è associato un secondo sulle benedizioni di Mosè nel cap. 33 del Deuteronomio, sopravvissuto nelle traduzioni armena e georgiana. A questo testo si affiancano anche alcuni frammenti, attinenti alla stessa materia, desumibili dalle Catene esegetiche sulla Genesi¹¹. Le due

⁸) Le traduzioni del testo biblico riportate in questo studio seguono sempre il testo tenuto in conto dai vari esegeti: nel caso del testo scritturistico, cui si attiene Ippolito, la traduzione di esso da me riportata è attinta da Simonetti 1982; a me invece appartiene la traduzione delle citazioni presenti nel *De patriarchis* e in altre opere di Ambrogio, che segue il testo della *Vetus* o traduce direttamente dai *Settanta*.

⁹) In senso messianico era stato interpretato già il v. 10, il quale nel testo ebraico così recita: «Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone di comando dai suoi piedi (i *Settanta* traducono: «[...] né il duce dai suoi femori»), finché verrà Shiloh, e a lui i popoli obbediranno (*Settanta*: «[...] ed egli sarà l'attesa delle genti»)». Il punto nodale del testo è legato all'identificazione di Shiloh, intorno al quale si coagula l'attesa messianica: tale figura non era chiara per gli antichi né lo è per noi, per cui sono state date varie interpretazioni, per le quali vd. von Rad 1978, pp. 574-576.

¹⁰) I primi riferimenti della benedizione di Giuda a Cristo sono già neotestamentari: cfr. *Apc* 5.5: «Ha vinto il leone della tribù di Giuda»; *Hbr* 7.14: «È evidente che il nostro Signore è nato da Giuda». Vd. poi *Iust. apol.* 32; *Triph.* 52; *Iren. adv. haeres.* 4.10.2; *Tert. adv. Marc.* 4.11, 35, 40; *Clem. Al. paed.* 1.5, 6.

¹¹) Il testo greco delle benedizioni di Giacobbe unitamente alle due traduzioni armena e georgiana delle benedizioni di Mosè, è pubblicato in Brière - Mariès - Mercier 1954, edizione cui ci riferiamo per citare i passi dell'opera. I frammenti giuntici per via catenaria sono stati editi invece da Achelis 1897. Dopo questi due testi le opere, che dedicano un commento organico a *Gn* 49 sono soprattutto di ambiente latino. I primi due risalgono alla fine del IV secolo: si tratta appunto del *De Patriarchis* ambrosiano, che commenta tutto il capitolo della *Genesi*, e il cosiddetto *Tractatus Origenis VI* del vescovo spagnolo Gregorio

opere comunque sono incentrate entrambe sul tema delle due vocazioni, quella dei Giudei, che, eccettuato un piccolo numero, non hanno risposto positivamente alla chiamata di Dio, uccidendo prima i profeti e Cristo e perseguitando quindi la Chiesa, e perciò sono stati ripudiati, e quella dei Gentili, che sono subentrati ai primi come nuovo popolo eletto, accogliendo la fede in Cristo attraverso la predicazione degli apostoli.

2. – Veniamo dunque al *De Patriarchis*. Come si è detto, si tratta di un testo fin qui sostanzialmente ignorato, in merito al quale nelle trattazioni generali su Ambrogio si indica semplicemente la datazione relativa, e cioè il 391 circa¹², sulla base di un esplicito *terminus ante quem non* presente nel riferimento da parte dello stesso Ambrogio nel cap. 4.21¹³ a *in Luc.* 3.41, una delle parti redazionali del commento su tale vangelo, concordemente datate dalla critica intorno al 390¹⁴. Su di esso dunque si è pronunziato soltanto Simonetti nell'ambito dello studio generale sulla tradizione delle benedizioni di Giacobbe sopra menzionato¹⁵. Com'è noto, lo studioso è fra quelli che ritiene poco originale l'esegesi ambrosiana in quanto troppo strettamente dipendente dai suoi modelli greci¹⁶. Non è immune da questo giudizio il *De patriarchis*, riguardo al quale egli afferma che la sua derivazione dal *Trattato* ippolitano, se si eccettuano qualche spunto etimologico o qualche osservazione di carattere morale, è pedissequa e fedele, mutuando da esso non soltanto l'interpretazione di base, ma anche gli spunti più minuti e le citazioni scritturali a sostegno delle varie interpretazioni¹⁷.

In effetti un confronto più puntuale fra il *Trattato* ippolitano e il *De patriarchis* di Ambrogio, ciò che esulava dall'interesse dello studioso, evidenzia una realtà diversa. Cominciamo dall'esame dell'esordio delle benedizioni di Giacobbe fino alla benedizione di Giuda, ossia di *Gn* 49.1-7: è infatti in rapporto a questa pericope, inerente alla predilezione per Giuda rispetto ai primogeniti Ruben, Simeone e Levi, che Ippolito fonda il suo approccio metodologico all'intero passo biblico. L'esegeta greco principia la sua trattazione dalla conclusione del precedente cap. 48 (vv. 13-20) con

di Elvira fra la fine del IV secolo e l'inizio del V, in cui vengono interpretate le benedizioni di Ruben, Simone, Levi e Giuda. Al 408 circa risale quindi quella che è l'interpretazione più completa sull'argomento, il *De benedictionibus patriarcharum* di Rufino di Aquileia, che presenta caratteri spiccatamente originali.

¹² Cfr. Palanque 1933, p. 540; Gryson 1968, p. 36; Paredi 1994, p. 534.

¹³ *Patr.* 4.21: *Postea enim, ut docuimus tractatu habito in evangelium, per Herodem adulterata successio praerogativam dignitatis amisit.*

¹⁴ Cfr. Palanque 1933, pp. 529-536; Coppa 1978, pp. 18-25.

¹⁵ Simonetti 1960, pp. 443-445. Prima del Simonetti abbiamo anche H. Moretus, che dedica all'opera un paio di pagine, sottolineando anche lui la stretta dipendenza di Ambrogio da Ippolito (Moretus 1909, pp. 403-404).

¹⁶ Cfr. Simonetti 1985, pp. 271-280.

¹⁷ Simonetti 1960, in part. p. 443.

la benedizione impartita da Giacobbe ai due figli di Giuseppe, Efraim e Manasse: il gesto di Giacobbe, che pone la destra sul minore Efraim e la sinistra sul maggiore Manasse, è visto già come il segno della predilezione nella salvezza per il nuovo popolo dei Gentili a danno del precedente popolo eletto dei Giudei, che ha respinto il Cristo¹⁸. Nella costituzione poi nel v. 5 dello stesso capitolo di una nuova tribù, destinata ad accogliere i discendenti dei due fratelli, viene prefigurata per Ippolito la chiamata di Paolo, l'apostolo delle genti appunto, che si aggiunge ai dodici¹⁹.

Ippolito quindi, commentando *Gn* 49, fa rilevare la contraddizione fra il modo in cui è introdotto al v. 1 il capitolo, che ha caratteristiche evidentemente profetiche, e la sua conclusione, il v. 28, che gli conferisce propriamente il carattere di benedizione, con cui esso è comunemente noto²⁰. L'esegeta supera l'*impasse* del carattere misto del passo biblico, correlando rispettivamente i suoi elementi elogiativi alla tipologia del Cristo e quelli profetici alla futura ostilità dei Giudei verso la salvezza cristiana²¹.

Ippolito così passa a interpretare la "benedizione" di Ruben in *Gn* 49.3-4. Egli, non dando per nulla rilievo al v. 3, che è di carattere elogiativo²², perché evidentemente avrebbe potuto mettere in crisi la sua impostazione metodologica, si sofferma piuttosto sul v. 4²³, dal carattere negativo perché con esso l'agiografo propriamente allude all'adulterio di Ruben con Bala, concubina del patriarca, di cui si parla in *Gn* 35.22. Ippolito, partendo dal presupposto che *Gn* 49 o è benedizione o è profezia, per cui in ogni caso non può riferirsi a eventi del passato²⁴, rintraccia nel versetto, in virtù del biasimo in esso contenuto, la profezia delle future persecuzioni dei Giudei nei confronti del Cristo: la sua carne crocifissa è il "letto" sul quale i Giudei "sono saliti" profanandolo con i tormenti della passione²⁵; la durezza rinfacciata a Ruben è messa in relazione alle parole che Mosè rivolge al suo popolo in *Ex* 33.5²⁶.

Identico è l'approccio dell'esegeta alle "benedizioni" di Simeone e Levi in *Gn* 49.5-7²⁷. Anche qui le parole di biasimo, rivolte ai figli da parte di

¹⁸) Hipp. 11.24.135α.

¹⁹) *Ivi* 135β.

²⁰) 12.25-26.136α-β.

²¹) *Ivi* 136β.

²²) «Ruben, tu sei il mio primogenito, la mia forza e il principio dei miei figli».

²³) «Duro da sopportare e duro arrogante, hai traboccato come acqua bollente: non ribollire. / infatti sei salito sul letto di tuo padre e allora hai contaminato il giaciglio dove eri salito».

²⁴) 13.27.137β.

²⁵) 13.28.138β-139α.

²⁶) *Ivi* 138β.

²⁷) «Simeone e Levi sono fratelli. / Insieme hanno compiuto un'ingiustizia di loro iniziativa. / Non entri l'anima mia nel loro consiglio / e non venga a contesa il mio cuore nel loro conciliabolo. / Perché nella loro collera hanno ucciso uomini / e nella loro cupidigia

Giacobbe, in effetti si riferiscono a eventi passati, in questo caso all'episodio di Gn 34, in cui i due fratelli in questione, dopo aver persuaso con l'inganno i Sichemiti a farsi circoncidere a causa di Dina, loro sorella, che Emor, figlio del re di Sichem, aveva violentato, al terzo giorno li avevano uccisi impossessandosi del loro territorio. Ippolito mostra l'infondatezza di questa interpretazione adducendo come prova il fatto che in Gn 48.22²⁸ Giacobbe dona il territorio di Sichem conquistato con la forza a Giuseppe come segno di riguardo, mostrando così di aver condiviso l'agire di Simeone e Levi²⁹. Per l'esegeta dunque Gn 49.5-7 va interpretato come profezia riferita agli scribi e ai sacerdoti, discendenti delle tribù di questi patriarchi, uccisori del Cristo e dei profeti, che lo avevano preannunziato³⁰. In particolare «Li dividerò in Giacobbe e li disperderò in Israele» di Gn 49.7c, che propriamente allude al fatto che né la tribù di Simeone né quella di Levi avevano acquisito una sede stabile in Palestina, confluendo nella tribù di Giuda, viene spiegato tipologicamente da Ippolito in riferimento alla dispersione degli Ebrei provocata dalle lotte contro i Romani³¹.

