

DE LAPSU SUSANNAE: INTRODUZIONE, TESTO LATINO E TRADUZIONE

DE LAPSU SUSANNAE: INTRODUCTION, LATIN TEXT AND TRANSLATION

Marco RICUCCI*

Il *de Lapsu Susannae* è un'opera anonima trasmessa sotto il nome di Ambrogio di Milano, Girolamo o Niceta di Remesiana: essa tratta della rottura del voto di castità da parte di una ragazza promessa sposa di Cristo e della sua penitenza in vita. In questo contributo, una generale introduzione, il testo latino rivisto e una nuova traduzione moderna in italiano intendono essere un modo significativo per riconsiderare questa allocuzione scritta abilmente dal punto di vista dello studioso, o persino come una sorta di “dramma” dei tempi antichi dal punto di vista del lettore comune.

Parole chiavi: *De Lapsu Susannae*, *De Lapsu uirginis consecratae*, storia del monachesimo

De Lapsu Susannae is an anonymous work which has been passed on through manuscripts under the name of Ambrose of Milan, Jerome or Niceta of Remesiana: it deals with a young girl's breaking her vow of chastity to Christ and her atonement in this lifetime. This paper, consisting of a general introduction, a revised Latin text and a new modern translation into Italian, offers a reconsideration of *De Lapsu Susannae* as a skilfully written literary text from the scholarly point of view and as a “drama” of ancient times for the common reader.

Keywords: *De Lapsu Susannae*, *De Lapsu uirginis consecratae*, history of monasticism.

* Dipartimento Studi Umanistici. Università degli Studi di Udine.
Correspondencia: Via Mazzini, 3. 33100 Udine. Italia.
e-mail: marco.ricucci@uniud.it

Pars prima

INTRODUZIONE AL *DE LAPSU SUSANNAE* DI AUTORE INCERTO

0. Introduzione

L’*de Lapsu Susannae* è una breve opera di incerta attribuzione—secondo la intricata tradizione manoscritta essa è ora anonima oppure attribuita ora a san’Ambrogio, ora a san Girolamo, ora a san Niceta—e rientra nel filone delle opere parenetico–penitenziale sulla verginità consacrata a Dio, che ebbe pieno sviluppo nel IV d.C grazie agli scritti dei Padri della Chiesa. Questo tema è stato ampiamente studiato in quanto costituisce una novità rilevante nel passaggio tra mondo pagano e mondo cristiano ed è un caposaldo della storia del monachesimo delle origini.

Il *de Lapsu* è stata più volte menzionata anche negli studi più recenti, poiché costituisce una fonte primaria e una testimonianza diretta nella storia della chiesa primitiva su suoi alcuni punti fondamentali: il matrimonio, il celibato e la consacrazione a Dio. Ad esempio, l’occasione più recente (per quanto mi risulta) in cui il *de Lapsu* viene nominato è nello studio complessivo *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy* di David G. Hunter, uscito per la Oxford University Press nel 2008 (pp. 227–229). La traduzione più recente in lingua moderna (inglese) è quella della prof.ssa Maureen Tilley apparsa nel volume miscelaneo *Religion of Late Antiquity in Practice* a cura di Richard Valantasis, pubblicato dalla Princeton University Press nel 2000 (pp. 218–229). La traduzione della Tilley si basa sull’edizione critica di Ignazio Cazzaniga apparsa nel 1948 per il *Corpus Paravianum*, ma lo studioso italiano dell’Università degli Studi di Milano ritornò su tale operetta con più interventi in quanto nuovi dati venivano acquisiti rispetto a ciò che non era stato possibile fare a causa della Seconda Guerra Mondiale.

In questa sede, alla luce degli studi più recenti, mio proposito è fornire un quadro sintetico e generale ma quanto più completo—certamente non esaustivo—sulle principali questioni inerenti il *de Lapsu Susannae*,

tralasciando tuttavia di seguire il dipanarsi della complessa tradizione manoscritta per la quale ci sono gli studi specifici in bibliografia. In questa sede non intendo affrontare direttamente la pur interessante questione della paternità dell'operetta in quanto essa è assai intricata, come si constaterà nello *status quaestionis*, ma mi riservo di offrire un mio contributo in altra occasione, poiché invero è attribuita dalla tradizione manoscritta a due Dottori della Chiesa come Ambrogio di Milano e Girolamo, oppure al meno "famoso" Niceta di Remesiana, al quale è però dedicato un intero *carmen* da san Paolino di Nola: un vescovo e un letterato dunque *illo tempore* non meno importante degli altri... In questa sede, invece, si offre il testo latino senza apparato critico così come emerge, a mio giudizio, dagli studi di Cazzaniga, di Gamber e da quanti poi si sono occupati di collazionare manoscritti; chiaramente l'edizione critica del Cazzaniga rimane la base.

La novità indubbiamente, più rilevante, rispetto alle edizioni del testo latino che sono state finora pubblicate è la revisione accurata e sistematica delle citazioni e/o allusioni bibliche che sono riportate nel *de Lapsu Susannae*. Le citazioni vetero/ neotestamentarie (sovr)abbondano nel testo latino e sono utilizzate in modo organico rispetto alla trattazione tematica dell'allocuzione da parte dell'innominato vescovo —egli si qualifica come *pastor* nell'allocuzione—autore del *de Lapsu*. Perciò rimando sia al paragrafo in cui mi soffermo sull'uso retorico-letterario delle citazioni bibliche da parte dell'autore incerto del *de Lapsu*, sia all'appendice in cui traccio una cronistoria dell'identificazione e individuazione delle medesime nel corso degli studi e delle pubblicazioni del testo latino.

Altra novità, rispetto alla presentazione del testo latino e delle traduzioni in lingua moderna di cui dirò a breve, così come apparse editorialmente finora, è la scansione tematica di ogni punto focale dell'allocuzione mediante la ripartizione del testo, organizzato secondo una struttura retorica implicita nel testo e resa nitida dallo stesso Cazzaniga nei suoi studi. Ho applicato tale struttura retorica dell'allocuzione per individuare i diversi momenti nodali dello sviluppo della vicenda così come emerge nel racconto del testo, con un ulteriore ampliamento rispetto a quella del Cazzaniga. Ciò, a mio avviso, ha conferito al testo maggiore

vivacità e drammaticità quando narra la storia di *Susanna*, una giovane ragazza che, fatta monaca, venne meno al voto di castità... ma sarà realmente esistita oppure è un personaggio di un *exemplum fictum* tipico di una *declamatio* della tradizione latina?

Esistono tuttora, per quanto mi consta, almeno tre traduzioni in lingua italiana datate tra gli anni Venti e Trenta (per i riferimenti si veda la bibliografia): esse sono condotte sul testo latino della *Patrologia latina* del Migne (= P.L. da qui in avanti) e non riescono, a mio modesto parere, a restituire il valore letterario e la forza prorompente, quasi apocalittica, della vicenda narrata di Susanna: la lingua, attraverso la potenza delle immagini evocate, è fatta di forme grammaticali, che hanno bisogno di una interpretazione, rinnovata, capace non solo di trasmettere il messaggio originale, ma anche di comunicare all'uomo di ogni tempo una cultura, una mentalità e un'intenzione.

Ho tentato, pur con tutti i limiti di cui son ben conscio, di ridare voce al vescovo che narra la storia di Susanna, definita dal Cazzaniga con la felice espressione “romanzo”, cercando di renderla “drammatica”. Prendo questo aggettivo dal titolo di un saggio di Traina: *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca* (Bologna, 1987⁴): «La cellula stilistica di Seneca e della sua età è la frase, la *sententia*; nell'epoca di Cesare e di Cicerone era stato il periodo; nell'epoca di Frontone sarà la parola. È questa la parabola della prosa letteraria latina, finché Cristiani, portatori di una spiritualità nuova, ne restaureranno l'architettura. (...) Cesare e Cicerone sono, per temperamento interessi ideali, agli antipodi. Ma la loro prosa letteraria, pur nella diversità degli atteggiamenti stilistici, (...) ha un carattere comune: è retta da pochi centri sintattici e/o unificata da una ininterrotta trama di nessi logici. In questa struttura architettonica sembra tradursi il senso di una realtà bene organizzata, un equilibrio di valori morali politici religiosi. Tra i due punti estremi, l'individuo e il cosmo, c'è la mediazione della società. (...) L'avvento dell'impero segna una frattura in quest'ordine. La realtà politica passa in secondo piano e individuo e cosmo si trovano di fronte. Il problema non è più l'inserimento del singolo nella società e nello stato, ma il suo significato nel cosmo. Riaffiora la solitudine esistenziale e l'urgenza di soluzioni individuali. Il contraccollo stilistico di questo mutamento di

valori è una prosa esasperata e irrelata che ha tanti centri e tante pause quante sono le frasi. (...) Questo stile nasce nelle scuole dei declamatori, dalle ceneri dell'eloquenza politica, ed è tenuto a battesimo da due madrine greche: la retorica con gli schemi convulsi dell'asianesimo e la filosofia con l'aggressività della diatriba cinica».

In questa citazione di Traina, cogliamo alcuni elementi della preparazione culturale del vescovo, autore incerto del *de Lapsu* che si ritrovano in questa operetta che non si capisce bene se sia una lettera, un'omelia, una declamazione. Parafrasando la citazione del Traina, potremmo dire che, in questa fase della storia dell'impero romano, intrecciata alla storia della Chiesa e della cultura cristiana, il vescovo cerca di spiegare al suo uditorio il valore della verginità consacrata, per ribadire lo stretto legame tra *imperium romanum* e *regnum Dei*, tra la dimensione temporale e umana e la dimensione eterna e divina, attraverso il significato soteriologico e teologico della consacrazione del corpo a Cristo: non si ricerca più l'inserimento del singolo nella società o nello stato e neppure il suo significato nel cosmo, ma nel piano divino dove—“provvisoriamente”—coesistono Chiesa trionfante e Chiesa militante, sempre correlate e unite dai santi e dai martiri che versarono il loro sangue, come Gesù versò il suo. Neppure riaffiora la solitudine esistenziale e l'urgenza di soluzioni individuali, ma la scelta di diventare fisicamente e spiritualmente tempio di Dio per “anticipare” sulla terra la sorte ultraterrena, perché *il suo regno non avrà fine...*

Lo stile del *de Lapsu* è impetuoso come il carattere del suo vescovo e lo scalpore che il *lapsus* di Susanna, giovane donna appassionata, suscitò nella comunità cristiana... ma dove? Non è dato sapere dove si svolse questo “drammatico” episodio di cui l'operetta è testimonianza e fonte, e neppure è dato sapere con certezza il nome dell'autore di un'opera che fu letta ampiamente durante il corso dei secoli, dato il gran numero dei manoscritti sparsi un po' in tutta Europa. In questa sede, ci pare di aver dato pieno compimento a due fattori essenziali per la lettura interpretazione, comprensione del *de Lapsu*: aver messo insieme una visione di insieme ma sintetica sullo *status quaestionis*, il testo latino “rivisto” e una traduzione “drammatica”.

Questo articolo (tranne la traduzione “drammatica”) è una libera rielaborazione della mia tesi di laurea quadriennale presso l’Università degli Studi di Milano e colgo l’occasione per ringraziare la Professoressa Isabella Gualandri per la sua guida attenta e competente (naturalmente eventuali mancanze e imprecisioni sono attribuibili esclusivamente allo scrivente). Traducendo dalla lingua latina alla lingua italiana, infatti, a me piace pensare che sia vera—o almeno verosimile—la storia e la vicenda di Susanna, nella misura in cui essa rappresenta—forse—un caso concreto di quei tempi lontani, ma soprattutto perché è una testimonianza *esemplare* di molte giovani che, con tutta probabilità, si ritrovarono nei panni di Susanna: che si tratti di monacazione coatta, oppure si voglia capire il concetto teologico della consacrazione virgineale oppure si cerchi il nome dell’autore incerto, il *de Lapsu Susannae* conserva una forza e una passione che, ancora oggi, impressionano *drammaticamente* il lettore del terzo millennio.



“Susanna e i vecchioni”, attribuito ad Artemisia Gentileschi, eseguito all’età di 17 anni. Collezione Graf von Schönborn, Pommersfelden.