Prima di passare quindi alla lunga e centrale benedizione di Giuda in Gn 49.8-12, di tono marcatamente elogiativo, Ippolito, dopo aver fatto rilevare che tale tono dipende dalla discendenza di Cristo, secondo la carne, dal re David, appartenente a questa tribù³², si pone il problema della possibile obiezione di qualche interlocutore, secondo cui queste prerogative dovrebbero essere riconosciute anche a Levi per la confluenza della sua tribù in quella di Giuda e soprattutto per la dignità sacerdotale, oltre che regale, del Cristo³³. Egli risolve tale obiezione rinviando a Dt 33.8, «Date a Levi le sue rivelazioni e all'uomo santo la sua verità», in cui questa tribù viene al contrario "benedetta" da Mosè morente, il quale così – osserva Ippolito – viene a integrare la prospettiva del patriarca Giacobbe³⁴.

Consideriamo ora come questa stessa porzione di Gn 49 sia stata interpretata da Ambrogio nel *De patriarchis*. L'opera principia con una breve introduzione generale nel cap. 1.1 sul valore della benedizione paterna, che, insieme all'invito a prendere in considerazione la conclusione di Gn 49 nel cap. 11.46, *Nunc ut tamquam epilogo quodam concludamus historiam, sicut et scriptura conclusa divina*, attesta l'originario momento orale omiletico anche in un testo come questo, sottoposto, come vedremo, a forte rielab-

hanno tagliato i tendini al toro. / Sia maledetta la loro collera perché è arrogante, / e il loro furore perché si è indurito. / Li dividerò in Giacobbe e li disperderò in Israele».

²⁸⁾ «Ti do Sichem come parte a te riservata, a preferenza di tutti i tuoi fratelli, / che io presi dalle mani degli Amorrei con la mia spada e il mio arco».

²⁹⁾ 14.28-29.139β-140α.

³⁰⁾ 14.29-30.140β-141α.

³¹⁾ *Ivi* 141β.

³²⁾ 15.31.142β-143α.

³³⁾ *Ivi* 143α.

³⁴⁾ 15.32.143β.

borazione letteraria. Ambrogio quindi inizia la sua esposizione, come fa Ippolito, dalla benedizione di Efraim e Manasse, invertendo però le due spiegazioni tipologiche proposte dall'esegeta greco riguardo a queste figure e ripristinando così l'ordine del testo biblico di riferimento: Ambrogio infatti prima mette in risalto in cap. 1.2³⁵ la prefigurazione nell'adozione di Efraim e Manasse da parte di Giacobbe in *Gn* 48.5 dell'adozione di Paolo come tredicesimo fra gli apostoli; quindi egli si sofferma in cap. 1.3-4 sulla predilezione di Efraim rispetto a Manasse in *Gn* 48.13-20.

Riguardo a quest'ultimo punto vi sono rilevanti elementi di discontinuità rispetto al modello: il minore, prefigurazione dei Gentili, è prediletto al maggiore, simbolo dei Giudei, non, come in Ippolito, perché i primi, al contrario dei secondi, rispondono positivamente alla chiamata del Cristo, ma in virtù di una diversa qualità della risposta alla chiamata divina da parte dei due popoli. Tale qualità, secondo un procedimento di matrice alessandrina, assai caro ad Ambrogio³⁶, risulta di per sé implicita nei nomi dei due soggetti in questione: il maggiore Manasse viene posposto perché, come dice il suo nome in *Gn* 41.51³⁷, che significa *ex oblivione*, chi si salva del popolo ebraico viene come tratto fuori dall'oblio del proprio Signore³⁸, mentre il minore Efraim, sulla scorta di *Gn* 41.52³⁹, simboleggia la fecondità della fede del nuovo popolo nel rispondere alla chiamata del Cristo⁴⁰.

Ambrogio quindi non premette all'esegesi di *Gn* 49, come fa Ippolito, le considerazioni generali sul suo carattere misto di benedizione/profezia, mostrando già di non condividere l'impianto esegetico generale del modello, la netta distinzione fra elementi positivi del testo, riferibili tipologicamente al Cristo, e negativi, prefiguranti gli Ebrei suoi persecutori. Il vescovo milanese piuttosto in cap. 2.6-7⁴¹ connette l'intenzionalità profetica del

³⁵) *Patr.* 1.2: ... *Manassem et Ephraem, quos benedixit Iacob, ut quia duodecim habebat filios et tertius decimus apostolus futurus erat Paulus quasi posterior electus, tertia decima tribus de Manasse et Ephraem nepotibus sanctificaretur in utrumque divisa, quo Paulus non extra paternarum tribuum numerum inveniretur.*

³⁶) Cfr. Pizzolato 1978, pp. 277-279.

³⁷) «Chiamò il maggiore "Manasse", / perché "Dio mi ha fatto dimenticare di tutte le mie fatiche e di tutta la casa di mio padre"».

³⁸) *Patr.* 1.4: *Denique Manasses ex oblivione Latina interpretatione signatur, eo quod populus Iudaeorum oblitus est deum suum, qui fecit eum, et quicumque ex ea plebe crediderit tamquam ex oblivione revocatur.*

³⁹) «Chiamò il secondo "Efraim", / dicendo "Dio mi ha accresciuto nella terra della mia umiliazione"».

⁴⁰) *Patr.* 1.4: *Ephraem autem fecunditatem fidei interpretatione nominis pollicetur, qui auxit patrem, sicut ait ipse Ioseph dicens: «Quia auxit me deus in terra humilitatis meae» (Gn 41.52). Quod est proprium populi iunioris, qui corpus est Christi augens patrem et deum proprium non relinquens.*

⁴¹) *Ivi* 2.6-7: *Meritoque reperita magis adnuntiationem eorum quae posterioribus essent eventura temporibus quam benedictionem conferre se dicit [scil. Iacob]. Denique sic coepit: «Ruben ... ascendisti» (Gn 49.3-4). Nonne redargui magis quam benedici videtur? Et ideo*

passo, sottolineata in 49.1, ai rimproveri rivolti da Giacobbe al primogenito Ruben in 49.3-4, cui non si attaglia la categoria di benedizione.

Seguono poi in cap. 2.8-9, secondo il modello ippolitano, la critica della interpretazione storico-letterale di questa benedizione da parte degli Ebrei in riferimento all'adulterio di Ruben con Bala e la lettura di essa piuttosto in relazione alle crudeltà inflitte dal popolo ebraico al Cristo. Così pure Ambrogio in cap. 3.10-11 si attiene al *Trattato* di Ippolito in merito alle benedizioni di Simeone e Levi, rilevando l'impossibilità di riferirle letteralmente, come fanno gli Ebrei, alla vendetta operata da questi due fratelli nei confronti dei Sichemiti per lo stupro subito dalla sorella Dina.

Un altro rilevante mutamento di prospettiva quindi si trova in cap. 3.11-12, laddove viene chiamato in causa, come argomento probatorio, il lascito ereditario di Sichem a Giuseppe da parte di Giacobbe in *Gn* 48.22:

Quod factum negari non potest, interpretari tamen possumus per Sicimam umeros significari, per umeros opera. Heredem ergo bonorum operum sanctum Ioseph prae ceteris elegit, cuius opera fratres aequare non poterant. Quis enim facta Christi potuit adaequare? Tum praeterea immaculatus et castus de hoc terreno deversorio et impuritatis auctoribus manubias reportavit, locum stupris et flagitiis vacantem ad incolatum sanctorum verbis caelestibus et gladio capiens spiritali, ut ubi inhabitatores ante lasciviae et principes luxuriae versabantur, ubi fuerant incentiva libidinis et fomenta nequitiae, ibi nunc sancti sacerdotes magisteria doceant castitatis et plurima virginalis integritatis exempla quodam supernae lucis fulgore resplendeant.

Nel *De Patriarchis* dunque, come si può vedere, è la menzione di Sichem che, operando la lettura in chiave tipologica della vicenda di Dina, cui in effetti si riferisce *Gn* 49.6, rende conto, prima ancora della menzione di Giuda nella successiva benedizione, della perdita della primogenitura del popolo ebraico a vantaggio del nuovo popolo dei Gentili. Sulla scorta dell'etimologia del toponimo Sichem, che vale "spalle" e quindi "opere"⁴², Ambrogio vede in *Gn* 48.22 un riferimento alle opere in virtù delle quali Giuseppe, prefigurando il Cristo, viene preferito ai fratelli⁴³. Conformemente a un indirizzo esegetico presente anche nel *De Ioseph*⁴⁴, il vescovo milanese con-

prophetia magis quam benedictio est. Prophetia etenim adnuntiatio futurorum est, benedictio autem sanctificationis et gratiarum votiva conlatio.

⁴²) Cfr. anche *Abr.* 1.2.5, 2.3.8; *Ioseph* 3.9. Questo legame è reperibile anche implicitamente in *interpell.* 4.4.16, se si accoglie l'emendamento $\omicron\upsilon\iota\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ proposto da Passarella 2005, pp. 731-739. L'etimologia è di origine filoniana: cfr. *leg. alleg.* 3.25; *migr.* 221.

⁴³) Tale interpretazione figurale, come già rilevava Daniélou 1975, pp. 312-313, risulta geograficamente ristretta ad ambienti siriaci e occidentali.