1. Il “romanzo” di Susanna

Il *de Lapsu Susannae* è un’omelia nella quale si narra la storia di una vergine consacrata di nome Susanna, la quale venne meno al voto di castità: in una città di cui non viene specificato il nome un vescovo, dopo aver esortato l’anima peccatrice a raccontare il misfatto appena scoperto, invoca la comunità cristiana affinché possa partecipare al suo dolore, presentando la peccatrice come una fanciulla di nobile famiglia, istruita nella catechesi cristiana (I,1–I,4). Nell’apostrofe diretta alla vergine il Vescovo, chiamati a testimoni tutti i santi della Chiesa trionfante, grazie ai fulgenti esempi della vergine Tecla e della Susanna biblica previene due possibili scuse con cui la vergine potrebbe discolarsi; indica chiaramente il peccato della vergine, cioè la consumazione del *commercium foeditatis* con *unus ineptissimus adulescens*, e assevera che la fanciulla, che porta il nome stesso di colei che resistette ai due vecchi giudici del popolo, ha procurato un grande dolore ai suoi genitori (II,5–IV,18). Viene ricordata la cerimonia di consacrazione di Susanna, nel giorno della Santa Pasqua, dove era accorso tutto il popolo per assistere alle nozze mistiche tra la giovane e Cristo Signore: vengono create immagini ricche di luce per rievocare la gloria di Susanna vergine, quando avanzava in Chiesa con le sue consorelle religiose (V,19–V,20). Qualcuno aveva voluto proporre un matrimonio riparatore tra la peccatrice e il giovane corruttore appellandosi alla sentenza di 1 Cor. 7, 9 (è meglio sposarsi che bruciare); ma il Vescovo ribadisce, con veemenza, che il monito paolino riguarda colei che non è ancora promessa a Cristo e non è ancora velata; precisa il giovane che ha commesso fornicazione contro il corpo di Susanna, ha peccato contro il medesimo corpo di Cristo, poiché il corpo di una vergine consacrata è suo tempio; e chiarisce nello stesso tempo il valore escatologico della portata del loro peccato (V,21–VI,24). Già erano tre anni prima girate voci calunniose sui costumi poco decorosi di Susanna, che aveva poi preteso pubblicamente in Chiesa conto dei maldicenti, quando il Vescovo e il padre di lei, in prima persona, si erano adoperati per scovare l’autore della calunnia, preoccupati per la reputazione della vergine consacrata (VI,25–VI,27). In opposizione a tanta miseria morale, il Vescovo, dopo aver ricordato l’entrata nel

monasterium uirginale di Susanna, ribadisce il suo impegno nella guida spirituale dell'anima di lei (VII,28–VII,31). L'unica medicina che possa sanare l'anima ammalata della peccatrice è, quindi, la penitenza, che deve eguagliare o superare la gravità del misfatto, ma si mormorava che ella fosse responsabile anche di una *nex*, probabilmente un infanticidio; il Vescovo descrive l'aspetto fisico con cui Susanna dovrà rendere esteriormente visibile la contrizione del suo cuore, aiutata da digiuni e pianti continui (VII,32–VII,38). Il Vescovo accusa anche il giovane di aver profanato il corpo di Susanna, commettendo sacrilegio: il corruttore della vergine consacrata dovrà fare penitenza (IX,39–X,42). L'ultima parte dell'omelia è la *lamentatio*, un tessuto di numerose citazioni bibliche ad arte giustapposte, tratte soprattutto dai Salmi, che è composta dal Vescovo affinché Susanna, con un atto di contrizione pubblica, possa pregare il Signore di concedere effetto alla sua penitenza (X,43–X,52).

2. Note sullo status quaestionis del de Lapsu Susannae

In questa sede saranno ripielogati, in maniera sintetica, alcuni dati riguardo le principali questioni del *de Lapsu Susannae* e nel contempo verrà tracciata una breve storia degli studi pertinenti. Questa operetta è stata tramandata in almeno 45 codici conservati nelle biblioteche europee ora sotto il nome di Ambrogio, ora sotto il nome di Gerolamo, ora sotto il nome di Niceta, ora anonime: da qui è sorta la questione fondamentale della sua paternità.

Nel corso del Medioevo il nome di S. Niceta vescovo di Remesiana era andato quasi dimenticato, sebbene fosse menzionato in qualche Martirologio nel giorno 22 giugno; e le sue opere furono tramandate in vari manoscritti, talora sotto nome altrui. Il nome stesso di Niceta ha creato confusione per casi di apparente omonimia: vi è Nicetius vescovo di Treviri (527–566) e Nicetas vescovo di Aquileia (454–485), da cui nei secoli sorse la questione sull'identificazione di Niceta, rapidamente risolta. Sappiamo poco della sua biografia: vissuto tra IV–V sec. Niceta fu vescovo della città di Remesiana, in Dacia, oggi chiamata Bela–Palanka (“roccaforte bianca”), la quale è a circa 40 Km da Nis, in Serbia. Egli intraprese due viaggi in Italia, durante i quali non mancò

di far vista a un suo amico, Paolino di Nola, il quale gli dedicò due *carmina*: venne in Italia nel 398 e per il suo ritorno Paolino compose un *protrepticon* (*Carm.* XVII, P.L., vol. 61, col. 483 s.); nel 401–402 Niceta arrivava proprio quando si festeggiava la ricorrenza della nascita del patrono di Nola, S. Felice (*Carm.* XXVII, P.L. 61, col. 650 s.) Due lettere di papa Innocenzo I (401–414) nominano Niceta di Remesiana: la prima risale al 402 o al 404 (*ep.* 16: P.L. 20, col. 520); la seconda è datata 414 (*ep.* 17: PL 16 col. 573).

Quando i Padri Maurini nel XVII–XVIII sec. curano l'edizione del *de Lapsu Susannae* (poi ristampata in età moderna nella *Patrologia* del Migne), la collocano tra le opere schiettamente ambrosiane e colgono l'occasione di entrare brevemente in merito a tale questione: per prima cosa essi confutano quanti, ponendo in rilievo alcune discordanze contenutistiche tra il *de Lapsu Susannae* e le opere certe del vescovo di Milano, avanzano dubbi sulla paternità ambrosiana dell'operetta; in secondo luogo affermano che solo lo stile potrebbe costituire un fattore determinante contro l'attribuzione ambrosiana, poiché è invero più concitato, con il periodare caratterizzato da incisi meno brevi e meno densi rispetto al consueto stile delle opere del santo vescovo. Ma essi puntualizzano che la consueta indulgenza di Ambrogio, di fronte a una situazione assai grave, aveva dovuto cedere all'asprezza nel biasimare e comminare la penitenza necessaria alla peccatrice, in accordo con il severo costume della Chiesa del suo tempo, e che se proprio l'autore del *de Lapsu Susannae* non è Ambrogio, vi sono tuttavia particolari di carattere storico in base ai quali è possibile dire che l'opera è stata composta al tempo del vescovo di Milano. I Padri Maurini infine non ignorano la testimonianza di Gennadio il quale parla di un *libellus ad lapsam uirginem* come opera di Niceta di Remesiana: *Niceta Romatianaepiscopus composuit simplici et nitido sermone sex competentibus ad baptismum instructionis libellos dedit et Ad lapsam uirginem libellum omnibus labentibus emendationis incentiuum* (*Vir.ill.* 22 in P.L., vol. 58, col. 1073); ma ritengono che ciò non escluda la possibilità di attribuire l'opera ad Ambrogio.

Nel 1897 G. Morin diede pubblico annuncio di aver trovato una nuova operetta inedita del IV secolo, proveniente dalla collezione di Corbie:

la scoperta della nuova operetta, nella cui *inscriptio* si poteva leggere *Ad uirginem lapsam*, fu l'occasione per lo studioso di riprendere la questione della paternità del *de Lapsu Susannae*. Si tratta di una lettera in cui si racconta che una vergine, promessa a Cristo, ha finito per preferire di sposare colui con cui era prima fidanzata; ella ha tentato, per contrastare la ferrea opposizione dell' autorità ecclesiastica, di regolarizzare la sua condizione indirizzando una supplica a una *persona regalis*. Ma costui è morto, e così la vergine si prepara a inoltrare una nuova istanza presso gli *augusti principes*. La lettera è scritta dal padre spirituale della fanciulla per rammentarle la solenne promessa fatta a Cristo. Alla luce della nuova operetta dedicata a una vergine consacrata al pari di Susanna, il Morin segnala l'esistenza di due manoscritti che riportano il testo del *de Lapsu Susannae*: l'Epinal del VII–VIII sec. (chiamato con la lettera *E*) e il codice 17 A del X sec. conservato nel Séminaire d'Autun (chiamato con la lettera *A*). Questi due codici hanno l'*inscriptio* che assegna l'opera a Niceta: *Incipit epistula (ola A) Nicetae (i A) episcopi de Lapsu Susannae deuotae et cuius lectoris*. Essi hanno il medesimo esordio: *quale malum est fratres Karissimi ubi homo peccatum suum non ultro confitetur et paenitet quam celans mala inuitus detegatur et nolens publicatur*; e hanno la medesima *subscriptio*: *Hanc epistulam sanctus emendauit Ambrosius quia ut ab ipso auctore fuerat edita non erat ita quoniam ab imperitissimis fuerat uitata. Emendauit Mediolano*. Il Morin inoltre rileva come in generale le varianti del testo riportato dai due manoscritti consistano per lo più in omissioni rispetto al testo dell'edizione dei Padri Maurini, e che la più vistosa di esse è che il testo dei due manoscritti termina prima, cioè nel punto in cui si legge: *stridor dentium et fletus oculorum. Obmutui et humiliatus sum* (X, 44). Se allora la *subscriptio* (che ho riportato poc'anzi) è degna di fede—riflette il Morin—essa indicherebbe l'interesse di Ambrogio a revisionare le opere altrui! Ma la presunta revisione, secondo il Morin, sarebbe stata escogitata nel tentativo di conciliare la testimonianza di Gennadio con la tradizione unanime, fino allora conosciuta, che assegnava il *de Lapsu Susannae* al vescovo di Milano; di fronte a questa ambiguità della tradizione stessa, il Morin, dopo aver vagliato le ragioni per le quali si potrebbe contestare la paternità ambrosiana dell'operetta, riprendendo le osservazioni dei Padri

Maurini giudica che non c'è alcun argomento, di una certa serietà, che in modo intrinseco o estrinseco possa accertare l'attribuzione a uno degli autori nominati nei codici; certo la differenza di stile rispetto ad Ambrogio potrebbe costituire un'inespugnabile discriminante. Ma una serie di operette tramandate nel *corpus* ambrosiano si caratterizza per una minor cura stilistica rispetto alle altre opere conosciute: sono certi discorsi improvvisati, non rielaborati dall'autore, trasmessi senza la preventiva autorizzazione del vescovo di Milano, come l'*Explanatio symboli ad initiandos* e i sei libri di natura catechetica che costituiscono il *de Sacramentis*. Forse il *de Lapsu Susannae* è stato tramandato come queste due opere.

Lo studioso francese afferma che è possibile conciliare la testimonianza di Gennadio circa il *libellus ad uirginem lapsam* attribuito a Niceta di Remesiana e la paternità ambrosiana del *de Lapsu Susannae*, proprio grazie alla scoperta dell'opuscolo della collezione di Corbie, nella cui *inscriptio* infatti si legge: "*Incipit epistula ad uirginem lapsam*". L'inedita operetta è una lettera e non un discorso improvvisato, e lo stile è di più ampio respiro, il tono più calmo, il linguaggio meno veemente; essa stilisticamente appartiene ancora all'età d'oro della letteratura latina ecclesiastica e l'allusione alla morte del monarca potrebbe essere riferimento alla morte di Teodosio il Grande (avvenuta il 17 gennaio 395), i cui successori furono i figli Arcadio e Onorio che si divisero il potere, nominati come *augusti principes*: in questi anni Niceta era già vescovo di Remesiana e lo sarà almeno fino al 414. Il Morin allora propone —ma poi sconfesserà tale proposta qualche anno più tardi— che l'*Epistula* della collezione di Corbie possa essere identificata con il *libellus* opera di Niceta, di cui parla Gennadio, ma ammette che è prematuro pronunciarsi su tale questione.

Nel 1905 A.E. Burn pubblicò uno studio sulla vita di Niceta di Remesiana e sulla sua opera a noi giunta in maniera frammentaria: *Niceta of Remesiana. His life and works*. Egli, per prima cosa, ripercorre la storia della "questione" dell'identità di Niceta vescovo di Remesiana che con l'andare dei secoli era andata confusa con quella dei quasi omonimi Nicetas vescovo di Aquileia (V sec.) e Nicetius vescovo di Treviri (VI sec), raccogliendo e studiando filologicamente i frammenti delle sue opere disperse.

Il Burn si è occupato anche del *de Lapsu Susannae* e dell' *Epistula ad lapsam uirginem* della collezione di Corbie: dopo aver nominato alcuni manoscritti che riportano il testo più lungo del *de Lapsu Susannae*, cioè privo delle omissioni (tra cui una estesa porzione di testo finale) rispetto al testo tramandato dall' *Epinalensis* 68 (scritto tra 623 e 744) e dall' *Autunensis* 17 A (X sec.), che il Morin aveva segnalato nel suo articolo, di questi due ha curato la collazione. Il Burn rileva, dunque, che i codici che riportano la versione più lunga sono sostanzialmente unanimi nell'attribuzione ad Ambrogio e che i codici più antichi, cioè l'*Epinalensis* e l'*Autunensis*, riportando la versione più breve ascrivono l'operetta a Niceta di Remesiana. Il Burn, pur pronunciandosi a favore della sua attribuzione a Niceta di Remesiana, la colloca tra le opere dubbie, senza affrontare, approfonditamente, la questione della sua paternità.

Seguì nel 1906 un articolo di A. Souter, il quale, avendo salutato l'edizione di Niceta del Burn "admirable and epoch-making", colse l'occasione di porre alcune osservazioni sul *de Lapsu Susannae* di Niceta; nomina 12 manoscritti che attribuiscono l'opera ad Ambrogio e 15 a Gerolamo, rilevando la necessità di una nuova edizione critica della versione più lunga, rispetto all'edizione dei Padri Maurini.