⁴⁴) Nel mio studio su quest'opera (cfr. Cutino 2005a, in part. pp. 54-66), ho mostrato come il filo conduttore di essa, sul piano contenutistico, sia costituito dalla triade martirio-castità-sacerdozio: nella vicenda di Giuseppe in Egitto infatti, prima ingiustamente perseguitato e tradotto in carcere per aver resistito alle profferte amorose della moglie di Potifar (*Gn* 39.12-18), e poi, in seguito alla spiegazione del sogno del Faraone (*Gn* 41.1-

nette la lotta spirituale sostenuta da Giuseppe, simbolo della castità⁴⁵ oltre che figura del Cristo, alla fondazione della dignità sacerdotale: riportando la palma della vittoria sul corpo grazie alla sua castità, Giuseppe/Cristo, con il proprio combattimento spirituale, fonda la sua Chiesa, cui Sichem nell'opera ambrosiana è spesso associata⁴⁶, perché i suoi sacerdoti possano continuare l'impegno per la castità di vita e per l'integrità verginale.

L'inserimento quindi del binomio Giuseppe/Cristo e Sichem/Chiesa modifica l'interpretazione tipologica ippolitana del quarto stico di *Gn* 49.6, «e nella loro cupidigia hanno paralizzato il toro», in cap. 3.13:

Ipsi postea «in sua cupiditate», quia terrena flagitia desiderabant divina consortia refugientes, corporis castimoniam, sobrietatem mentis, contemptum pecuniae, lucrum gratiae, «subnervaverunt taurum» [Gn 49.6d], illum videlicet cornua producentem et ungulas, quem vident pauperes et laetantur, quoniam verbo dei exaltavit cornum populi sui, quo et inimicos reppulit et praemium coronae caelestis emeruit. Hic est taurus, quo ecclesia figuratur in luna tunc plenior, cum velut cornibus nixa taurinis spatium totius orbis includit.

Ambrogio non vede semplicemente nell'immagine del toro un riferimento generico alla passione del Cristo, come avviene nel *Trattato* di Ippolito, ma la interpreta ancora alla luce della lotta sostenuta in chiave martiriale da Giuseppe/Cristo per tenere fede alla castità: gli Ebrei, cedendo agli allettamenti corporei e aborrendo la castità, «hanno paralizzato» il toro Cristo, il quale per converso, come si afferma in *Ps* 148.4⁴⁷, «ha esaltato il corno del suo popolo» mediante la parola di Dio, conseguendo così la vittoria sui nemici e il premio della corona celeste. Al toro Cristo poi, in relazione all'elemento offensivo “corna”, Ambrogio associa anche l'immagine della Chiesa: egli sostiene che in virtù di questo toro nella luna si trova l'immagine più completa della Chiesa⁴⁸ (*Hic est taurus, quo ecclesia figuratur in luna tunc plenior*), quando essa è al primo quarto: allora infatti le “corna”, da cui è circondato lo spazio dell'intero disco rimasto in penombra, danno l'idea di un toro possente (*cum velut cornibus nixa taurinis spatium totius orbis includit*).

36), nominato vicerè, Ambrogio rintraccia il legame fra quello che lui nel cap. 5.26, con una formula originale, chiama *martyrium pro castitate*, e l'acquisizione della dignità sacerdotale.

⁴⁵) Questo aspetto, peculiare della cultura giudaica, viene valorizzato in Occidente soprattutto da Novaziano nel suo *De bono pudicitiae* (cfr., p. es., 8.2).

⁴⁶) *Interpell.* 4.4.16; *epist.* 4.16.

⁴⁷) Il versetto è citato anche in *Abr.* 1.8.77 (*quis utique significatur [scil. aries] nisi ille de quo dictum est: “exaltabit cornu populi sui” [Ps 148.14]? Cornu nostrum Christus est, qui praestitit omnibus*) in riferimento all'associazione fra Cristo e l'ariete oggetto del sacrificio di Abramo.

⁴⁸) Il motivo della luna come *mysterium* o *typus ecclesiae* è particolarmente caro ad Ambrogio: oltre che in questo passo esso ricorre in *in psalm.* 35.6; 43.19; in *Luc.* 10.37. Su tale motivo vd. Rahner 1971, pp. 145-287.

Gli elementi di novità del *De Patriarchis* rispetto all'impostazione ippolitana risaltano ancora in tutta evidenza nei successivi capp. 3.14-15:

Tamen prophetiae huic etiam gratiam videtur benedictionis adiungere. Nam et ad primogenitum Ruben dicendo: «Non effervesca ut aqua» [Gn 49.4a] peccatum statuit, quia aqua mundare delicta mentesque nostras ab omni solet vitiorum fervore revocare, et iterum dicendo ad Symeon et Levi: «Dividam vos in Iacob et dispergam in Istrabel» [Gn 49.7c] ostendit gentium congregatione redimendos; percusso enim pastore grex ille dispersus est, qui fuerat ante conlectus, ut qui non erat introiret et sic omnis Istraebel salvus fieret. Et maxime propter tribum Levi debemus hoc credere, quia ex ea tribu dominus Iesus videtur secundum corporis susceptionem genus ducere. Ex qua tribu sunt sacerdotes Levi et Nathan, quos sanctus Lucas in evangelii libro, quem ipse scripsit, inter maiores domini computavit. 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» [Dt 33.8]. Benedixit Moyses etiam tribum Ruben, sicut habes scriptum: «Vivat Ruben et non moriatur et sit multus in numero» [Dt 33.6]. Neque enim benedixisset, si secundum patriarchae sententiam benedictionis scisset indignos. Certe quod strictim ille praeteriit iste conplevit.

Al contrario di Ippolito, Ambrogio nelle parole rivolte da Giacobbe a Ruben e a Levi accanto ai rimproveri, di valore profetico, trova anche la grazia della benedizione, la quale prospetta l'inclusione anche dei Giudei nella salvezza cristiana dopo la chiamata dei Gentili. I passi che forniscono al vescovo milanese la documentazione per tale chiave di lettura sono due, uno per Ruben e un altro per Levi. Il primo, l'invito rivolto da Giacobbe a Ruben in *Gn* 49.4a «Non ribollire come l'acqua», viene interpretato come un'esortazione indirizzata al popolo ebraico a non aggravare il proprio peccato, precludendosi così la possibilità di far penitenza per i propri errori e di riacquistare la propria sanità⁴⁹. Per tale esegesi Ambrogio si fonda significativamente, invece che sul *Trattato*, sul commento ippolitano tramandato dalle Catene sulla Genesi, e cioè sul fr. 8 Achelis⁵⁰:

«Μὴ ἐκζέσῃς» δὲ λέγει τὸ πνεῦμα παρακλητικῶς, ἵνα μὴ τέλεον ἐκζέσας ὑπερχυθῆ, ἐλπίδα δὲ δοῦς αὐτῷ σωτηρίας.⁵¹

Ancor più esplicito è il passo preso in considerazione per Levi, e cioè *Gn* 49.7c. La spiegazione fornita dal *Trattato* di Ippolito, come si è detto,

⁴⁹) Si veda anche il cap. 3.9: «*Non efferveas*» inquit «*sicut aqua*», *ne in maiorem prumpat amentiam et fervor furoris atque insaniae non sinat respiscere peccatores, sed agant paenitentiam delictorum.*

⁵⁰) Simonetti 1960, pp. 444-445, ha notato come Ambrogio conosca e utilizzi anche il commento catenario, ma non rileva questa occorrenza.

⁵¹) «*Non ribollire*», dice lo Spirito esortandolo, perché non accada che ribollendo trabocchi in modo definitivo, e così gli dà speranza di salvezza» (trad. M. Simonetti).

correla l'espressione alla diaspora degli Ebrei provocata dalle lotte contro i Romani. Ambrogio connette invece il versetto a un famoso passo paolino, *Rm* 11.25-26⁵², in cui l'apostolo prefigura la futura salvezza del popolo ebraico dopo la conversione dei gentili. Egli inoltre avvalorava questo dato facendo propria in modo più radicale l'obiezione che nel *Trattato* Ippolito si pone in merito alla dignità sacerdotale, che dovrebbe connettere il Cristo alla stirpe di Levi: valorizzando il dato, fornito dalla genealogia del Vangelo di Luca (3.29-31), secondo cui fra gli antenati del Cristo vi sarebbero anche i sacerdoti Levi e Natan, esponenti della tribù dei Leviti, egli fa discendere appunto il Salvatore, anche secondo la carne, da questa tribù. Così pure il vescovo milanese, facendo propria la soluzione fornita dall'esegeta greco al problema del rapporto fra il Cristo e la tribù di Levi, ossia la benedizione conferita per questo motivo da Mosè a tale tribù in *Dt* 33.8 a completamento della prospettiva di Giacobbe, la porta alle estreme conseguenze, estendendo anche a Ruben, sulla scorta di *Dt* 33.6 il criterio della piena concordanza fra *Gn* 49 e *Dt* 33 sul piano contenutistico.

L'esame dunque dei capitoli iniziali del *De Patriarchis*, che interessano la metodologia interpretativa delle Benedizioni di Giacobbe, attesta con chiarezza che l'opera, pur seguendo il canovaccio del *Trattato* di Ippolito, presenta un'esegesi ben diversa da quella del suo modello, incentrata sul tema delle due chiamate. Sul piano soteriologico Ambrogio mira piuttosto a evidenziare come il piano misterioso della grazia divina, destinato prioritariamente alle genti e reintegrante successivamente anche i Giudei, intenda costituire da entrambi i popoli la pienezza del nuovo Israele.