C.H. Turner scrisse un articolo in occasione della pubblicazione del volume del Burn. Dopo alcune annotazioni di carattere storico della Chiesa al tempo di Niceta e una sintesi di alcune argomentazioni del Burn, egli traccia, per ogni opera di Niceta, tra cui il *de Lapsu Susannae*, un breve profilo filologico-letterario: al riguardo viene ricordata la scoperta del Morin e l'opinione del Burn favorevole alla paternità di Niceta. Il Turner crede che tra la versione più lunga e la versione più breve (riportata dai manoscritti *Epinalensis* e *Autunensis*) del *de Lapsu Susannae*, quella autentica sia la più lunga, attribuendo la paternità a Niceta di Remesiana. Ma l'aspetto più interessante della versione più breve è certamente, oltre la conservazione del nome dell'autore, la *subscriptio* che interrompe il testo e lo conclude: *Hanc epistulam sanctus emendauit Ambrosius quia ut ab ipso auctore fuerat edita non erat ita, quoniam ab imperitissimis fuerat uiciata. Emendauit Mediolano*. Ma accettare la nota così come è non pare possibile: da una parte, Ambrogio (morto nel

397) era quasi contemporaneo di Niceta (morto tra il 398 e il 414) e se il primo avesse voluto una copia corretta degli scritti del secondo si sarebbe adoperato per tal cosa in prima persona; dall'altra parte la formula "*Emendauī Mediolano*" ha l'aspetto di autenticità, qualora venga messa a confronto con altre formule, come ad esempio quella famosa dell'ex-prefetto Nicomaco nel V d.C. Viene così proposta la soluzione che permette di conciliare l'attribuzione del *de Lapsu Susannae* a Niceta di Remesia con la *subscriptio* che attesta lo "emendamento" di Sant' Ambrogio: ad un certo momento del V d.C. uno studioso di nome Ambrogio curò la pubblicazione a Milano dell'operetta di Niceta e sigillò nel manoscritto la tradizionale annotazione con cui registrava il suo lavoro: '*Ambrosius emendauī Mediolano*'. Uno scriba più tardi, pensando che Ambrogio di Milano non potesse essere nessun'altro se non il santo vescovo, e arrovellandosi sulle ragioni per le quali Ambrogio avesse dovuto "emendare" lo scritto di Niceta, s'ingegnò di offrire la motivazione che si legge nella *subscriptio*.

Nel 1948 I. Cazzaniga, volendo restituire al suo primigenio nitore il *de Lapsu Susannae* per esortazione di Luigi Castiglioni, responsabile del *Corpus Paravianum*, diede alle stampe un'edizione critica dell'operetta basata su tre nuovi manoscritti da lui stesso trovati.

Vengono affrontate, criticamente, alcune questioni di fondo del *de Lapsu Susannae*, tra cui alcuni chiarimenti circa l'*inscriptio*, l'esordio e la *subscriptio* che si leggono nel codice E e A.

Il Cazzaniga afferma che è strano che nell'*inscriptio* il vescovo Niceta sia indicato come autore dell'*epistula*, mentre nella *subscriptio* si legge circa l'intervento di Sant' Ambrogio per la correzione del testo: così, memore della proposta del Turner per risolvere tale dilemma, sostiene che in qualche modo la *subscriptio* del codice E lascia intuire che circolava, sin da tempi antichi, una notizia incertissima che Ambrogio avesse qualcosa a che fare con questa operetta. Secondo il filologo, la *subscriptio* che si legge nel codice E è integra e non interpolata: essa discende dall'esemplare della famiglia cui il codice E appartiene, esemplare che, in tale modo, doveva essere già di per sé anonimo, mutilo e pieno di corruzioni e di lacune; la *subscriptio* che doveva leggersi

nell'esemplare di E era la seguente: *sanctus emendauit Ambrosius quia ab ipso auctore fuerat edita ita quoniam ab imperitissimis fuerat uitiatata*. Vi era, dunque, un'antica tradizione secondo la quale il vescovo Ambrogio avesse corretto il *de Lapsu Susannae*, di cui qui il Cazzaniga non si occupa. Occorre interpretare la seconda parte dell'*inscriptio* (da *quia* a *uitiatata*) nel seguente modo: tale lettera (nell'esemplare, nella trasmissione dei codici) non era stata tale quale l'autore stesso, cioè Ambrogio, aveva pubblicato, in quanto corrotta da imperitissimi scribi e, perciò, egli fu costretto a porvi rimedio, emendandola personalmente. Il vescovo di Milano, come ci attesta per il *de Virginibus* (2, 5), era solito affidare i suoi discorsi ai fedeli o ai segretari che li trascrivevano mentre parlava, ma prima che venissero pubblicati, li sottoponeva a revisione conferendo un appropriato stile. Nel corso della tradizione deve essere accaduto che uno scriba, a conoscenza di questa abitudine "editoriale" di Ambrogio, inserì tale notizia nella *subscriptio*. Ed è poco verosimile che il testo del codice E, pieno di corruzioni, di lacune e mutilo alla fine, sia stato oggetto di una accuratissima revisione emendatoria o possa essere stato trascritto da un correttissimo esemplare. La *subscriptio*, dunque, è genuina, mentre *l'inscriptio*, in cui si legge che l'autore dell'operetta è il vescovo Niceta, può essere un'aggiunta scaturita dall'inventiva dello scriba del codice di E o tratta dal suo esemplare. Alla luce di queste considerazioni, si deve congetturare che un correttore, che ignorava il nome dell'autore dell'operetta che si era proposto di trascrivere, abbia riportato nell'*inscriptio* il nome di Niceta dalla testimonianza di Gennadio, e che nello stesso tempo abbia conservato la *subscriptio* del suo esemplare, che, sebbene non fosse stata da lui capita, gli faceva comodo, poiché il nome di Sant'Ambrogio, che aveva corretto il testo corrottissimo, garantiva una certa bontà del medesimo testo che anche per lui era corrottissimo. Solo la parola *epistula* si trova nell'*inscriptio* e nella *subscriptio*: senza dubbio, sia colui che riportò la notizia della correzione personale di Ambrogio sul testo dell'operetta sia colui che aggiunse *l'inscriptio* con il nome di Niceta, desunto da Gennadio, trovarono questa parola nei loro esemplari. Inoltre colui che si preoccupò di comporre *l'inscriptio* fu più maldestro perché, dando la forma di orazione, costruì un falso esordio,

aggiungendo: *quale malum est fratres karissimi* a quanto noi leggiamo nel paragrafo 33 (*ubi homo (...) publicatur*), tratto dall'operetta stessa, nella volontà di segnalare l'argomento o il proposito del discorso. Ritornando sulle questioni non approfondite a causa delle difficoltà belliche, il Cazzaniga raccolse i risultati della sua ricerca nel volume pubblicato nel 1950: *La tradizione manoscritta del 'De lapsu Susannae' (con nuovo apparato critico)*, che va a completare l'edizione critica del 1948. Egli ha collazionato sette nuovi manoscritti, scelti tra i più significativi, e avverte che la loro ispezione non ha portato a risultati sostanzialmente differenti da quelli ai quali era in precedenza pervenuto. Grazie alla collazione dei nuovi manoscritti egli può affermare che l'impostazione dello *stemma codicum* tracciato nell'edizione critica del 1948 è sostanzialmente confermato.

Alla pubblicazione dell'edizione critica del *de Lapsu Susannae* nel 1948 e de *La tradizione manoscritta del "De Lapsu Susannae" (con nuovo apparato critico)* nel 1950 seguirono negli anni successivi recensioni esclusivamente dal mondo accademico di lingua francese; fa eccezione la solinga voce di E. Franceschini.

Nel 1952 il Franceschini pubblicò una recensione muovendo alcune critiche ai due volumi del Cazzaniga, il quale non mancò di replicare ad ognuna delle osservazioni del recensore. A seguito della pubblicazione di *La tradizione...*, il Cazzaniga continuò la sua indagine sulla tradizione testuale del *de Lapsu Susannae*, fornendo le collazioni di due nuovi manoscritti ispanici (l'*Escorialense* e il *Matritense Toletano*), in un articolo apparso nel 1952. G. Giangrande, per incarico del Cazzaniga, collazionò un codice viennese del *de Lapsu Susannae* confermando le conclusioni dello studioso, il quale a sua volta ispezionò un codice monacense.

Nel 1969 K. Gamber, reduce da studi e dalle edizioni delle opere di Niceta di Remesiana, pubblicò una nuova edizione del *de Lapsu Susannae*, senza apparato critico, dotata di un'introduzione che consta di due parti: la prima è intitolata "*Zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*", la seconda "*Niceta als Autor der 'Epistula de lapsu Susannae'*". Il Gamber ricorda che l'*Epistula* è stata tramandata in due

versioni dai manoscritti antichi: una più breve è attribuita a Niceta e l'altra più lunga è attribuita ora ad Ambrogio ora a Gerolamo. Una lettura attenta dell'operetta evidenzia che le parti che compaiono nel testo della versione più lunga sono secondarie rispetto al testo della versione più breve, e perciò egli propone di considerare la versione più lunga ampliamento della più breve, fatta ad opera di un compilatore più tardo.

Nella sua edizione del *de Lapsu Susannae* le parti del testo che il Gamber considera genuino prima che esso subisse tale ampliamento è incluso tra parentesi uncinata. Il Gamber sostiene l'attribuzione della paternità del *de Lapsu Susannae* a Niceta, facendo alcuni confronti con le *altre* opere del vescovo di Remesiana (ovvero *Instructio ad competentes, de Spiritu Sancto, Te Deum, de Sacramentis*) e rinvia ad altri suoi studi precedenti: brevemente si possono riassumere alcuni punti su cui è basata la sua dimostrazione della paternità di Niceta. Anzitutto vi è l'interesse di Niceta per la liturgia: si ha riscontro di essa nel testo dell'*allocutio* tenuta dal *pastor* nel giorno della consacrazione di Susanna, in cui sono presenti coloro che si apprestano a ricevere il battesimo chiamati *candidati regni caelestis* (come in Niceta, *de Sacramentis* 5, 14). Nel *de Lapsu Susannae* l'autore contrappone la Santa Chiesa alla *gentilitas* e alla *synagoga Iudaeorum*, ed il Gamber fa un confronto con il *de Spiritu Sancto* e il *de Sacramentis*. Il Gamber evidenzia inoltre nel *de Lapsu Susannae* lo specialismo del linguaggio medico che il Cazzaniga ha segnalato nella sua edizione critica e rinvia ad altri vocaboli del genere di cui si occupato altrove, mostrando solamente l'interesse di Niceta per esso; non vi sono infatti manifeste analogie. Dopo altre annotazioni linguistiche, il Gamber conclude che non manca la testimonianza dei manoscritti della versione più corta (E, A) e l'attribuzione di un *libellus ad lapsam uirginem* a Niceta di Remesiana in Gennadio; ecco perché lo studioso tedesco, il quale precisa che solo il testo dell'operetta fuori dalla parentesi uncinata è da considerarsi autenticamente scritto da Niceta, conclude così la sua analisi: "Die Annahme, dass dieser (v. Niceta) selbst eine zweite Auflage seiner kleinen Schrift vorgenommen hat, scheidet mit grosser Wahrscheinlichkeit aus, da sich in den zusätzlichen Partien nichts findet, des auf Niceta als Autor hinweisen konnte".

In tempi più recenti, la questione non è stata ripresa e il comportamento degli studiosi è oscillante. Ad esempio, L.F. Pizzolato menziona il *de Lapsu Susannae* tra le opere ambrosiane, nell'*Indice degli autori antichi* dell'edizione da lui curata di Ambrogio, *Commento al Salmo 118*, pubblicata nel 1987 nella collana della SAEMO; inoltre il Pizzolato chiama in causa il *de Lapsu Susannae* in due occasioni circa due versetti biblici del salmo 118 che compaiono anche nella nostra omelia, facendo osservazioni per le quali si dovrebbe presumere la assoluta certezza della paternità ambrosiana dell'operetta: lo studioso, quindi, pone un confronto, a mia opinione, assai pericoloso tra il vescovo di Milano e il *de Lapsu Susannae*, perché —e ciò lascia scettici— per rigore di metodo, non ribadisce, in modo chiaro ed esplicito, la problematicità dell'attribuzione ambrosiana. Per altro il Pizzolato, altrove, in una nota in cui elenca le opere ambrosiane sulla verginità (*De uirginibus; De uirginitate; De institutione uirginis; Exhortatio uirginitatis*), non nomina il *de Lapsu*, sembrando tacitamente escluderlo dagli scritti di Ambrogio su quel tema.

Per quanto riguarda la *lamentatio*, si può affermare che in generale il Gamber ha argomentato in maniera insufficiente le motivazioni che lo hanno indotto ad attribuire il *de Lapsu Susannae* a Niceta di Remesiana, e soprattutto le motivazioni per le quali ha scelto di ritenere autentico il testo della versione più corta rispetto a quella più lunga, senza tener nella dovuta considerazione le osservazioni che il Cazzaniga ha portato a favore dell'autenticità e dell'integrità della *lamentatio*.