Alla centralità sul piano tipologico di Giuda per spiegare la perdita del diritto della primogenitura di Ruben, Simeone e Levi, simbolo degli Ebrei, subentra quella di Giuseppe: la benedizione di Giuda, seppure mantiene il suo tradizionale risalto (cap. 4.16: *Meritoque se circa gratiam Iudae Iacob sanctus effudit*) e sia commentata nei dettagli per dieci capitoli (capp. 4.16-25), viene introdotta in cap. 4.16 (*Et quia per admixtionem generis Iuda et Levi tribus iunctae sunt, ideo Matthaeus ex tribu Iuda describit eius familiam*)

⁵²) «La cecità toccò ad Israele in parte, / fino a che entrassero tutte quante le genti e così tutto Israele fosse salvo». Si tratta di un brano che è utilizzato come modello interpretativo delle benedizioni di Giacobbe anche nella conclusione del *De Ioseph* (capp. 14.84-85), come prova del misterioso piano della salvezza divina, che ha disposto di aprire la salvezza cristiana ai Giudei dopo la *congregatio nationum*, e dunque della priorità della grazia sul piano soteriologico: *Hic [Christus] senilis iam aetatis et fessum suscipiet ultimis temporibus populum Iudaeorum, non secundum illius merita, sed secundum electionem suae gratiae et inponet manum super oculos eius, ut caecitatem auferat. Cuius ideo distulit sanitatem, ut postremus crederet, qui ante non putavit esse credendum, et praerogativam superioris electionem amitteret. Unde et apostolus ait. «Quia caecitas ex parte Istrabel contigit, / donec plenitudo gentium intraret / et sic omnis Istrabel salvus fieret» [Rm 11.25-26]. Gesta igitur patriarcharum futurorum mysteria sunt. Denique ipse Iacob sic ait ad filios suos: «Congregamini, ut adnuntiem vobis quae occurrentia sunt vobis in novissimis diebus» [Gn 49.1].*

non come chiave di volta dell'interpretazione tipologica, ma come completamento della prefigurazione della discendenza carnale del Cristo in virtù della fusione fra la tribù di Levi e quella di Giuda e della genealogia fornita all'inizio del Vangelo di Matteo (*Mt* 26.31).

La correlazione Giuseppe/Cristo con Sicheim/Chiesa conferisce all'interpretazione tipologica una prospettiva ecclesiale: dall'opera di salvezza del Cristo, frutto della sua lotta spirituale, trae vita e sostanza la Chiesa, vera depositaria dei valori della castità e della verginità.

3. – Se passiamo ora a considerare la parte centrale del *De patriarchis*, e cioè i capp. da 4.16 a 10.45, fino alla conclusione dell'opera, introdotta nel cap. 11.46 con le modalità che abbiamo già rilevato, si segnala soprattutto l'estensione del confronto fra *Gn* 49 e *Dt* 33, che nel *Trattato* ippolitano è invece uno strumento meramente apologetico. Il confronto con *Dt* 33 è operato a proposito di tutte le benedizioni tranne che per quelle di Giuda e di Zabulon. Inoltre l'esegesi che Ambrogio fornisce di questo brano è del tutto svincolata da quella prodotta da Ippolito nelle *Benedizioni di Mosè*. Nel giustapporre il testo di *Dt* 33 a quello di *Gn* 49 Ambrogio mira ora a confermare la chiave di lettura fornita per le parole di Giacobbe (nel caso di Issacar nel cap. 6.30 e di Gad nel cap. 8.36), talora facendo seguire alla esegesi di *Gn* 49 il testo corrispondente di *Dt* 33 senza prodursi in un commento di quest'ultimo (come nel caso di Aser nel cap. 9.40), ora a integrare con nuovi elementi i dati forniti da *Gn* 49 (come nel caso di Dan nel cap. 7.34).

Notiamo inoltre come una serie di interventi modifica il tema delle due chiamate, centrale nel *Trattato* dell'esegeta greco, piegandolo a esprimere il motivo del compimento della salvezza cristiana con l'integrazione dei Giudei dopo la conversione dei Gentili. Vediamo i casi in questione. La benedizione di Zabulon in *Gn* 49.13⁵³ da Ippolito è riferita alla Chiesa che, insediata sul litorale, chiama verso il suo porto sicuro i popoli pagani che sono tormentati, come nel mare, dalle tempeste delle tentazioni⁵⁴. Nel cap. 5.27⁵⁵ del *De Patriarchis* invece la Chiesa, porto sicuro e tranquillo⁵⁶ chiama a sé gli Ebrei, che, essendo in preda alle tempeste, corrono il pericolo di naufragare. Dal momento che – come osserva Ambrogio nei capp. 5.28-

⁵³) «Zabulon abiterà lungo il mare, / ed egli stesso starà presso gli approdi delle navi / e si estenderà fino a Sidone».

⁵⁴) Hipp. 20.35.147α-β.

⁵⁵) *Patr.* 5.27: *Hic ergo «Zabulon iuxta mare» inquit «habitabit» [Gn 49.13], ut videat aliorum naufragia ipse innumis periculi et spectet alios fluctuantes in freto istius mundi, qui circumferantur omni vento doctrinae, ipse fidei radice immobilis perseverans, sicut est sacrosancta ecclesia radicata atque fundata in fide spectans haereticorum procillas et naufragia Iudaeorum, quoniam gubernatorem quem habuerant abnegaverunt.*

⁵⁶) Sull'immagine della Chiesa/porto e sulla metafora del *mare huius saeculi* si vedano le belle pagine di Nazzaro 1977, pp. 43-62.

29, in questa Chiesa, sulla scorta di *Is* 8.23-9. 1, risiedono i capi di Zabulon e di Neftali, entrambi tipo dei gentili, che «viderò una grande luce», e cioè si convertirono alla fede cristiana⁵⁷, ed essa si estende fino a Sidone, che simboleggia ancora i pagani⁵⁸, il tema centrale della benedizione diventa quello dell'integrazione dei Giudei, ancora fuori dalla salvezza e dunque in preda alle tempeste del mondo, nel nuovo Israele costituito dai gentili.

Ancor più radicale è la modifica apportata nei capp. 7.32-34 alla benedizione di Dan di *Gn* 49.16-17⁵⁹. In questo patriarca, raffigurato come un serpente, un'interpretazione molto antica vedeva il simbolo di Satana⁶⁰: Ippolito è il primo, a quanto ci risulta, a trasferire questa tipologia all'Anticristo, destinato a giudicare il popolo ebraico con crudeltà⁶¹. Ambrogio riporta questa interpretazione, ma la modifica facendola interagire nel cap. 7.34 con la corrispettiva benedizione di Mosè in *Dt* 33.22, «Dan è cucciolo di leone e fuggirà da Basan»:

Hanc tribum benedixit Moyses dicens: «Dan catulus leonis et effugiet ex Basan» [Dt 33.22], hoc est ex confusione. Unde secundum Graecum magis intellegere debemus, ex quo Latinus transtulit, quod Dan ipse factus sit serpens in via sedens. Dan iudicium interpretatur, et ideo grave periculum iudicii tribus ista subiit, cui serpens inlapsus anticristus est, qui currentem suis sauciet venenis. Sed tamen ipsa tribus liberabitur a confusione, cum fuerit confessa equitem resurgentem.

Dal momento che rispettivamente il toponimo Basan, da cui «fuggirà» Dan, significa “confusione”⁶² e il nome Dan “giudizio”⁶³, Ambrogio ne deduce che la tribù discendente da questo capostipite, pur avendo corso il grave pericolo di essere irrimediabilmente condannata, essendosi insinuato in essa, come serpente, l'Anticristo, tuttavia sarà liberata dalla confusione quando riconoscerà il Cristo risorto.

⁵⁷) *Patr.* 5.28: *In his ecclesiis sunt principes Zabulon et principes Nephthalim, sicut docet LXVII psalmus ... Ipsi sunt isti, qui cum essent in tenebris, lucem viderunt magnam, sicut propheta testatur dicens: «Regio Zabulon et regio Nephthalim, via maris trans Iordanem, populus, qui sedebat in tenebris, lucem viderunt magnam. Qui sedebat in regione umbrae mortis, lux orta est illis» [Is 8.23-9.1].*

⁵⁸) *Ivi* 29: *Exploratores igitur secus accessus navium posuit dominus duos noster patriarchae huius heredes, cuius cura pervigil et spiritalis successio praetendit usque ad Sidonem, hoc est usque ad gentes pervenit, ut domini misericordia peccata ablevet nationum.*

⁵⁹) «Dan giudicherà il suo popolo come una tribù di Israele. / E Dan divenne per se stesso un serpente accovacciato sulla via, che morde sul sentiero il calcagno del cavallo, / e il cavaliere cadrà all'indietro, attendendo la salvezza dal Signore».

⁶⁰) Cfr. *Testamentum Dan* 5.6.

⁶¹) *Hipp.* 22.36-37.148β-149α.

⁶²) Cfr. *Orig. Select. in psalm.* PG 12.1509A.

⁶³) Vd. *Philo, leg. alleg.* 2.24.96; *agric.* 21.94; *somn.* 2.5.35.

4. – Dopo questi sviluppi siamo così preparati alle novità esegetiche della conclusione dell'opera, che si ricollega deliberatamente al suo esordio in un gioco di studiate rispondenze, completandone la prospettiva ed enucleando dunque a pieno la lettura personale che Ambrogio opera delle benedizioni dei patriarchi.

La benedizione che chiude il testo biblico e quindi il suo esame, quella di Giuseppe in *Gn* 49.22-26, illustrata in ben undici capitoli, e cioè in 11.46-56, come abbiamo detto, è quella che più di tutti merita il titolo di "benedizione": l'ampiezza del testo biblico dedicato a questa benedizione è correlata da Ambrogio, così come da Ippolito⁶⁴, al ruolo fondamentale di questo patriarca nel prefigurare tipologicamente il Cristo⁶⁵. L'elemento esegetico propriamente ambrosiano si innesta ancora una volta sul confronto corroborativo istituito dal vescovo milanese fra le benedizioni di Giacobbe e quelle indirizzate verso Giuseppe da Mosè in *Dt* 33.13-17. In particolare, dopo aver sinteticamente rilevato nel cap. 11, 54⁶⁶ la congruenza di *Dt* 33.13-16⁶⁷ con *Gn* 49.25-26⁶⁸, in quanto insistono entrambi sulla benedizione impartita su Giuseppe attraverso la pienezza dei doni celesti e terrestri, Ambrogio si concentra nei capp. 11.55-56 su *Dt* 33.17⁶⁹, che viene analizzato nei dettagli. Vediamo l'interpretazione dei primi tre stichi (cap. 11.55):

«Primogenitus tauri decus eius» habens «cornua unicorni», in quibus «gentes ventilabit» [Dt 33.17a-c]. Et bonus taurus quasi hostia pro delictis et totius mundi victima, ut pacificaret omnia. Cuius decus sanctum; omne enim santum primogenitum, sicut alibi demonstravimus, unde Levi non aetatis ordine, sed sacrae successionis praerogativa primogenitus meruit nuncupari. Et vere sanctum decus eius, de quo scriptum est resurgente: «Speciosus forma prae filiis hominum» [Ps 44.3], quia ipse est primogenitus ex mortuis, habens cornua unicorni. Sed cum dixerit cornua, quomodo unicorni posuerit requirendum, cum ipsum unicornium inter generationes ferarum, ut periti

⁶⁴) Hipp. 26.39.151β-152α.

⁶⁵) Patr. 11.47: *Quae causa est quod super omnes filios uberius Ioseph filium prosecutus est pater nisi quia in eo praefigurantia Christi videbat mysteria?*

⁶⁶) Patr. 11.54: *Benedictio eadem est, quae omnem habet caelestium et terrestrium plenitudinem et specialem Christi gratiam.*

⁶⁷) «Dalla benedizione del Signore la sua terra, / dai confini del cielo e dalla rugiada e dagli abissi delle fonti al di sotto / e secondo il tempo dei prodotti del corso del sole e dalla riunione dei mesi / e dalla cima dei monti fin da principio e dalla cima dei colli eterni fino al tempo della pienezza della terra / e da parte di Colui che apparve nel roveto / venga sul capo di Giuseppe e sopra la sua testa. / È glorioso tra i fratelli».

⁶⁸) «[...] e ti aiutò il mio Dio / e ti benedisse con la benedizione del cielo dall'alto / e con la benedizione della terra che tutto produce / per le benedizioni di tuo padre e di tua madre. / Prevalse sulle benedizioni dei monti stabili / e sulle attrattive dei colli eterni».

⁶⁹) «Primogenito di toro la sua imponentza, / corna dell'unicorno. / Con esse attaccherà i popoli fino agli estremi della terra. / Queste le miriadi di Efraim, queste le miriadi di Manasse».

aiunt, non inveniatur. Et ideo verbum unicum magis aestimare debemus, quia substantivum verbum dei unum est, non multa verba. Unde et Anna ait: «Dominus iudicat finis terrae, et dabit virtutem regi et exaltabit cornum Christi sui» [I Sm 2.10], et Esaias ait: «Vinea facta est dilecto in cornu in loco uberi» [Is 5.1], quoniam in dei filio unigenito floret ecclesia tenens unicum dei verbum, in quo est virtutis atque sapientiae plenitudo, cuius ubertate seges fidei pullulavit. Quod verbum sequuntur sancti.

Il primo stico di *Dt* 33.17 insiste sulla primogenitura di Giuseppe, figura del Cristo e sull'associazione toro/Cristo, due elementi che già abbiamo visto ricorrere insieme nei capp. 3.12-13 a proposito del dono di Sichem a Giuseppe in *Gn* 48.22 e dell'esegesi di *Gn* 49.6d, «e nella loro cupidigia hanno paralizzato il toro»: qui la primogenitura del toro/Cristo, prefigurata in Giuseppe, è connessa al suo sacrificio per tutta l'umanità quale vittima santa, e cioè ancora al suo martirio, proprio come già nel cap. 3.13.

Quindi anche qui, come nel cap. 3.13 attraverso la citazione di *Ps* 148.14 (*verbo dei exaltavit cornum populi sui*), la menzione nel secondo stico di *Dt* 33.17 dell'elemento "corni", di cui questo toro è fornito come "unicorno", in quanto unica è la parola di Dio, attraverso il passaggio lessicale da *cornu* = "corno" a *cornu* = "prominenza", e dunque "colle", accezione del termine presente nella citazione di *Is* 5.1⁷⁰, permette ad Ambrogio la connessione fra il toro Cristo e la Chiesa, che possiede appunto l'unica parola di Dio e perciò è la vigna che fiorisce rigogliosa nel suo diletto Cristo per la pienezza della fede (*in dei filio unigenito floret ecclesia tenens unicum dei verbum, in quo est virtutis atque sapientiae plenitudo, cuius ubertate seges fidei pullulavit*).

All'interpretazione ecclesiologica delle benedizioni dei patriarchi, relativa alla primogenitura di Giuseppe, figura del Cristo, cui è connessa la fondazione e la prosperità della Chiesa, il quarto stico di *Dt* 33.17, «Queste le miriadi di Efraim, queste le migliaia di Manasse», permette di saldare il secondo tema centrale nell'opera, inerente alla storia della salvezza, e cioè il costituirsi della pienezza della Chiesa, nuovo Israele, indifferentemente da entrambi i popoli, Gentili e Giudei (cap. 11.56):

«Decem milia» inquit «Ephraem et milia Manasse» [Dt 33.17d], id est: et Iudaeorum et gentium dominetur et ex utroque populo adquirat sibi ecclesiae plenitudinem. Ideoque dextram suam super Ephraem posuit sanctus Iob, eo quod legis dicentem illam in Canticis canticorum: «Fraternus meus candidus et rubeus, electus de decem milibus» [Ct 5.10]. Denique etiam iuvenulae David Mariae auctorem, ex cuius successione Christus est natus per virginis partum, in decem milibus praedicabant, Saul autem in milibus, cum reverentiae gratia circa regem magis praeponderare debuissent. Qui ergo cornum Christi exaltaverit confessus eius gloriam ipse quoque accipit cornua. Unde etiam sancti unicornui dicti sunt in psalmi versiculo: «Et dilectus tamquam

⁷⁰) Il passo è interpretato in chiave ecclesiale anche in *exam.* 3.12.50 e in *psalm.* 36.19.3.

filius unicornuorum» [Ps 28.6]. Etenim sicut animal huiusmodi, cum ei oriuntur cornua, processum plenioris significat aetatis, ita cum e capite quodam nostrae animae cornua pullulare coeperint, processum videntur perfectioris significare virtutis et tamdiu crescunt, quamdiu compleantur. Hoc cornu dominus Iesus comminuit gentes, ut superstitionem obtereret, salutem redderet, sicut ipse ait: «Percutiam et sanabo» [Dt 32.39]. Ideoque tamquam imitator tauri huius propheta dicit: «In te inimicos nostros ventilabimus» [Ps 43.6a], id est «altitudinem omnem elevantem se adversus dei scientiam destruentes» [II Cor 10.5]. Et ideo iuxta legem munda animalia cornua habent; lex enim spiritalis est. Qui enim possunt saeculi huius inlecebras verbo dei et virtutis observantia propulsare cornibus velut quibusdam capitis sui armis videntur esse muniti. Meritoque et tuba cornea dicitur virtus sermonis mirabilis, quae bonos milites Christi accendit ad proelium, ut de hoste diabolo manubias reportemus. In acie igitur sumus et plurimos ex nobis videmus in adversariis castris esse captivos. Ii nobis iugo gravissimo servitutis exuendi sunt.

Come si può notare, però, in virtù di questa saldatura con la prospettiva ecclesiale, la predilezione per Efraim manifestata da Giacobbe in Gn 48.13-20 acquista un ulteriore significato. Il patriarca Giacobbe infatti pone la sua destra sul minore dei nipoti, perché questi è il simbolo della Chiesa e dei fedeli che riconoscono nel Cristo il proprio diletto. Tale simbologia, attraverso il richiamo lessicale dell'indicazione *decem milia*, riferita a Efraim in Dt 33.17d, è supportata dalla citazione esplicita di Ct 5.10, attribuito solitamente da Ambrogio alla sposa Chiesa, che si rivolge allo sposo Cristo⁷¹, e dall'allusione al canto di lode intonato in I Sm 18.7 da giovinette all'indirizzo di David, e cioè, secondo l'esegesi ambrosiana⁷², dalle anime ancora verso il Cristo, discendente appunto, attraverso Maria, da David.

In base a questo passaggio le qualità, attribuite al toro, figura del Cristo, nei capp. 3.12-13 e 11.55, vengono qui trasferite ai santi che seguono il modello del Cristo. Nel brano infatti si afferma che «chi ha esaltato il corno del Cristo confessandone la gloria, riceve anch'egli le corna» (*Qui ergo cornum Christi exaltaverit confessus eius gloriam ipse quoque accipit cornua*): l'espressione è la stessa presente nelle citazioni di Ps 148.14 nel cap. 3.13 (*verbo dei exaltavit cornum populi sui*) e di I Sm 2.10 nel cap. 11.55 (*Unde et Anna ait: "Dominus iudicat finis terrae, / et dabit virtutem regi / et exaltabit cornum christi sui"*) in relazione al toro Cristo, le cui corna sono la Chiesa. I santi dunque, sulla scorta di Ps 28.6 (*Unde etiam sancti*

⁷¹) Cfr., p. es., in *psalm.* 118.5.8-9.

⁷²) In particolare si vedano *apol. David* 3.12: in cuius [scil. Christi] typo David minor electus ex fratribus ... triumphavit in decem milibus, ita ut puellae cum tympanis psallerent: «Saul triumphavit in milibus, David in decem milibus» [I Sm 18.7]. Quae figura in illis iuvenculis nisi animarum quae triumphalem psalmum concinunt Christo?; in *psalm.* 118.18.25: psallunt securae iam animae, quae ante peccatorum tormenta deflebant, dicunt tympanis, hoc est corporibus suis, peccato mortuis resultantes: «Saul triumphavit in milibus, David in decem milibus».

unicornui dicti sunt in psalmi versiculo: «Et dilectus tamquam filius unicornuorum»), sono definiti “diletti”, come l’amato della Chiesa in *Is* 5.1 citato nel cap. 11.55 (*et Esaias ait: «Vinea facta est dilecto in cornu in loco uberi»*), e “unicorni”, proprio come il Cristo, al quale è riferito il secondo stico di *Dt* 33.7 «corni dell’unicorno».