Rimangono ancora singole ma generiche opinioni, che brevemente espongo. Il Dudden colloca il *de Lapsu Susannae* tra le opere erroneamente attribuite ad Ambrogio, affermando che lo stile differisce molto dalle opere conosciute del vescovo di Milano. Un solo passo (V, 21: *dicit aliquis (...) ancilla mortis efficitur*) è stato antologizzato nell'*Enchiridion Patristicum* ad uso scolastico tra le opere ambrosiane, con l'avvertenza che forse la paternità del *de Lapsu Susannae* non spetta al vescovo di Milano, ma a Niceta di Remesiana. Il Pellegrino non nomina il *de Lapsu Susannae* tra le omelie virginali schiettamente ambrosiane, ma segnala che il *libellus ad lapsam uirginem* menzionato da Gennadio tra le opere di Niceta di Remesiana forse è da identificare

con il *de Lapsu* pervenutoci sotto il nome di S. Ambrogio. Lo Schanz per il forte carattere retorico definisce il *de Lapsu Susannae* una *declamatio* e dubita della paternità ambrosiana. Nella *Patrologia* del Quasten leggiamo che il *de Lapsu Susannae* è falsamente attribuito ad Ambrogio. Il Moreschini non colloca il *de Lapsu Susannae* tra le opere spurie di Ambrogio, però ricorda i dubbi sull' autenticità ambrosiana "a causa della differenza dello stile e del fatto che essa non è mai citata dagli scrittori antichi tra le opere di Ambrogio". Il Bardy non menziona tra le cinque omelie virginali di indubbia attribuzione ambrosiana il *de Lapsu Susannae* e scrive che Niceta di Remesiana è autore di "un piccolo trattato *de Lapsu uirginis*".

Si può, dunque, concludere che la bibliografia della letteratura critica sulla questione della paternità del *de Lapsu Susannae* è assai scarsa e presenta silenzi e omissioni, e il dibattito è stato, talora, caratterizzato da toni assai coloriti e polemici.

3. La paternità dell'opera

A chi abbia il proposito di impegnarsi nello studio del *de Lapsu Susannae* il monito del Cazzaniga appare in maniera lapidaria: "La paternità del *De Lapsu Susannae* è sempre, a mio parere, problema non risoluto, ed, oserei dire, molto difficilmente risolvibile".

Inoltre, il Cazzaniga, sottolineando assai chiaramente la grande problematicità del *de Lapsu Susannae*, ne individua le questioni di fondo: "la molteplicità delle attribuzioni, l'autenticità o meno e la prima origine di quello che ho chiamato il falso esordio, della intitolazione epistolare, l'autenticità della *Lamentatio Susannae* il perché delle strane mutilazioni del cod. E, e la ricerca, non solo di una stemma codicum, ma delle fortune nell'alto medioevo di questa operetta che pare abbia avuto un suo interesse in molti ambienti culturali". Il Cazzaniga aveva già tentato di offrire qualche chiarimento sulla paternità del *de Lapsu Susannae* con un'indagine sulla tradizione testuale (nella Prefazione della sua edizione critica del 1948 e ne *La tradizione*), concludendo che un tale filone d'indagine non permetteva di non giungere ad alcun risultato apprezzabile. Egli escludeva che Gerolamo potesse essere l'autore del *de Lapsu Susannae* ed era diffidente circa l'attribuzione a

Niceta, concludendo che solo uno studio stilistico avrebbe potuto lumeggiare tale questione:

“Qua de causa, cum nobis suspecta facta sit Nicetae libelli nostri adtributio, neque maior sit ceterorum codicum notitia, grauissimusque codex Modoetianus anonymus sit, nobis peropportunum uisum est quaestionem integram ad peritiores iudices remittere, libellumque nostrum ut incerti auctoris edere; hoc enim nobis persuasum est, codices per se ipsos quaestionem enucleare non posse, quae tota ex accuratissimo de genere dicendi studio siue Ambrosiani siue Nicetani siue cuiusdam alius auctoris pendet”.

Ma sarebbe stato costretto a ridimensionare le sue aspettative circa il profitto recato dall'analisi stilistica, come si ricava dal suo studio del 1948, cioè *Note ambrosiane: Appunti intorno allo stile delle omelie virginali*, nel quale mette a confronto il *de Lapsu Susannae* con le opere di Ambrogio sulla verginità, concludendo che “l'analisi dello stile non è l'unica via per risolvere una questione così intricata”.

E' possibile riassumere brevemente l'impostazione della ricerca che il Cazzaniga ha affrontato nella sua opera, affinché siano chiari i contenuti degli “appunti” di un lavoro che rimane un punto fermo sugli studi di quest'opera breve ma complessa sal punto di vista filologico e testuale; potremmo, idealmente, dividere lo studio in tre parti. Nella prima parte il Cazzaniga, cogliendo nella prosa dell'omelia ambrosiana delle opere verginali tocchi poetici ed eleganza della parola, individua tali caratteristiche in alcune figure retoriche per le quali porta documentazione: la metafora (pp. 10–14); le forme del periodo (pp. 14–22); l'omoioteleuto (pp. 22–29); l'antitesi e le anafore (pp. 29–30); l'allitterazione (pp. 30–31); l'antimetabole e l'ossimoro (p. 31); la figura etimologica (pp. 31–32); l'uso della *definitio* (pp. 32–33); la ripetizione (pp. 33–34); la *gradatio* e *conduplicatio* (p. 34); l'iperbole (pp. 34–35); questa parte è conclusa dallo studio dell'immaginarietà dello stile (pp. 35–44). Nella seconda parte, il Cazzaniga si occupa della struttura retorica del *de Lapsu Susannae*, il quale pone al lettore odierno il dubbio se sia un'esercitazione retorica o se rispecchi la realtà di un fatto avvenuto. In quest'ottica, il Cazzaniga rileva come nelle argomentazioni l'operetta dipenda, in un certo senso, dalle tradizioni classico-pagane

delle controversie di Seneca il Vecchio circa il caso di una vergine, e cita anche un'eco di essa nell'*exemplum fictum* della vergine antiochena raccontato da Ambrogio nel *de Virginibus* (pp. 45–51); infine il Cazzaniga scorge “rapporti non meno intimi” tra Ambrogio e l'*incertus auctor* del *de Lapsu Susannae* sul tema delle *nuptiae illicitae* (pp. 51–54). Nella terza parte lo studioso si occupa della “prosa ritmica: le clausole” nel *de Lapsu Susannae*, nell'*Institutio uirginis* e nel terzo libro del *de Virginibus* (pp. 54–84). Il volume si chiude con l'*Appendice* in cui si trova il *Thesaurus uerborum* delle omelie ambrosiane intorno alla verginità (pp. 85–93).

In conclusione Cazzaniga stesso avverte: “Restano i dubbi che mi hanno indotto a pubblicare il testo del *De Lapsu* quale *Incerti Auctoris* in cui permango tuttora, forse meno scettico per quanto concerne lo stile, verso i difensori della paternità ambrosiana, e sempre più esitante verso i propugnatori di Niceta”.

La questione assai intricata della paternità del *De lapsu Susannae* rimane aperta e mi riservo di ritornare al riguardo in altra occasione.

4. Il contesto storico-letterario

Il *de Lapsu Susannae* si inserisce in un filone di testimonianze di matrice storico-letterarie nella storia del monachesimo delle origini tra la fine del IV e inizio del V secolo: il tradimento del voto di castità, ovvero il *lapsus*, da parte di monaci e monache per convolare a nozze umane era un fatto storicamente tanto rilevante da indurre eminenti rappresentanti della Chiesa a scrivere opere di matrice parenetico-penitenziale a loro rivolte.

Il *lapsus* era considerato riparabile con un matrimonio tra la persona corrotta e il corruttore, ma nella polemica, che non tardò a sorgere, tra i sostenitori del matrimonio riparatore (per così dire) e quanti negavano la validità emendatoria di tale istituto, la contrapposizione tra nozze divine e nozze umane diviene *Leitmotiv*, fino a culminare nella distinzione antitetica tra sposo mistico e carnale, tra *uir* divino e umano. Attraverso la testimonianza di Girolamo, di Agostino e di due decreti pontifici, si può rilevare che il *lapsus* e il matrimonio riparatore

costituivano un dato storico: nell'*Epistula XXII ad Eustochium*, datata al 384, Girolamo scriveva di essere personalmente contrario al matrimonio delle vergini consacrate, da lui bollate come *adulterae Christi* e nel 393, in modo più spregiativo, *incestae* nell'*Aduersus Iouinianum* (I 13). Nell'*Epistula Synodi Romanorum ad Gallos Episcopos* (I 3–4) di incerta datazione e attribuzione (a Damaso, pontefice dal 366 al 384, o al successore Siricio, pontefice dal 384 al 399), si condanna il matrimonio dei consacrati, prescrivendo la penitenza necessaria; Innocenzo I, a pochi anni di distanza, nell'*Epistula II Victricio episcopo Rotomagensi* (§§ 13–14) (risalente al 404), riprende il provvedimento del decreto precedente, escludendo però la vergine «caduta» dalla possibilità di far penitenza finché il corruttore terreno fosse in vita. Intorno al 414 Agostino nel *De bono uiduitatis* (8, 11–11, 14), nella volontà di confutare coloro che, in generale, condannavano le seconde nozze delle vedove che non sceglievano di consacrarsi al Signore, presentava il caso particolare delle seconde nozze delle donne maritate dopo la velazione, cioè delle *feminae lapsae*: il matrimonio di queste, pur nella grave colpevolezza dell'esser venute meno al voto di castità, non è secondo il vescovo un adulterio, come alcuni cavillosamente sostenevano. Infine, a quanto pare, persino gli imperatori erano stati costretti a emanare provvedimenti repressivi per arginare questo fenomeno, non meno insidioso per la società ormai largamente cristianizzata, con tre leggi nel 354, 364 e 420: si tratta della *Lex XXV De raptu uel matrimonio sanctimonialium uirginum uel uiduarum* del Codice Teodosiano.

Ora se il *lapsus* costituisce una questione sulla quale la Chiesa d'Occidente era stata chiamata a intervenire, è altresì vero che ci troviamo di fronte a una serie di scritti risalenti alla seconda metà del IV secolo di autori sia greci sia latini, i quali si erano rivolti a monaci e monache venuti meno al voto di castità: Basilio di Cesarea, *Epistula XLVI ad uirginem lapsam* (composta tra il 350–370); Ambrogio, *Epistula LVI* (scritta nel 380 o nel 386 o nel 393–395–396 o nel 389); Bachiario, *Ad Ianuariam de reparatione lapsi* (composto, probabilmente, intorno al 394–400); Girolamo, *Epistula CXLVII ad Sabinianum* (di data incerta, ma sicuramente tra il 389 e la morte di Girolamo).

In questo contesto storico-letterario, così individuato, viene a trovare una sua collocazione ideale il *De lapsu Susannae*, allocuzione nella quale un *pastor*, nel rivolgersi a una monaca, di nome Susanna, venuta meno al suo voto di castità e al suo giovane corruttore, li esorta a far penitenza di fronte a Dio e alla comunità dei fedeli

5. La struttura del testo e della traduzione

Per la presentazione del testo del *de Lapsu Susannae*, ho deciso di seguire la “struttura retorica” che il Cazzaniga traccia per questa opera in base alle motivazioni che mi accingo brevemente a esporre. Il Cazzaniga distingue:

- a) una prolusione (da I,1 a II,4);
- b) una “actio” (da II,5 a X,42);
- c) una perorazione (X,43 a X,52).

Per l'*actio* egli individua una serie di “argomentazioni”: il Vescovo, dopo aver messo in luce la gravità della colpa di Susanna, riporta le accuse precise, replicando ad ognuna delle “argomentazioni di difesa” alle quali la vergine potrebbe appellarsi (ovvero la fragilità della carne e la violenza subita) e opponendosi a quanti, richiamandosi a S. Paolo (1 Cor 7, 9), proponevano un matrimonio riparatore tra lei e il corruttore; viene spiegato da lui il *crimen* di Susanna. Il *pastor*, rivolgendosi al corruttore, il quale potrebbe addurre a sua discolpa il richiamo alla moltitudine di coloro che commettono il medesimo peccato, giudica questa scusa non plausibile: entrambi i giovani sono colpevoli di adulterio e sacrilegio; ad entrambi viene prescritta la penitenza per meritare in terra il perdono divino.

“La perorazione è sostituita” —scrive il Cazzaniga— “da una ‘exhortatio ad paenitentiam’, espressa da una ‘lamentatio’ della peccatrice, che viene ad essere come il suo atto di contrizione pubblica in presenza della Comunità, detto in sua vece dal Vescovo. Questa supposizione può giustificare il carattere innografico-salmistico dell’ultima parte dell’omelia”. Ma va altresì precisato che il Cazzaniga non fornisce la scansione dei paragrafi per le tre parti: la divisione del testo del *de Lapsu Susannae* (che ho presentato tra parentesi) è, quindi, mia, sulla

scia dello schema indicato dal Cazzaniga, e me ne servirò come traccia per la mia trattazione e sistemazione organizzativa del testo latino e traduzione in italiano. Ho rilevato dal punto di vista contenutistico per l'*actio*, sempre tenendo debitamente conto delle osservazioni del Cazzaniga, quattro momenti principali:

- 1) Il "*crimen*" di Susanna: da II,5 a VI,27.
- 2) Il *pastor*: da VII,28 a VII,31 (fino ad *adcrevit*).
- 3) La penitenza: da VII,31 (da *iacet*) a VII,38.
- 4) *L'ineptissimus adulescens*: da IX,39 a IX,42.