Il trasferimento delle caratteristiche tipologiche del toro da Cristo ai santi coinvolge così anche la dimensione agonistica della lotta spirituale. Recuperando il terzo stico di *Dt* 33.17, «Con esse [*scil.* le corna] attaccherà i popoli fino agli estremi della terra», che non commenta nel cap. 11.55, Ambrogio identifica in questi santi le corna, con cui il Cristo ha ridotto in briciole le genti per donare loro la salvezza (*Hoc cornu dominus Iesus comminuit gentes, ut superstitionem obtereret, salutem redderet, sicut ipse ait: «Percutiam et sanabo»*). Perciò egli, esplicitando il rapporto fra i fedeli dotati di corna e il toro Cristo, sulla scorta di *Ps* 43.6a, «In te attaccheremo i nostri nemici», osserva che i veri imitatori del toro Cristo cozzano con le corna, a mo’ di armi, contro le seduzioni mondane, respingendole mediante la parola di Dio (*Ideoque tamquam imitator tauri huius propheta dicit: «In te inimicos nostros ventilabimus» ... Qui enim possunt saeculi inlecebras verbo dei et virtutis observantia propulsare cornibus velut quibusdam capitis sui armis videntur esse muniti*). E la connessione corna = armi favorisce a sua volta l’associazione di idee con la tromba militare, che è di corno, la quale deve come infiammare i soldati di Cristo alla battaglia per riportare il bottino di vittoria sul diavolo (*Meritoque et tuba cornea dicitur virtus sermonis mirabilis, quae bonos milites Christi accendit ad proelium, ut de hoste diabolo manubias reportemus*). Donde l’esortazione finale a impegnarsi strenuamente in questa lotta, per salvare i molti uomini ancora sotto la prigionia del demonio (*In acie igitur sumus et plurimos ex nobis videmus in adversariis castris esse captivos. Ii nobis iugo gravissimo servitutis exuendi sunt*).

Il contenuto dell’interpretazione tipologica in senso ecclesiale viene dunque trasferito al piano morale del comportamento individuale del cristiano. Tale messaggio morale viene completato nell’ultima benedizione, quella di Beniamino, strettamente connessa dal vescovo milanese a quella di Giuseppe, perché, sulla base della tipologia⁷³, Giuseppe/Cristo è l’autore della chiamata di Beniamino/Paolo⁷⁴. Lo strumento adottato da Ambrogio è anche qui l’interazione fra le parole di Giacobbe in *Gn* 49.27 e quelle rivolte da Mosè al medesimo patriarca in *Dt* 33.12. Le prime, «Beniamino lupo rapace, la mattina mangerà ancora / e la sera dividerà il cibo tra i prin-

⁷³) La qualifica di *intelligibilis* attribuita a Giuseppe all’inizio del cap. 11.57, riportato più oltre, attesta con chiarezza che si parla non del patriarca, ma del Cristo, di cui egli è figura.

⁷⁴) La stretta connessione fra Giuseppe/Cristo e Beniamino/Paolo è un altro tema centrale nel *De Ioseph*: cfr. Cutino 2005a, pp. 62-65.

cipi», vengono da lui interpretate nel cap. 11.57⁷⁵, secondo già il modello di Ippolito⁷⁶, in riferimento alla vicenda esistenziale di Paolo, discendente della tribù di questo patriarca e perciò da lui prefigurato sul piano tipologico, che da “lupo rapace”, e cioè da persecutore della Chiesa, diventa suo pastore, convertendo le genti con la parola di Dio.

Segue quindi nei capp. 11.58-59 la benedizione di Mosè in Dt 33.12, «Prediletto del Signore, abiterà fiducioso / e Dio veglierà su di lui tutti i giorni / e prediletto del Signore riposerà tra le sue spalle», nella quale, in virtù dell'insistenza sul termine *dilectus* = “prediletto”, Ambrogio rintraccia il valore paradigmatico sul piano morale della chiamata di Paolo, apostolo delle genti:

Pulchre autem etiam Moyses, cum benediceret Benjamin tribum, dixit: «Dilectus a domino habitabit fidens, / et deus obumbrabit super eum omnibus diebus, / et inter umeros requiescet dilectus a domino» [Dt 33.12]. Qui etiam vas electionis est factus; neque enim aliter nisi domini est miseratione et amore conversus. Unde et ipse nihil merito tribuens suo, sed totum deferens Christo ait: «Ego enim sum minimus apostolorum, qui non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum ecclesiam dei. / Gratia autem dei sum quod sum, et gratia eius egena in me non fuit» [I Cor 15.9-10].

Paolo per Ambrogio è “vaso di elezione”, dimostrando chiaramente con la propria vicenda che la salvezza è opera prioritariamente della misericordia e della grazia di Dio. L'ammissione di questa inconfutabile realtà, incarnata in modo esemplare da Paolo in virtù delle sue parole in I Cor 15.9-10, citato nel cap. 11.58, consente all'apostolo, come si afferma nell'ultimo stico di Dt 33.12, di “riposare fra le spalle” di Dio:

«Et inter umeros requiescet» [Dt 33.12c], hoc est inter bonos actus et opera pretiosa. Nam et supra habes quod Isachar «supposuitumerum suum ad laborandum / et factus est vir Agricola» [Gn 49.15b-c]. Quem Paulus imitatus posuit fidei novella plantaria ideoque quasi bonus agricolas dixit: «Ego plantavi, Apollo rigavit» [I Cor 3.6].

Il termine “spalle”, correlato alle “buone azioni” e alle “opere preziose”, che, come abbiamo visto, ricorre già in tal senso nel cap. 3.12 a proposito di Sichem e delle “opere” di Giuseppe/Cristo, fondante la Chiesa con il suo martirio spirituale, in questo passo, che conclude l'opera, è messo

⁷⁵) *Plurimos lupos habet diabolus, quos ad Christi oves dirigit. Et ideo intelligibilis Ioseph, ut oves servaret suas, ipsum inimicum venientem ad diripiendas oves rapuit lupum Paulum faciens ex persecutore doctorem. De quo dicit Iacob, sicut scriptum est: «Beniamin lupo rapax, mane edet adhuc / et ad vesperum dividet escam principibus» [Gn 49.27]. Lupus erat cum dispergeret et devoraret oves ecclesiae: sed qui lupo venerat pastor est factus ... idem postea principibus escam posteriore divisit tempore evangelizans gentibus dei verbum et plurimos ad fidem provocans.*

⁷⁶) Hipp. 28.42-43.155α-β.

espressamente in rapporto da Ambrogio con la benedizione di Issacar in *Gn* 49.15b-c, il quale nel cap. 6.31⁷⁷ viene interpretato come figura del Cristo, che si sottopone alla passione della croce per seminare, come buon agricoltore, la salvezza fra gli uomini. Pertanto la chiamata di Dio consente a Paolo di imitare⁷⁸ il Cristo, impegnandosi, come lui, nell'attività di "agricoltore", e cioè, fuor di simbolo, per la salvezza dei popoli.

Il messaggio morale dunque della benedizione di Giuseppe risulta così integrato dalla prospettiva della benedizione di Beniamino: è il riconoscimento della grazia dell'elezione divina, di quella grazia manifestatasi nell'*opus Christi* per promuovere la salvezza, che dona certezza all'impegno del credente nella sua lotta spirituale, ponendo le condizioni perché egli possa operare virtuosamente.

Questo sviluppo esegetico in chiave morale dell'interpretazione tipologica delle benedizioni dei patriarchi, fondato sulla correlazione fra *Gn* 49 e *Dt* 33, è significativamente confermato, nell'opera ambrosiana, dall'ultimo testo concepito da Ambrogio prima di morire, l'*Explanatio* del Salmo 43⁷⁹, i cui capp. 15-19 vertono sulla centralità dell'*opus Christi* per il *certamen* spirituale del cristiano. In questi capitoli, dopo aver sottolineato, sulla base della precedente analisi di casi vetero e neotestamentari, il primato della grazia nel promuovere la salvezza⁸⁰, il vescovo milanese inizia l'esame del v. 6a del salmo, «In te attaccheremo contro i nostri nemici», citato appunto, come abbiamo visto, nel cap. 11.56 del *De patriarchis*, dando luogo a una digressione incentrata su *Dt* 33.16-17, che include, a sua volta, la spiegazione di *Gn* 49.6⁸¹. Riguardo al versetto in questione del salmo, rilevata innanzitutto la difficoltà di riferire agli uomini il verbo *ventilo*⁸², in quanto

⁷⁷⁾ *Subiecit umerum suum ad laborandum, subiciens se cruci, ut nostra peccata portaret ... Posuit ergo umerum incumbens aratro omnibus subeundis patiens contumelias ... «Et factus est vir agricola» [Gn 49.15c] sciens terram suam bono seminare frumento et fructiferas arbores alta radice plantare.*

⁷⁸⁾ La voce verbale *imitatus* del cap. 11.58 richiama la qualifica di *imitator tauri*, che Ambrogio nel cap. 11.56 conferisce all'autore del Salmo 43 a proposito del v. 6a *In te inimicos nostros ventilabimus*.

⁷⁹⁾ L'*explanatio* in questione è uno dei pochi trattati ambrosiani databili con una certa precisione. In virtù della testimonianza della *Vita Ambrosii* (42.1) di Paolino sappiamo che Ambrogio attendeva alla sua elaborazione pochi giorni prima di essere costretto a letto dalla malattia, che lo avrebbe portato alla morte il 4 aprile 397. Donde si può desumere che essa fu composta durante la Quaresima (gennaio-marzo) del 397: cfr. Visonà 2004, p. 93.

⁸⁰⁾ *In psalm. 43.14: Ex mandato ergo dei salus homini, non ex sua operatione confertur. Deus enim maluit, ut salus homini fide potius quam operibus quaeretur, ne quis gloriaretur in suis factis et peccatum incureret.*

⁸¹⁾ Un'analisi strutturale di questo passo si trova in Moretti 2000, pp. 71-72. Va poi rilevato che non sono precisabili eventuali fonti, che Ambrogio avrebbe utilizzato nel commento del versetto in questione: cfr. Auf der Maur 1977, pp. 261, 494. Tutto quindi lascia pensare che ci troviamo dinanzi a uno sviluppo esegetico del tutto originale di Ambrogio.

⁸²⁾ Tale verbo di per sé indica il "menare colpi a vuoto", fendendo l'aria, donde l'accezione traslata di "agitare", "tormentare" e quindi "attaccare" (come *peto*). Ambrogio lo

essi propriamente sono sprovvisti di corna, Ambrogio intende dimostrare che ciò è possibile solo se nelle “corna” dell’uomo spiritualmente si vede il Cristo, per cui, se fida in quest’ultimo, l’uomo è effettivamente in grado di “attaccare con le corna”, ossia di avere anche lui corna spirituali per vincere i propri nemici⁸³. A sostegno di questa chiave di lettura Ambrogio adduce *Dt* 33.16-17⁸⁴. Il vescovo milanese si sofferma in particolare, come fa nel *De Patriarchis*, sugli elementi del v. 17: egli rileva innanzitutto la primogenitura di Giuseppe tra i fratelli, in quanto tipo del Cristo⁸⁵; si sofferma poi sul suo accostamento al toro, perché esso rappresenta Cristo, vittima santa e guida della mandria Chiesa⁸⁶, e la menzione del sacrificio di tale animale si tira dietro la citazione di *Gn* 49.6d «nella loro follia hanno paralizzato il toro»⁸⁷, in quanto prefigurazione dell’uccisione del Cristo da parte degli Ebrei⁸⁸. Quindi Ambrogio osserva che i *cornua* citati nel secondo e nel

impiega nell’accezione specifica di “attaccare con le corna” e cioè “cozzare”, sottintendendo l’ablativo strumentale *cornu*, che è presente in altre versioni della *Vetus* relative al versetto del Salmo, per rendere il corrispettivo *κερατιοῦμεν* della versione greca dei *Settanta*: cfr., ad esempio, la versione latina di Orig. *hom. in I reg.* 10: *Sunt quaedam “cornua” iustorum, quibus utuntur vel agentes aliquid vel loquentes, sicut cum dicunt: «in te inimicos nostros ventilabimus cornu» (in graeco κερατιοῦμεν dicit, quod est “cornu petemus” vel “cornu ventilabimus”).* Vd. anche Hier. *in Is.* 2.5.1, 17.61.6; *in Ezech.* 10.32.

⁸³ *In psalm.* 43, 15: *Hic igitur est qui potest dicere: «In te inimicos nostros ventilabimus» [Ps 43.6a]. Quid est “ventilare”? Dedit dominus cornua pluribus animantibus, ut possint se a ferarum incursione defendere. Ideoque et bos leoni frequenter resistit, ursum proterit ... Ergo ea quae cornua habent animalia ventilare dicuntur. Sed homo cornua non habet: quomodo ergo ventilat? Unde vide scriptura quid dicat: «In te» inquit «inimicos nostros ventilabimus». Cornu nostrum es tu, domine Iesu, et ideo, sicut non in brachio nostro praesumimus, ita non in cornibus nostris ventilandi habemus praesidium, sed in Christo. Habet enim fides cornua sua, quae mutuatur a Christo.*

⁸⁴ *Ibidem: Siquidem non otiose in benedictionibus Moysi legitur: «Qui est visus in rubo ... haec milia Manasse».*

⁸⁵ *In psalm.* 43.16: *utique non Ioseph erat primogenitus inter filios Iacob, sed Ruben; nam Ioseph post plurimos erat. Sed primogenitus dicitur qui venturus erat, ut nationum populos congregaret.*

⁸⁶ *Ivi* 17: *Sicut enim taurus ducit armentum, ita Christus plebem gentium duxit ad ecclesiam. ... Vere «maxima taurus / victima» [Verg. georg. 2.146-147], ut ab adversariis assumamus testimonia; quae maior enim victima quam quae mundi totius peccatum suo cruore mundavit? Si noti come la citazione di Virgilio, cui si allude in *patr.* 11.55 (cfr. *supra*, p. 64), qui sia esplicita. Il fatto è degno di rilievo, perché questa, come ben nota Nazzaro 1999, pp. 91-107, in part. p. 93 ss., è una delle quattro citazioni esplicite di Virgilio presenti in tutta l’opera ambrosiana, laddove invece, in genere, il vescovo milanese si limita a parafrasare più o meno liberamente i versi del poeta latino.*

⁸⁷ Si noti come in un contesto diverso da *patr.* 3.13, che è incentrato sul “martirio per la castità” sostenuto da Giuseppe/Cristo, nella citazione del versetto Ambrogio traduce qui *furere* invece che *cupiditate*.

⁸⁸ *In psalm.* 43.17: *Audi, quia ipsum taurum dicit etiam sanctus propheta Iacob, cum revelaret domini passionem, quem Iudaei postea persecuti sunt: «In furore», inquit, «suo subnervaverunt taurum» [Gn 49.6d]. Et ut aperiret, quia de Iudaeis dicebat, addidit: «Dividam*

terzo stico di *Dt* 33.17, «Corna dell'unicorno sono le sue corna⁸⁹. / Con esse attaccherà i popoli», che presenta il verbo *ventilo* nella stessa accezione di *P*_s 43.6a, sono quelli mediante i quali Cristo, combattendo contro il demonio, ha acquisito le genti alla salvezza (cap. 18):

Accipe adhuc, qui ipsum significavit Moyses. Adiecit: «Cornua unicornui corna ipsius; / in ipsis gentes ventilabit» [Dt 33.17b-c]. Sed noli timere quia ventilat; dixit enim: «Percutiam et sanabo» [Dt 32.39]. Bona cornua, quibus inclusit orbem terrarum; bona cornua, quibus leonem illum nostrum adversarium ventilavit ... Quis autem unicornuus nisi unigenitus dei filius et unicum dei verbum, quod erat in principio apud patrem? Quod verbum suis cornibus gentium populos mortificavit et vivificavit, ut fierent in decem milia Ephraem usque ad terminos terrae et usque in milia Manasse, eo quod crediturus esset in eum populus nationum, qui totum replet orbem terrarum, crediturus esset postea etiam populus Iudaeorum ex oblivione conversus ad gratiam; oblitus est enim salutem suam, qui tam sero converteretur ad Christum. Ideo Saul in milibus, David in decem milibus, quia durus in paucis, mansuetus in pluribus.

Gli elementi chiamati in causa da Ambrogio in questo passo sono gli stessi che ricorrono nei capp. 11.55-56 del *De patriarchis*⁹⁰: la dizione “unicorno”, riferita a Cristo, è connessa all'unicità della parola di Dio (*Quis autem unicornuus nisi unigenitus dei filius et unicum dei verbum, quod erat in principio apud patrem?*), come in *patr.* 11.55 (*Sed cum dixerit cornua, quomodo unicorni posuerit requirendum ... Et ideo verbum unicum magis aestimare debemus, quia substantivum verbum dei unum est, non multa verba*); il riferimento del quarto stico di *Dt* 33.17, «Queste le miriadi di Efraim, queste le migliaia di Manasse», alla diversa quantità intercorrente fra *decem milia* e *milia*, come in *patr.* 11.56 (*et Iudaeorum et gentium dominetur et ex utroque populo adquirat sibi ecclesiae plenitudinem*), è messo in relazione con il tema della costituzione della pienezza della Chiesa dai gentili, nuovo popolo eletto, più numeroso, e dai Giudei, che si convertono tardi, essendo tratti fuori come dall'oblio⁹¹ (*eo quod crediturus esset in eum populus nationum, qui totum replet orbem terrarum, crediturus esset postea etiam populus Iudaeorum ex oblivione conversus ad gratiam*); tale interpretazione dello stico è corroborata, ancora come in *patr.* 11.56 (*Denique etiam iuvenulae David Mariae auctorem, ex cuius successione Christus est natus per virginis partum,*

eos in Iacob et dispergam in Israel» [Gn 49.7c]. Si osservi il diverso uso in senso anti giudaico di *Gn* 49.7c rispetto alla sua presentazione in *patr.* 3.14.

⁸⁹) Si noti come la versione di *Dt* 33.17b, *Cornua unicornui corna ipsius*, sia più ampia rispetto al semplice *cornua unicorni* riportato in *patr.* 11.55 (cfr. *supra*, p. 64).

⁹⁰) Oltre agli elementi sopra citati, si noti anche il ricorrere nella *Explanatio* del Salmo 43 della citazione di *Dt* 32.39, *Percutiam et sanabo*, che è presente anche in *patr.* 11.56.

⁹¹) In ciò è presente anche la suggestione dell'etimologia di Manasse che abbiamo visto operante in *patr.* 1.4.

in decem milibus praedicabant, Saul autem in milibus), dall'accostamento con *I Sm 18.7*⁹² (*Ideo Saul in milibus, David in decem milibus, quia durus in paucis, mansuetus in pluribus*).

Così, nel conclusivo cap. 19 di questo *excursus* Ambrogio, ricollegandosi alla *quaestio* di partenza, afferma che Cristo ha provveduto di corna i suoi santi (*dedit et sanctis suis cornua*) e perciò in lui l'uomo può attaccare i suoi nemici (*In Christo ergo ventilabimus inimicos nostros*).