6. Le citazioni bibliche del *de Lapsu Susannae*

Voglio qui formulare qualche osservazione di carattere generale sulle citazioni bibliche che il Vescovo riporta nel corso del *de Lapsu Susannae*, poiché esse sono sovrabbondanti nel testo e particolarmente significative. Anzitutto qualche chiarimento circa la nomenclatura.

Vi sono riferimenti biblici sotto forma di citazioni letterali o allusioni, e con quest'ultimo termine intendo un riferimento che non riporta esattamente il testo biblico ma che essendo lessicalmente simile e concettualmente affine è riportato in varia misura ad arbitrio dell'autore.

Il rapporto tra vicenda e le citazioni bibliche, che è il filo conduttore del mio contributo, è molto stretto, ed è bene, dunque, constatare la distribuzione delle citazioni bibliche nelle sezioni che tematicamente ho individuato:

- 1) **PROLUSIONE**: Rom 12, 15, 1 Cor 13, 16, Ps 7, 15–16, cfr. Mt 7, 6, Thren 1, 18.
- 2) **ACTIO**:
 - a) il "*crimen*" di Susanna (II,5–VI,27): Ps 67, 14 e 1 Cor 6, 15, Ps 44, 11–121 Cor 7, 9, 1 Cor 6, 18–19–20: Eph 5, 3 e Eph 5, 5, 1 Cor 7, 34.
 - b) il *pastor* (VII,28–VII,31) Mt 10, 26, 2 Reg 12, 12, Rom 3, 12 Ps 44, 11, 1 Cor 3, 12 e Mich 7, 1, cfr. Mc 9, 41 (o Mt 18, 6 o Lc 17, 2).

- c) La penitenza (VII,31–VII,38) Is 1, 5–6, Ez 33, 11 Mal 3, 11, Ioel 2, 12–13.
- d) *L'ineptissimus adulescens* (IX,39–IX,42): Rom 2, 5–6–7 e 2 Cor 12, 21; di 2 Cor 5, 12 Thren 2, 13 e Thren 2, 19.
- 3) *LAMENTATIO*: Ps 50, 19; Ierem 9, 1; Amos 8, 10; Mt 8, 10; Ps 38, 3–4; Ps 54, 6; Iona 2, 6–7; 1 Reg 2, 25; Ps 7, 15–17; Thren 1, 9; Ps 72, 19–20; Apoc 3, 5; Ps 101, 7; Ps 141, 5; Ps 30, 13; Iob 3, 3; Ps 72, 27; Ps 21, 16; Ps 37, 2–3–4–5–6–7–9–11; Ps 59, 3 e 5; Is 24, 20; Ps 29, 10; Ps 87, 10; Ez 33, 11; Ps 145, 7–8; ps 118, 176; Ps 3, 3; Ps 118, 84; Ps 142, 2; Ps 118, 81; Thren 2, 11; Ps 34, 17; Ps 38, 12; Ps 24, 18; Ps 38, 14; Ps 29, 12; Ps 115, 16; Iosue 6, 17.

L'autore del *de Lapsu Susannae*, nella prolusione e nell'*actio*, introduce, quasi sempre, la citazione con una formula, mai giustapponendo il testo biblico a quanto uscito dal suo *calamus*. Ecco dunque le formule con cui le citazioni bibliche sono introdotte nella prolusione e nell'*actio*: I,2: Rom 12, 15 *sicut scriptum*; II,5: Ps 67, 14 *de qua scriptum*; VI,22: 1 Cor 6, 18: *clamante Apostolo*; VI,22: 1 Cor 6, 20: *Nam et subiungit*; VI,23: Eph 5, 3: *Et iterum*; VI,23: Eph 5, 5: *sententiam figit Apostolus*; VI,26: Mt 10, 26 *ille (=Gesù) qui dicit*; VI,26: Lc 12, 3 *inquit (s. ille qui)*; VI,30: Mich 7, 1: *Dicam et ego secundum Prophetam*; VI,32: Is 1, 5–6 *sicut dixit Isaias*; VI,33: Ez 33, 11: *uox diuina per Ezechielem (...) inquit*; VI,33: Ierem 8, 22: *et iterum post (...) inquit (s. uox diuina)*; VI,36: Mal, 3, 7; Ioel 2, 12–13: *dicit enim Deus*; IX,41: 2 Cor 12, 21: *quos luget Paulus*; IX,42: 2 Cor 5, 10: *Apostoli sententiam*.

Ma ciò non accade nella *lamentatio*, dove numerosi versetti biblici, prevalentemente tratti da salmi, sono giustapposti ad arte per creare concettose immagini e conferire al testo una tonalità liricheggiante.

Il Vescovo commenta alcune citazioni bibliche, quando sembra fornire la chiave di lettura del testo biblico in stretta relazione del suo pensiero; utilizza retoricamente altre citazioni, quando estrapola e isola alcuni elementi del testo biblico; infine utilizza polemicamente altre citazioni, quando si riferisce alle citazioni paoline sul concetto della verginità.

Si può tentare di articolare una sorta di classificazione di alcune citazioni che si trovano nella prolusione e nell'*actio* del *de Lapsu Susannae*, per dare un'idea complessiva del loro modo d'uso:

Commento:

- I,3: Mt 7, 6: il Vescovo riprende il *sanctum* del testo evangelico con il *nomen sanctitatis* e i *porci* e *canes* con *immundi et lutei homines*;
- I,4: Thren 1, 18: il Vescovo glossa esplicitamente il versetto quando specifica cosa sia la *captiuitas* di cui parla il *Threnus*;

Utilizzazione retorica:

- I,2: Rom 12, 15: I verbi *congaudetis et conlugetis* scritti dal *pastor* hanno il loro riscontro speculare nei verbi paolini *gaudere et flere*;
- II,5: Ps 67, 14: il Vescovo isola i materiali preziosi menzionati nel versetto per formare immagini di luce mirate a connotare Susanna *uirgo Christo dicata*, prima che ella commettesse il peccato;
- VI,26: Mt 10, 26/Lc 12, 3: il Vescovo attribuisce la scoperta dell'*auctor infamiae*, concretamente fatta da lui stesso e dal padre di Susanna, al Signore, "drammatizzando" l'inganno (cfr. *decipere*) a danno della "Comunità cristiana", della famiglia e persino del Signore stesso;
- VI,29: cfr. Lc 8, 5: Il Vescovo applica a sé l'immagine del seminatore della parola divina tratta dalla parabola evangelica, quasi esegeta "professionista" delle Sacre Scritture;
- VI,29: cfr. 1 Cor 3, 12: I materiali preziosi, nominati nella citazione paolina, sono le buone qualità dell'animo che il Vescovo si aspettava di *aedificare* per Susanna, ma egli ha trovato solo i materiali vili di Paolo, tra cui la *stipula*.
- VI,30: Mich 7, 1: La medesima *stipula* che l'Apostolo aveva nominato è la materia di cui il Vescovo si fa raccoglitore appropriandosi delle parole profetiche, dopo che Susanna ha acceso la *stipula* con il suo *nimius libidinis ardor*;

- VI,32: Is 1, 5–6: Il Vescovo, riprendendo il concetto di *malagma* di Isaia, afferma che non c'è *humana medicina* che possa prestare soccorso alla *infirmetas* di Susanna;
- VI,33: Ez 33, 11–Ierem 8, 22: L'unico *remedium* offerto ai *miseri* da Dio è la “conversione” di cui parla il profeta, e che il Vescovo esplicita come *poenitentia*;
- VI,6: Ioel 2, 12–13 La “conversione” è raffigurata con atti dal sapore penitenziali come il digiuno e il pianto dal profeta, e tale citazione retoricamente ribadisce l'atteggiamento penitenziale che il Vescovo poco prima ha imposto a Susanna da esibire sul corpo.

Citazioni polemico–dottrinali:

I° gruppo:

- VI,21: 1 Cor 7, 9
- VI,22: 1 Cor 6, 18
- VI,22: 1 Cor 6, 20
- VI,23: Eph 5, 3
- VI,23: Eph 5, 5
- VI,24: 1 Cor 7, 34

Le citazioni paoline, concentrate in un unico passo, sono la risposta dottrinale–esegetica sulla concezione della verginità che il Vescovo pone di fronte a coloro che avevano proposto il matrimonio riparatore tra Susanna e il giovane corruttore appellandosi a 1 Cor 7, 9.

II° gruppo:

- IX,40: Rom 2, 5
- IX,41: Rom 2, 6–7
- IX,41: 2 Cor 12, 21
- X,43: 2 Cor 5, 10

Il secondo gruppo di citazioni paoline hanno carattere spiccatamente escatologico, si trovano nell'apostrofe al giovane corruttore e si riferiscono pertanto a lui.

Vi sono alcune citazioni della prolusione e dell'*actio* che ritornano nella *lamentatio*:

- I,3: Ps 7, 15–16; X, 45: Ps 7, 15–17.
- VII,33: Ez 33, 11; X, 50: Ez 33, 11.
- VII,34: Apoc 3, 5; X, 45: Apoc 3, 5.
- VII,34: Mt 8, 12; X, 44: Mt 8, 12.

Le citazioni bibliche che compaiono nella prolusione e nell'*actio* del *de Lapsu Susannae*, dunque, sono al servizio del *pastor*, esse cioè sono la base scritturistica del suo pensiero in relazione a un fatto preciso e individuato: egli lo afferma, da subito, con epigrafica incisività: *uirgo nobilis, dicata Christo, sapiens, erudita...*

La *lamentatio* è l'ultima parte dell'omelia e costituisce —dicevo poco prima— la perorazione nello schema retorico tracciato dal Cazzaniga, il quale ha inoltre rilevato che è vi una frattura stilistica tra la prima parte (cioè la prolusione e l'*actio*: I–IX,43) e la *lamentatio*, che ha carattere innografico–salmistico.

Pare quindi prendere sostanza la personalità di Susanna nel racconto, umanizzandosi, al di là di ogni retaggio e veicolazione letteraria nel racconto del suo 'romanzo'.

Scriva il Cazzaniga: “Il caso ‘Susanna’ era davvero psicologicamente complicato, ma lo scandalo era grave, e per la figura della protagonista e perché avvenuto entro le mura del cenobio”. Se poi si osserva che il *pastor* aveva un particolare rapporto di *dilectio spiritualis* con Susanna, dato anche il suo ruolo nel “romanzo” della vicenda personale della fanciulla, si chiarisce che egli avrà scritto questa omelia vagliando scrupolosamente le parole, scegliendo accuratamente le immagini e lo stile, usando, infine, il testo biblico in conformità del suo *officium pastoris* che oltre a indicare la sua funzione di guida spirituale comprende anche la sua competenza di esegeta delle Sacre Scritture.

Le parole, che il Vescovo scrive e sceglie, sono il testo medesimo che è portatore della memoria e del significato di ciò che è accaduto a Susanna. In appendice ho ritenuto utile porre una cronistoria della identificazione delle citazioni o allusioni bibliche individuate da vari studiosi nel corso di un secolo di studi sul *de Lapsu Susannae*.



Particolare del Mosaico del “Corteo delle Vergini” nella Chiesa di Sant’Apollinare Nuovo, Ravenna, VI secolo d.C.

Pars secunda

TESTO LATINO E TRADUZIONE “DRAMMATICA” IN LINGUA ITALIANA

ACTIO

§ 0. Invocazione della comunità cristiana

I,1–2: Quid taces, anima? Quid cogitationibus aestuas? Quid non erumpis in uocem et mentis tuae ardorem ut aliquod solacium capias? Hoc plane, hoc erit quasi remedium aegritudinis tuae, si aperto ore

conceptum digeras scelus. Nam et ulcus tumidum quamuis, cum fuerit apertum, euaporans praestat refrigerium passionis. (2) Audite me nunc qui prope estis et qui longe, qui timetis Dominum, et Ecclesiae eius gaudio congaudetis, et tristitiae conlugetis: sicut scriptum est: *Gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus* (Rom 12, 15). Vos, inquam, appello qui caritatem Christi uerissimam retinetis et non super iniquitate gaudetis (cfr. 1 Cor 13, 16), sed potius ingemescetis. Aduertite uerba oris mei, et ex iusto an iniusto dolore procedant iudicate: et detecti sceleris qualitatem mecum pariter perhorrete.