Come si vede, gli elementi esegetici e i dossiers scritturistici di riferimento di *in psalm. 43.15-19* sono gli stessi di *patr. 11.55-56* in relazione allo stesso tema, il ruolo della grazia divina nel combattimento spirituale del cristiano, anche se la prospettiva delle due opere è diversa: nella *Explanatio* per supportare il significato morale si ricorre all'interpretazione tipologica, mentre nel *De patriarchis* dalla tipologia e dalla prospettiva della storia della salvezza, attualizzando il testo biblico per l'edificazione dei fedeli, Ambrogio passa alla sua valenza etica.

Traiamo dunque le conclusioni della nostra analisi. L'esegesi delle benedizioni dei patriarchi operata da Ambrogio non ha nulla a che vedere, sul piano dei contenuti, con quella del suo modello, il *Trattato* di Ippolito, incentrata sulla netta dicotomia delle due diverse chiamate dei gentili e dei Giudei: il vescovo milanese opera piuttosto una lettura tipologica in chiave ecclesiale di *Gn 49*, nel quale egli rintraccia il piano di salvezza, con cui il Cristo fonda la pienezza della sua Chiesa da entrambi i due popoli, e la finalizza all'attualizzazione in chiave morale, fornendo ai suoi fedeli la chiave di lettura per tradurre nella loro vita di cristiani il significato più profondo del testo veterotestamentario.

Sul piano formale sono reperibili nel *De patriarchis* modalità di trattamento delle fonti, che si evidenziano anche altrove: Ambrogio decide di seguire un modello di fondo, secondo il criterio dell'*Einquellensistem*⁹³, in questo caso l'interpretazione ippolitana delle benedizioni di Giacobbe, facendola interagire soprattutto con quella delle benedizioni di Mosè dello stesso autore, per risemantizzarne l'impostazione: il confronto quasi sistematico che egli instaura fra *Gn 49* e *Dt 33*, andando ben oltre la funzione semplicemente apologetica conferita a esso da Ippolito, ha una funzione di primaria importanza nel dare, all'inizio dell'opera, una nuova lettura del tema ippolitano delle due chiamate e nel permettere, nella parte conclusiva, il passaggio dalla tipologia alla lettura in chiave morale del testo biblico.

Inoltre la struttura, particolarmente ricercata dell'opera, con i suoi rimandi interni e le sue simmetrie, è segno evidente di una consapevole

⁹²) La "lettura" del versetto è leggermente diversa, perché nel *De patriarchis* Ambrogio non mette in risalto, come fa qui invece, la differenza numerica nella chiamata dei due popoli simboleggiati dai due figli di Giuseppe.

⁹³) Per questa terminologia vd. Lewy 1932, p. 25 ss.; Lucchesi 1977, p. 53.

rielaborazione da parte di Ambrogio dell'originario materiale omiletico: dopo un breve paragrafo introduttivo, quattordici paragrafi, da 1.2 a 3.15, sono incentrati nell'ordine su Paolo, tredicesimo apostolo, Efraim e Manasse, simbolo delle due chiamate complementari del popolo di Dio, Giuseppe e il toro, figure del Cristo che fonda la Chiesa con la sua opera di salvezza e il proprio martirio; abbiamo quindi i trenta paragrafi centrali da 4.16 a 10.45, che preludono già agli sviluppi conclusivi mediante l'estensione del confronto fra *Gn* 49 e *Dt* 33; infine la conclusione, che occupa, come l'esordio, quattordici paragrafi, da 11.46 a 12.59, e contiene gli stessi elementi di esso, però in ordine inverso e in una prospettiva differente, non più soteriologica, ma morale, e cioè l'elezione di Giuseppe, in quanto figura di Cristo, la sua connessione all'immagine del toro, che si tira dietro quella della Chiesa, Efraim e Manasse, ossia la pienezza della Chiesa, formata dai fedeli che lottano per la virtù, e Beniamino/Paolo, l'eletto consapevole della priorità della grazia nella propria esperienza di vita e che perciò può con efficacia operare nella sua missione evangelizzatrice.

L'esordio e la fine dell'opera si richiamano quindi con gli stessi elementi disposti in chiasmo. A questo dunque serviva l'inversione incipitaria (capp. 1.2-3) fra Paolo ed Efraim/Manasse, con cui si avvia l'esegesi: il testo così si apre e si chiude nel nome di Paolo, figura esemplare del messaggio in esso racchiuso sia sul piano soteriologico, la costituzione della pienezza della Chiesa, promossa, secondo un misterioso disegno provvidenziale, con il coinvolgimento dei Giudei in seguito alla chiamata delle genti, sia sul piano morale, la priorità della grazia della salvezza perché il cristiano possa condurre il proprio combattimento spirituale.

In conclusione, anche l'analisi del *De patriarchis* permette di cogliere lo stretto legame nell'opera ambrosiana fra esegesi e architettura compositiva, aiutandoci ad apprezzarne correttamente a un tempo l'originalità interpretativa e il valore letterario.

MICHELE CUTINO
michelecutino@libero.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- | | |
|--------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Achelis 1897 | H. Achelis (a cura di), <i>Hippolytus Werke</i> , I/2, Leipzig 1897 (GCS, 1). |
| Argal Echarri 1971 | M.A. Argal Echarri, <i>Las bendiciones del Patriarca Jacob en el comentario de San Ambrosio</i> , «Scriptorium Victoriense» 18 (1971), pp. 295-325. |
| Auf der Maur 1977 | H.J. Auf der Maur, <i>Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der</i> |

- Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977.
- Brière - Mariès - Mercier 1954 M. Brière - L. Mariès - B.-Ch. Mercier, *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, in *Patrologia Orientalis*, 27, 1-2, Paris 1954.
- Coppa 1978 G. Coppa (a cura di), *Sant'Ambrogio. Esposizione del Vangelo di Luca*, introd., trad., note e indici di G.C., Milano - Roma 1978, 2 voll.
- Cutino 2005a M. Cutino, *Per una lettura del «De Ioseph» di Ambrogio di Milano*, «Annali di Scienze Religiose» 10 (2005), pp. 53-97.
- Cutino 2005b M. Cutino, *La tripartizione del sapere in Ambrogio*, in F. Conca - I. Gualandri - R. Passarella (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-V secolo*, Milano 2005, pp. 561-633.
- Daniélou 1975 J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975 (ed. orig. Tournai 1961).
- Gryson 1968 R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968.
- Ippolito* 1977 *Ricerche su Ippolito*, contributi di V. Loi, M. Guarducci, E. Follieri, P. Testini, C. Curti, P. Meloni, J. Frickel e M. Simonetti, Roma 1977.
- Ippolito* 1989 *Nuove ricerche su Ippolito*, contributi di P. Testini, J. Frickel, V. Saxer, M. Guarducci, M. Simonetti, E. Follieri, S.J. Voicu, Roma 1989.
- Lewy 1932 H. Lewy, *Neue Philontexte in der Überarbeitung des Ambrosius. Mit einem Anhang: Neu gefundene griechische Philonfragmente*, Berlin 1932.
- Lucchesi 1977 E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden 1977.
- Moretti 2000 P.F. Moretti, «Non harundo sed calamus». *Aspetti letterari della «Explanatio psalmorum XII» di Ambrogio*, Milano 2000.
- Moretus 1909 H. Moretus, *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IV^e au VIII^e siècle*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 10 (1909), pp. 398-411.
- Nauroy 1974 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.
- Nauroy 1985 G. Nauroy, *La structure du «De Isaac vel anima» et la cohérence de l'allégorèse d'Ambroise de Milan*, «Revue des Études Latines» 63 (1985), pp. 210-236.

- Nauroy 2007 G. Nauroy, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. L'exemple du «De Ioseph patriarcha»*, Paris 2007.
- Nazzaro 1977 A.V. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli 1977.
- Nazzaro 1984 A.V. Nazzaro, *Il «De viduis» di Ambrogio*, «Vichiana» 13 (1984), pp. 274-298.
- Nazzaro 1999 A.V. Nazzaro, *La presenza di Virgilio in Ambrogio*, in G. Mazzoli - F. Gasti (a cura di), *Prospettive sul tardo antico*, Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997), Como 1999, pp. 91-107.
- Palanque 1933 J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933.
- Paredi 1994 A. Paredi, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano 1994².
- Passarella 2005 R. Passarella, *Le spalle di Sichem (Ambr. interpell. 4.4.16)*, in F. Conca - I. Gualandri - R. Passarella (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-V secolo*, Milano 2005, pp. 731-740.
- Pizzolato 1978 L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.
- Pizzolato 1995 L.F. Pizzolato, *L'«Exhortatio virginitatis» di Ambrogio (nel XVI centenario: 394-1994)*, «Aevum» 69 (1995), pp. 171-194.
- Rahner 1971 H. Rahner, *I simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971 (ed. orig. Salzburg 1964).
- Sagot 1974 S. Sagot, *La triple sagesse dans le «De Isaac vel anima». Essai sur les procédés de composition de saint Ambroise*, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 67-114.
- Savon 1977a H. Savon, *Maniérisme et allégorie dans l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, «Revue des Études Latines» 55 (1977), pp. 203-221.
- Savon 1977b H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977, 2 voll.
- Savon 1987 H. Savon, *L'ordre et l'unité du «De interpellatione Iob et David» de saint Ambroise*, «Latomus» 46 (1987), pp. 338-355.
- Simonetti 1960 M. Simonetti, *Note su antichi commenti alle benedizioni dei Patriarchi*, «Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari» 28 (1960), pp. 403-473.
- Simonetti 1982 M. Simonetti, *Ippolito. Le benedizioni di Giacobbe*, Roma 1982.

- Simonetti 1985 M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Testard 1974 M. Testard, *Étude sur la composition dans le «De officiis ministrorum» de saint Ambroise*, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 155-197.
- Testard 1989 M. Testard, *Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le «De officiis»*, «Recherches Augustiniennes» 24 (1989), pp. 65-122.
- Visonà 2004 G. Visonà (a cura di), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*, Roma - Milano 2004.
- von Rad 1978 G. von Rad, *Traduzione e commento della Genesi*, Brescia 1978 (ed. orig. Göttingen 1967).