Sei silenziosa, anima, e pensierosa? Non dai voce all'ardore della tua mente per trarre conforto? Ecco, in verità: questo è la cura per la tua malattia: senza peli sulla lingua svelare il tuo crimine! Infatti è come una ferita gonfia, che, una volta aperta, evaporando offre sollievo al dolore. (2) Ascoltatemi voi che siete vicino e lontano, che temete il Signore, gioite per la gioia della sua Chiesa, e piangete per la sua tristezza; come sta scritto: *Gioire insieme a chi gioisce, e piangere con chi piange* (Rom 12, 15). A voi mi rivolgo: a voi che considerate verissimo l'amore di Cristo e non gioite per l'iniquità (cfr. 1 Cor 13, 16), ma anzi vi addolorate. Prestate attenzione alle mie parole, e giudicate voi stessi se abbiano origine da un rammarico giusto oppure no... rabbrividite, al mio stesso modo, per lo sgomento verso la natura del crimine venuto alla luce!

0.5. La presentazione della peccatrice

I,3: Virgo nobilis, dicata Christo, sapiens, erudita, ruit in foueam turpitudinis (cfr. Ps 7, 16), *concepit dolorem et peperit iniquitatem* (Ps 7, 15): se perdidit, et Ecclesiam maculauit. Hinc omnis anima Christiana graue uulnus exceptit, quia datum est sanctum canibus, et margaritae missae sunt ante porcos (cfr. Mt 7, 6): a rabidis enim hominibus nomen pretiosum laceratum est sanctitatis et ab immundis et luteis pretiosum conculcatum est propositum castitatis. Hinc aestus animo meo, hinc insanabilis dolor, quia unum malum bona plurima secum trahit et unius nubecula peccatricis totam paene lucem obscurauit Ecclesiae. Assumam ergo uocem propheticam, et flebiliter dicam: *Audite me, omnes populi, et uidete dolorem meum; uirgines meae et iuuenes mei abierunt*

in captiuitatem (Thren 1, 18). Vere haec est captiuitas, ubi animae peccato captiuae ducuntur ad mortem, et a diabolica dominatione possidentur.

I,3: Una nobile ragazza, consacrata a Cristo, saggia, istruita, è caduta nella fogna della vergogna (cfr. Ps 7, 16), *ha concepito il dolore e ha generato l'iniquità* (Ps 7, 15): si è rovinata e ha insozzato la Chiesa. Per questo ogni anima cristiana ha patito una ferita, poiché sono state date le cose sante ai cani e le perle ai porci (cfr. Mt 7, 6): infatti il valore riconosciuto della santità è stato screditato da uomini feroci e il proposito della castità prezioso è stato schiacciato da disonoreoli individui. Per questo dal mio cuore una rabbia, un dolore insanabile, viene fuori, perché un solo male porta via con sé moltissimi beni e una sola peccatrice ha gettato la sua ombra oscurando quasi tutta la luce della Chiesa. Farò dunque le veci del profeta e piangendo dirò: *Ascoltatemi, popoli tutti, e vedete il mio dolore; le mie vergini e giovani finirono nella malvagità* (Thren 1, 18). Ecco in cosa consiste la vera prigionia: le anime prigioniere del peccato sono condotte alla morte, e sono possedute da una diabolica dominazione.

§ 1. Il crimen di Susanna

1.1. Apostrofe a Susanna

II,5–III,8: (5) Ad te ergo nunc mihi sermo est, quae caput horum et causa malorum es, quae multipliciter misera cum gloria uirginitatis nomen etiam perdidisti: nefas est enim Susannam uocaris non castam, non potes nominari quod non es. Vnde incipiam? Quid primum, quid ultimum dicam? Bona commemorem, quae perdidisti, aut mala defleam, quae inuenisti? (6) Eras uirgo in paradiso Dei, utique inter flores Ecclesiae: eras sponsa Christi, eras templum Domini, eras habitaculum Spiritus Sancti. Et cum dico toties “eras”, necesse est toties ingemescas, quia non es quae fuisti. Incedebas in Ecclesia tamquam columba illa, de qua scriptum est: *Pennae columbae deargentatae, et posteriora dorsi eius in specie auri* (Ps 67, 14). Splendebas ut argentum, fulgebas ut aurum, quando cum sincera conscientia procedebas. Eras tamquam stella radians in manu Domini, nullum uentum, nullas belli nebulas pertimescebas. (7) Quae est ista subita conuersio? Quae

est repentina mutatio? De Dei uirgine facta es corruptio Satanae, de sponsa Christi scortum execrabile, de habitaculo Spiritus Sancti tugurium diaboli, de templo Domini fanum immunditiae. Quae incedebas cum fiducia ut columba, nunc lates in tenebris ut stellio. Quae fulgebas ut aurum propter uirginitatis decorem, nunc uilior facta es luto platearum, ut etiam indignorum pedibus conculceris. Quae fueras ut stella radians in manu Domini, ut de alto ruens caelo lumen tuum extinctum est, et conuersa es in carbonem. (8) Vae tibi, misera, et iterum uae!, quae tanta bona propter parui temporis luxuriam perdidisti. Quam tibi spem apud Christum Dominum reliquisti, cuius membra tollens fecisti membra meretricis (cfr. 1 Cor 6, 15)? Quis te Spiritus Sanctus uisitabit, cum eum repudiaueris, qui se quoque a cogitationibus sordidis longe facit?

II,5–III,8: E a te dunque mi rivolgo ora: sei la causa capitale di questi mali, poiché, incomparabilmente disgraziata, hai perso anche il valore della verginità insieme alla gloria: non ti puoi chiamare Susanna perché non sei ciò che il suo nome indica! Da dove incominciare? Quale inizio, quale fine... Dovrei ricordare i beni, che hai perso, oppure compiangere i mali, che hai trovato? (6) Eri una vergine nel paradiso di Dio, tra i fiori della Chiesa: era sposa di Cristo, eri tempio del Signore, eri dimora dello Spirito Santo. E tutte le volte che ripeto “eri”, altrettante volte devi piangere, in quanto non sei più ciò che eri. Avanzavi in Chiesa come quella colomba di cui sta scritto: *Si coprono d'argento le ali della colomba, e le sue piume di un riflesso d'oro*. (Ps 67, 14). Rilucevi come l'argento, eri scintillante come l'oro, quando procedevi con la mente immacolata. Eri come la stella fulgente nella mano del Signore: non temevi nessun vento e nessuna nuvola di guerra. (7) Perché questa improvvisa trasformazione? Questo repentino cambiamento? Da vergine di Dio sei diventata melma di Satana, da sposa di Cristo sei divenuta una meretrice esecrabile, da dimora dello Spirito Santo stambergata di Satana, da tempio di Dio a tempio della sozzeria! Tu che camminavi come una colomba, ora ti nascondi come una vipera nell'oscurità. Tu che splendevi come l'oro per l'onore della verginità, ora sei diventata più vile del fango delle strade, tanto da essere calpestata anche dai piedi di persone indegne. Tu che eri come

una stella fulgente nella mani del Signore, cadendo dall'alto dei cieli la tua luce si è consumata fino a estinguersi e sei diventata un tizzone di carbone. (8) Guai a te, disgraziata, e guai a te! Tu hai perso un bene così grande per un momento breve di lussuria! Che speranza hai presso Cristo Signore tu che alzando le membra le hai rese membra di una prostituta (cfr. 1 Cor 6, 15)? Ti visiterà lo Spirito Santo dopo che lo hai ripudiato, colui che pure rifugge dai pensieri abietti?

1.2. La cerimonia di consacrazione

V,19–V,20: (19) Non es memorata sancti diei, diei Dominicae Resurrectionis, in quo diuino altario te obtulisti uelandam? In tanto tamque sollemni conuentu Ecclesiae Dei, inter lumina neophytorum, inter candidatos regni caelestis quasi regina regi nuptura processeras. Non es memorata qualis ad te die illo facta sit allocutio? “*Aspice, filia, intuere, uirgo, et obliuiscere populum tuum, quia ipse est dominus deus tuus* (Ps 44, 11–12). Reminiscere ergo quantus ad sponsi tui et Domini gloriam conuenerit populus. Seruare te oportet fidem, quam sub tantis testibus polliceris, semper cogitare cui uirginitatem tuam sponderis. Facilius te oportet sanguinem cum spiritu fundere quam perdere castitatem”. (20) His tunc in illo die consecrationis tuae dictis, et multis super castitate praeconiis, sacro uelamine tecta es: ubi omnis populus dotem tuam subscribens, non atramento, sed spiritu, pariter clamauit amen.

V,19–V,20: (19) Non ti ricordi il giorno Santo della Domenica dalla Resurrezione, in cui ti presentasti all'altare per la velazione? In un così grande cerimonia della Chiesa di Dio, tra i ceri dei neofiti, tra le persone di bianco vestite aspiranti al regno dei cieli, come una regina, avanzavi per sposare il re. Non ti ricordi le parole che ti furono rivolte in quel giorno? *Ascolta, o figlia, osserva, o vergine, e dimentica il tuo popolo poiché lui stesso è il tuo Signore Dio* (Ps 44, 11–12). Rammenta dunque la folla che è convenuta a prender parte alla gloria del Signore, il tuo sposo. Devi preservare la fede che hai promesso davanti ai numerosi testimoni, devi pensare sempre a chi hai promesso la tua verginità. Preferibile sarebbe perire versando sangue piuttosto che perdere la castità. (20) Allora, pronunciate queste parole nel giorno

della tua consacrazione, elogiata grandemente la castità, ti copristi con il sacro velo: poi tutto il popolo, sottoscrivendo la tua dote non con l'inchiostro, ma con lo spirito, all'unisono gridò: "Amen!"

1.3.1. Il matrimonio riparatore

V,20–VI,21: (20) Vincor lacrimis, cum haec recordor; compungor stimulis, cum ad haec humana exempla considero. Nam inter decem testes confectis sponsalibus, nuptiis consumatis, quaeuis femina coniuncta mortali non sine magno periculo perpetrat adulterium, quid, ubi inter innumerabiles testes Ecclesiae coram angelis, exercitibus caeli, facta copula spiritalis per adulterium soluitur? Nescio an possit ei condigna mors aut poena cogitari. (21) Dicet aliquis: *melius est nubere quam uri* (1 Cor 7, 9). Hoc dictum ad nondum pollicitam pertinet, ad necdum uelatum. Ceterum, quae se Christo spondit, et sanctum uelamen accepit, iam nupsit, iam immortalis coniuncta est uiro. Quae si uoluerit nubere communi lege coniugii, adulterium perpetrat, ancilla mortis efficitur. Si hoc ita est, quid de ea dicendum est quae occulte furtiua turpitudine constupratur et fingit se esse quod non est? Habitu uirgo, facto non uirgo: bis adultera, et in actu et in aspectu.

V,20–VI,21: (20) Sono sopraffatto dalle lacrime, quando me ne ricordo; inoltre sono colpito dai rimorsi quando considero gli esempi umani. Infatti, dopo lo svolgimento del rito nuziale alla presenza di dieci testimoni, consumate le nozze, una qualunque donna congiunta a un uomo mortale commette un adulterio non senza pericolo, come si può sciogliere l'unione spirituale, avvenuta tra innumerevoli testimoni della Chiesa, al cospetto delle schiere celesti degli angeli, per mezzo dell'adulterio? Non so se possa meritare la morte oppure essere inflitta una punizione. (21) Qualcuno potrebbe dire: *Meglio sposarsi che bruciare* (1 Cor 7, 9). Questo concetto riguarda colei che non è stata ancora promessa, che non è ancora velata. Del resto, colei che si consacra a Cristo e prende il santo velo, ormai è già sposa, ormai è congiunta all'uomo immortale. Ma se colei che in base alla legge ordinaria del matrimonio abbia voluto sposarsi commette adulterio, subisce la morte. Se le cose stanno così, cosa si deve dire di colei che si è concessa di nascosto con un atto osceno a insaputa di tutti e finge

di essere ciò che non è? Vergine all'apparenza, non nella realtà: per due volte adultera, sia nell'azione sia nell'aspetto.

1.4. La risposta del Vescovo agli "avversari"

VI,22–VI,23: (22) Ad te iterum redeo, quae obliuionem tantorum passa bonorum, es receptaculum tantorum facta malorum. Quomodo tibi in actu illo ignominioso non ueniebat in mentem habitus uirginalis, processus ad Ecclesiam inter uirgineos choros? quomodo oculos tuos non perstringebat lux uigiliarum, aures tuas non penetrabat hymnorum spiritalium cantus, mentem tuam non uentilabat lectionum caelestium uirtus? Hinc uel maxime clamante Apostolo: *fugite fornicationem quia omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat?* (1 Cor 6, 18). Et cum dicit *In corpus suum*, tamen in Christum eum peccare demonstrat. Nam et subiungit, *et non estis uestri; empti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore uestro* (1 Cor 6, 18–19). Et iterum: *Fornicatio autem et omnis immunditia nec nominetur inter uos, sicut decet sanctos* (Eph 5, 3). Et, seposita omni adulatione, sententiam figit Apostolus: *Hoc, inquit, scitote intellegentes quia omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, non erit heres in regno Christi et Dei* (Eph 5, 5). (23) Haec tanta et tam terribilia non tibi ueniebant in mentem, cum ad illud opus nefarium tua membra peterentur? Sed mortifera te obliuio tamquam in gurgitem altissimum demergebat, et quasi captiuam exsecrabilis libido ducebat.

VI,22–VI,23: (22) Ritorno a te, che attraverso la dimenticanza di così grandi beni, sei diventata ricettacolo di così grandi mali. Ma come non faceva a venirti in mente durante quell'atto ignominioso l'abito della vergine e il cammino verso la Chiesa tra i cori delle vergini? Come faceva la luce delle preghiere mattutine a far chiudere i tuoi occhi, il canto degli inni spirituali a penetrare le tue orecchie, la forza delle letture spirituali a raggiungere il tuo intelletto? E da qui infatti l'Apostolo grida: *Fuggite la fornicazione poiché ogni peccato che l'uomo abbia commesso è al di fuori del corpo: colui che tuttavia commette fornicazione pecca contro il suo corpo?* (1 Cor 6, 18). E quando dice *contro il suo corpo*, tuttavia vuole intendere che pecca contro Cristo. E anche aggiunge: *e non siete vostri; siete stati comprati a gran prezzo, glorificate*

e portate Dio nel vostro corpo (1 Cor 6, 18–19). E ancora: *ma la fornicazione e ogni vergogna né sia nominata tra voi come conviene ai santi* (Eph 5, 3). E, abbandonata ogni forma di attenuazione, l’Apostolo sentenzia: *Sappiate questo, comprendendo che ogni fornicatore, o immondo, o avaro, non sarà erede nel regno di Cristo e di Dio* (Eph 5,5). (23) Queste cose tanto importanti quanto terribili non ti venivano in mente quando il tuo corpo si apriva a un’altra opera esecrabile? Ma l’oblio letale ti sommergeva come in un profondissimo gorgo, e la lussuria detestabile ti guidava come una prigioniera.

2.1. La scoperta del misfatto

VI,25–VII,27: (25) Pro nefas! Solet fama subsequi factum, <in> te autem malum fama praeuenit. Nam cum ante triennium rumor quidam et susurratio de te fuisset, tu sinceritatem praetendebas et uindictam de maledictis in Ecclesia publice postulabas. Quos aestus ego sustinui, quos pater tuus pro tua sustinuit opinione labores, requirentes singulos, singulos astringentes, ut ad auctorem infamiae ueniremus! Graue enim erat nobis et omnibus bonis intolerabile de Dei uirgine uel turpe aliquid dici, uel credi. (26) Nec hoc uerita es, nec ante oculos habuisti, ne uenires inimicis tuis in gaudium et eos haberes infestos qui pro tua opinione laborabant. Multum audax, multum temeraria, ut te conscientia tua non terreret, sed simulata uirginitate, putares etiam Dominum posse decipere. Sed ille qui dixit: *Nihil occultum est quod non reuelabitur* (Mt 10, 26) et uos, inquit, fecistis in occulto: ego autem in manifesto faciam (cfr. Lc 12, 3), ille qui non mentitur, furtiuum scelus deduxit in publicum et in conspectu solis huius tenebrarum uestrarum opera (cfr. Rom 3, 12) denudauit. (27) O quidquid praetendit sermo, crudeliora incurrunt, et cupiens moderari, non inuenit modum. Oblita ergo propositum, oblita es parentes, oblita es Ecclesiam totam, oblita gloriam uirginitatis, oblita honorem dignitatis, etiam oblita promissionem regni, oblita terribile iudicium: amplexa es corruptionem, protulisti fructum confusionis, finem uero saeuissimam et interitum sempiternum.

VI,25–VII,27: (25) Che tristezza! Di solito il fattaccio precede la cattiva nomea, invece la tua cattiva nomea anticipò il fattaccio! Infatti, poiché da almeno tre anni giravano voci sul tuo conto, tu simulavi una

coscienza pulita e pretendevi pubblicamente ragione dei calunniatori in Chiesa. Ma che travagli, i miei e quelli di tuo padre, sopportammo per la tua reputazione: interrogammo alcuni, pretendemmo confessioni da altri, per trovare il colpevole dell'onta! Infatti era per noi e per tutti gli uomini perbene intollerabile che venisse pronunciata una sola parola infamante su una vergine di Dio, o pensata. (26) Né tu ebbi timore né attenzione al fatto di far gioire i tuoi nemici e suscitare l'ostilità in chi si preoccupava della tua reputazione. Molto audace, molto sconsiderata a non aver timore della tua coscienza, anzi a ritenere di poterti prendere gioco persino del Signore con la finzione della verginità. Ma colui che dice *Non c'è niente di nascosto che non sarà rivelato* (Mt 10, 26), e voi —dice— agiste di nascosto: io tuttavia la farò venire allo scoperto (cfr. Lc 12, 3), quello che non mente rese pubblico il nascosto misfatto e denudò l'opera delle vostre tenebre alla luce di questo giorno (cfr. Rom 3, 12). (27) O qualsiasi elemento ci porta innanzi il discorso, si palesano fatti più recrudescenti, e pur col desiderio di essere frenato, non trova freno. Dimenticando il tuo voto di castità, ti sei dimenticata dei genitori, ti sei dimenticata di tutta la Chiesa, ti sei dimenticata della gloria della verginità, ti sei dimenticata dell'onore della tua condizione, anche della promessa del regno e del terribile giudizio: abbracciando la corruzione hai fatto germogliare il frutto della confusione morale, che è invero fine crudelissima e dannazione eterna.

2.2. La guida spirituale di Susanna

VII,28–VII,31: (28) *Et certe non habes quod de nostra negligentia conqueraris: quodcumque enim ad officium pertinuit pastoris et tibi et omnibus non negatum est. Dilectio spiritalis adhibita, commonitio sancta non defuit. Oblita domum patris tui* (Ps 44, 11), *ut scriptum est, ad monasterium uirginale transisti: inter tot posita, non dico, tuta esse debueras, si uoluisses, sed etiam aliis tutelam praestare potuisses. Sed frustra haec et alia sunt prouisa.* (29) *Frustra hymnum uirginitatis exposui, in quo et gloriam propositi et obseruantiam pariter decantares! Seminaui secus uiam, seminaui in spinis, seminaui in petrosa* (cfr. Lc 8, 5): *aut enim ex corde tuo uerba mea uolucres, id est daemones* (cfr. Lc 8, 12), *rapuerunt, aut malis tuis cogitationibus suffocata sunt, aut*

aruerunt nimio ardore libidinis. Heu me, quia ubi putabam aedificare aurum argentum lapides pretiosos, inuentus sum ligna foenum stipulam materias (cfr. 1 Cor 3, 12) arsuras laborasse! Dicam et ego secundum Prophetam: *Heu me! quia factus sum qui colligit stipulam in messe!* (Mich 7, 1). (30) Et quidem si tibi solum damnum fecisses, erat quidem tristitia, sed forsitan tolerabilis. Nunc uero quantas animas tuo scelere sauciasti, quantas animas propter te de proposito suo paenitere fecisti! Quanta etiam labia fidelium inquinata sunt, uiam Domini blasphemando! Aperuit in nos gentilitas os suum, aduersum Ecclesiam Sanctam synagoga Iudaeorum per tuum dedecus exultauit. (31) Quod si is qui unum scandalizauerit, mola circumligatus praecipitari debet in mari (Mc 9, 41 o Mt 18, 6 o Lc 17, 2), quid de te pronuntias, per cuius scelus omnis anima sauciata est, et nomen Domini in gentibus blasphematum? Nonne quotiens dicitur “uirgines”, toties tibi cumulus iniquitatis adcrevit?

VII,28–VII,31: (28). E invero non puoi lamentarti della nostra distrazione: ho fatto tutto quanto la carica di vescovo comporta come pastore nei tuoi confronti come in quelli di tutti: è stato impiegato ogni forma di amore spirituale e mai è venuto meno l’ammonimento alla santità. *Dimenticando la casa del padre tuo* (Ps 44, 11), come sta scritto, sei passata al monastero della vergini consacrate: posta tra queste consorelle, quasi saresti dovuta stare al riparo, se avessi voluto, ma anche avresti dovuto offrire riparo agli altri! Ma inutilmente queste cose e altre ancora ti furono date. (29) Invano composi un inno alla verginità, nel quale elogiassi allo stesso tempo la gloria e l’osservanza al tuo voto di castità! Seminaì lungo la via, seminaì tra i rovi, seminaì sulle pietre (cfr. Lc 8, 5): o dal tuo cuore le mie parole gli uccelli, ovvero i demoni (cfr. Lc 8, 12), portarono via, o furono prosciugate dai tuoi pensieri nefasti, o bruciarono per l’eccessivo fuoco della pulsione sessuale. Povero me! Pensavo di edificare oro, argento, pietre preziose, trovai legna, fieno, paglia e materia da ardere (cfr. 1 Cor 3, 12)! Dirò come il Profeta: *Povero me! Perché sono come colui che raccoglie stoppia nel campo* (Mich 7, 1). (30) E se avessi cagionato un danno solo a te stessa, certamente ciò sarebbe doloroso, ma probabilmente sopportabile. Ma quante anime hai ferito con il tuo crimine, quante anime per colpa tua

hai fatto pentire della propria promessa a Dio! Quante labbra dei fedeli si sono macchiate a furia di bestemmiare il cammino del Signore! Tutti i pagani ci sono addosso, mentre gli ebrei contro la santa Chiesa giubilano per il tuo disonorevole atto. (31) E se chi abbia scandalizzato anche solo uno deve affogare in mare con la mola legato al collo (Mc 9, 41 o Mt 18, 6 o Lc 17, 2), che si dovrebbe dire di te: per il tuo atto ogni anima è stata ferita e il nome di Dio è bestemmia sulla bocca dei popoli? Non è forse vero che tutte le volte che viene pronunciata la parola “vergine” aumenta il tuo grado di colpevolezza?

§ 3. La penitenza

3.1. L'unico rimedio

VII,31–32: (31) *Iaces ecce uulnerata, iaces ecce prostrata.* (32) *Cupio prodesset, sed subuenire non possum, quia totum caput in dolore et totum cor in maestitia, a pedibus usque ad caput—sicut dixit Isaias—non est malagma imponere* (Is 1, 5–6). *Infirmetas tua omne humanae medicinae exclusit auxilium.*

VII,31–3: (31) *Ecco giaci ferita, ecco giaci prostrata.* (32) *Desidero esserti utile, ma non posso prestarti soccorso, perché tutto il capo è nel dolore e tutto il cuore è nella tristezza, dai piedi fino al campo—come disse Isaia—non è possibile mettere la medicina* (Is 1, 5–6). *La tua malattia esclude ogni aiuto della medicina umana.*

3.2.1. La pena celeste e non capitale

VII,32–VII,33: (32) *Et licet tam boni quam mali iusta indignatione permoti te omni depopulatione dedecoratam, te omni tormentorum genere discruciatam iudicent morte multandam aut ignibus exurendam: ego tamen qui scio grauiora facinorosis reseruari tormenta, et sine fine impias animas cruciatus manere, non temporales utique, sed aeternos, aliis te uolo cruciatibus affici, profuturis utique, non animam perdituris.* (33) *Ergo secundum diuinam sententiam dabo consilium: solum enim et unicum tentandum est remedium illud, quod diuina uox per Ezechielem miseris porrigit. Nolo—inquit—mortem peccatoris, quantum ut conuertatur, et uiuat* (Ez 33, 11); *et iterum post Dixi, inquit, conuertere ad me. Numquid resina non est in Gaalad, aut medicus non est*

ibi? Quare non ascendit sanitas filiae populi mei? (Ierem 8, 22). Haec utique dicta paenitentiam sapiunt, hae sententiae Dei uocant ad paenitentiam peccatores: paenitudo est ergo neccesarium medicamentum.

VII,32–VII,33: (32): E sebbene tanto gli uomini buoni che cattivi, accesi da un legittimo sdegno, giudichino te meritevole delle pene più atroci e di ogni genere di torture e della pena della morte al rogo, io tuttavia, sapendo che punizioni più severe sono riservate ai facinorosi e che le anime empie sono angustiate per sempre da tormenti non caduchi, ma eterni, voglio che tu sia punita da altro genere di pene che ti giovino e che non mandino in perdizione l'anima. (33) Secondo la parola di Dio dunque darò un consiglio, poiché solo un unico rimedio si deve tentare, quello che la voce di Dio offre per mezzo di Ezechiele agli infelici: *Non voglio la morte del peccatore ma che si converta e viva* (Ez 33, 11); e di nuovo: *Dissi, convertiti a me. Forse non c'è resina a Gaalad, o non c'è lì un medico? Perciò non emerge la guarigione sulla figlia del mio popolo?* (Ierem 8, 22). Queste parole hanno il sapore della penitenza, queste frasi di Dio chiamano i peccatori alla penitenza: il pentimento dunque è la medicina necessaria.

3.2.2. *Quanta et qualis necessaria paenitentia?*

VII,34–IX,38: (34) Sed quanta, putas, et qualis necessaria paenitentia? Quae aut aequet crimina, aut certe excedat. Vide ergo si simplex hoc peccatum adulterii est, an duplex sit pro illa nece quae facta dicitur in occulto: et secundum conscientiae molem exhibenda est paenitentiae magnitudo. Paenitentia autem non uerbo agenda est, sed et actu. Haec autem sic agitur, si tibi ante oculos ponas de quanta gloria rueris, de quo libro uitae nomen tuum deletum sit (cfr. Apoc 3, 5), et si te iam positam credas prope ipsas tenebras exteriores, ubi erit fletus oculorum et stridor dentium (cfr. Mt 8, 12) sine fine. Cum haec certa fide, sicut est, animo conceperis, quia necesse est preuaricatricem animam tartareis poenis et gehennae ignibus tradi, nec aliud remedium constitutum esse post unum baptismum quam paenitentiae solacium; quantam uis afflictionem, quantum uis laborem subire esto contenta, dummodo ab aeternalibus poenis libereris. (35) Ergo haec tu tecum cogitans et mente contrectans facti tui ipsa iudex esto crudelior.

Imprimis omnis cura uitae huius interimenda est tibi, et quasi mortuam te uiuere existimans, sicut et es, quomodo possis reuiuiscere, cogita. Deinde lugubris accipienda est tibi uestis, et mens ac membra singula digna castigatione punienda. Amputentur crines, qui per uanam gloriam occasionem luxuriae praestiterunt.

Diffluent oculi lacrimis, qui masculum non simpliciter aspexerunt. Pallescat facies, quae quondam inrubuit impudica. Totum denique corpus incuruetur et ieiuniis maceretur, cinere aspersum et opertum cilicio perhorrescat, quia male sibi de pulchritudine placuit. Cor uero sit liquescens tamquam cera (cfr. Ps 21, 15), ieiuniis inquietans se ipsum et cogitationibus uentilans, quare sit ab inimico subuersum. Sensus etiam crucietur, quia in membra corporis cum haberet dominationem, male cessit imperium. (36) Talis uita, talis actio paenitentiae; si fuerit perseuerans, audebis sperare, etsi non gloriam, certe poenae uacationem; dicit enim Deus: *Conuertimini ad me, et conuertar ad uos* (Mal 3, 7). *Conuertimini ex toto corde uestro, in ieiunio et in fletu et in planctu: dirumpite corda uestra, et non uestimentum; quoniam pius et misericors est* (Ioel 2, 12–13). Sic conuersus magnus ille Dauid iustificatus est; sic Niniue peccatrix illa ciuitas incumbentem sibi euasit interitum (cfr. Iona 3, 1). Peccator ergo, si sibi ipsi non pepercerit, a Deo illi parceretur. Et si futuras poenas gehennae perpetuas in hoc paruo uitae spatio compensauerit, se ipsum ad aeterno iudicio liberabit. (37) Grandi plagae et alta et prolixa opus est medicina: grande scelus grandem habet necessariam satisfactionem. Nam non est dubium leuius esse crimen, ubi peccatum suum ultro homo confitetur, et paenitet; at ubi celat mala sua, inuitus detegitur et nolens publicatur, illud grauius scelus est. Quod tibi utique prouenisse negare non poteris; et ideo fortius dolendum, quia peccatum est fortiter. (38) Si mente cernerent homines peccatores quale iudicium emittet deus mundo, et sensus humanus non dispergeretur uanitate saeculari, non infidelitate grauerentur, quantum uis et qualem uis cruciatum ad praesens libentissime sufferrent, etiamsi esset longior uita, dummodo ne in illas poenas aeterni ignis incurrerent. Sed tu quae iam ingressa es agonem paenitentiae, insiste, misera: fortiter inhaere tamquam naufragus tabulae, sperans per ipsam te de profundo criminum liberari. Inhaere paenitentiae

usque ad extremum uitae, nec tibi praesumas ab humana die ueniam dari posse, quia decipit te quicumque hoc tibi polliceri uoluerit. Quae enim proprie in Dominum peccasti, ab illo solo quaere remedium.

VII,34–IX,38: (34) Ma quanta e quale penitenza? Che eguagli i crimi-
ni, o invero che li superi? Considera dunque se questo è un peccato
singolo oppure doppio in base all'uccisione che, a quanto si dice, di
nascosto hai commesso; e il livello di consapevolezza deve essere pro-
porzionato alla penitenza. Ma ci si deve pentire non a parole, ma con
i fatti. E così è la penitenza, se poni davanti agli occhi la gloria che
hai perso, da quale libro della vita il tuo nome è stato cancellato (cfr.
Apoc 3, 5), e se ormai ti reputi già circondata dalla tenebre esterne,
dove il pianto degli occhi e il digrignare dei denti sarà (cfr. Mt 8, 12)
senza fine. Dopo aver meditato su questi aspetti in base a una salda
fede, come è, poiché necessariamente l'anima peccatrice è destinata
alle pene infernali e ai guochi della gehenna, né ci può essere altro
rimedio dopo l'unico battesimo se non la consolazione della peniten-
za; sii contenta di subire qualsivoglia afflizione e travaglio, purché tu
possa essere libera dalle pene eterne. (35) Sempre dunque riflettendo
sopra queste considerazioni nella mente, diventa tu stessa giudice più
integerrima del tuo operato. Anzitutto, devi eliminare ogni aspettativa
e interesse per questa vita, e pensa in che modo tu possa iniziare a ri-
vivere, nella convinzione che, come anche sei, tu vivi quasi morta. Poi
devi indossare la veste nera, mentre mente e ogni arto del corpo deve
essere punito in modo adeguato. I capelli devono essere tagliati, poiché
per una vanteria inutile prestarono il fianco alla lussuria.

Sgorghino lacrime dagli occhi che non videro, castamente, un mas-
chio. Sia bianco il volto che un tempo pudico arrossiva. Tutto il corpo
diventi curvo e sia emaciato da diugini; e cosperso di cinere e coperto
dal cilicio rabbrivida, in quanto si compiacque male della propria
avvenenza. Il cuore invero sia malleabile come cera (cfr. Ps 21, 15),
agitando se stesso con digiuni e arrovvelandosi sul motivo per cui
è stato sottomesso dal nemico. Siano anche tormentati i sensi, poi-
ché pur avendo controllo sulle membra del corpo non ebbe il pieno
controllo fino a un esito pernicioso. (36) Sia tale la vita, tale l'azione
della penitenza: se ci sarà perseveranza in essa, certamente potrai osare

sperare non dico la gloria, ma almeno la cancellazione della punizione. Dice infatti Dio: *Convertitevi a me, e io mi convertirò a voi* (Mal 3, 7). *Convertitevi con tutto il vostro cuore, nel digiuno e nel pianto e nel cordoglio: rompete i vostri cuori e non il vostro abito, poiché è pio e misericordioso* (Ioel 2, 12–13). Così si convertì il famoso Davide e fu giustificato, così Ninive, la città peccatrice, evitò la morte imminente su di lui (cfr. Iona 3, 1). Il peccatore dunque, se non ha perdonato se stesso, è perdonato da Dio stesso. E se nel corso di questa breve vita il peccatore avrà compensato le punizioni future ed eterne dell’Inferno, libererà se stesso dal giudizio eterno. (37) Per una ferita grave occorre una medicina lunga e forte: un misfatto grave necessita di una espiazione profonda. Senza dubbio, infatti, il reato è meno pesante se l’uomo confessa il proprio peccato in modo spontaneo e si pente; ma qualora nascondi le malefatte, contro la propria volontà è scoperto e messo alla pubblica mercè contro voglia, la colpa è più grave. (38) Se gli uomini peccatori avessero contezza di quale sia il verdetto divino emesso sul mondo, e i sensi umani non fossero offuscati dalla vanità del mondo, non sarebbero afflitti dalla mancanza di fede, preferirebbero di gran lunga patire nell’oggi tormenti di qualsivoglia genere ed entità, sebbene la vita sia alquanto lunga, pur di non incorrere nelle pene del fuoco eterno. Ma tu che ormai sei entrata nell’agone della penitenza, o infelice, devi essere perseverante: con coraggio aggrappati come un naufrago alla tavola, sperando di liberarti dalle profondità degli atti riprovevoli solo con le tue forze. Aggrappati alla penitenza fino all’ultimo istante della vita, e non dare per scontato che tu possa ricevere perdono dal mondo umano, in quanto ti illude chiunque abbia voluto prometterti ciò. Tu che hai direttamente peccato contro il Signore, solo presso di lui cerca il rimedio.

§ 4. *L’ineptissimus adulescens*

IX,39–X,43: (39) De te autem quid dicam, fili serpentis, minister diaboli, uiolator templi Dei? qui in uno scelere duo crimina perpetrasti, adulterium utique et sacrilegium, sacrilegium plane, ubi uas Christo oblatum, Domino dedicatum, dementi temeritate polluisti. Si Balthasar, rex ille Persarum, qui in uasis Domini, quae et a templo Hierosolymis fuerant a patre eius sublata, bibere cum suis amicis

et concubinis usurpavit, ipsa nocte Angeli manu percussus, crudeli morte punitus est (cfr. Dan 5, 1): quid de te arbitraris, perditte pariter et perditor, qui uas rationabile consecratum Christo, sanctificatum Spiritui Sancto, impie temerasti, polluisti sacrilege, et tui propositi immemor et iudicii diuini contemptor? Melius fuerat te omnino non fuisse natum, quam sic natum, ut te sibi gehenna proprium filium uindicaret. (40) Et licet te ipsa conscientia sceleris agat per diuersa praecipitem (*fugit enim impius, nemine persequente*) (Prov 28, 1), licet te dirae imagines peccati dormientem quoque perterreant, non solum uigilantem, tamen ne quid a pastore oui morbidae uel moriturae medicaminis denegatum sit, do consilium. Petas ultro carcerem paenitentiae, obruas catenis uiscera, animam tuam gemitibus ieiuniisque crucies; sanctorum petas auxilium, iaceas sub pedibus electorum, ut non tibi cor impenitens thesaurizet iram in die irae et iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua (Rom 2, 5–6).

IX,39–X,43: E cosa dovrei dire di te, figlio del serpente, servo del diavolo, profanatore del tempio di Dio? In una sola volta hai commesso due crimini, adulterio e sacrilegio, certo sacrilegio, perché corrompesti con sconsideratezza di un folle un vaso consacrato a Cristo, dedicato a Dio. Se Baldassare, il re dei Persiani, il quale osò con i suoi amici e concubine bere dai vasi del Signore, che erano stati rubati dal tempio di Gerusalemme da suo padre, colpito dalla mano dell'angelo, fu punito con una crudele morte (cfr. Dan 5, 1), cosa pensi di te, o ragazzo che si è perso e ha mandato in perdizione, nel momento in cui empicamente hai profanato e hai perpetrato un ignominioso sacrilegio contro il vaso ragionabile consacrato a Cristo, santificato per lo Spirito Santo, immemore del tuo proposito e sprezzante del giudizio divino? Meglio sarebbe stato che tu non fossi mai nato, piuttosto che nascere in modo tale che la gehenna reclamasse te come un proprio figlio. (40) E sebbene la stessa coscienza del misfatto ti insegue vagando in vari luoghi (*fugge infatti l'empio, quando nessuno lo insegue*) (Prov 28, 1), sebbene le terribili immagini del peccato ti agitano mentre dormi, e non solo quando sei sveglio, tuttavia affinché alla pecorella ammalata oppure morente non sia negata una qualche medicina dal pastore, ti do un consiglio. Anela di tua volontà al carcere della penitenza, copri

con le catene il tuo cuore, tormenta con gemiti e digiuni la tua anima; chiedi l'aiuto dei santi, genuflettiti sotto i piedi degli eletti, affinché *il cuore non impenitente non accumuli ira nel giorno dell'ira e del giusto giudice Dio, che rende a ciascuno secondo la propria opera* (Rom 2, 5–6).

IX,39: Nec te in eorum numerum constituas, quos luget Paulus: *Qui ante peccauerunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et libidinibus quam gesserunt* (2 Cor 12, 21). (41) Nec tibi de moltitudine peccantium similium blandiaris, et dicas: Non solus hoc ego egi, multos habeo socios; sed recogita, quia multitudo sociorum impunitatem non facit criminum. Nam in Sodoma et Gomorrha et totis quinque ciuitatibus innumerabiles utique habitabant populi, et omnes pariter, qui libidinose corpora sua tractauerunt, imbribus igneis conflagrarunt: solus autem Loth de illo ineuitabili fugit incendio, quia ab illa turpitudine se alienum praestiterat. Exclude ergo uel nunc, infelix, de corde tuo blandimenta serpentis, et luctu et fletibus continuis, dum in corpore tuo immundo anima illa tenebrosa uersatur, remedium tibi in diem necessitatis acquire, semper ante oculos tuos habens Apostoli sententiam: *Quia omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sui secundum quod gessit, siue bonum siue malum* (2 Cor 5, 10). (43) *Quis consoletur te, uirgo filia Sion?; quia magna facta est sicut mare contritio tua* (Then 2, 13). *Effunde sicut aquam cor tuum contra faciem Domini: extolle ad eum manus tuas* (Thren 2, 19), pro remedio peccatorum tuorum.

IX,39: Non puoi certo annoverarti tra coloro che Paolo compiangere: *Colo che prima hanno peccato e non hanno fatto penitenza per la sconcezza e fornicazione e la lussuria che hanno compiuto* (2 Cor 12,21), (41) Non puoi nemmeno avere come scusa il numero dei peccatori simili dicendo: non sono il solo ad aver fatto, ma ho molti compagni! Ma pensa che il gran numero di chi ha fatto questo peccato non garantisce l'impunità. Infatti a Sodoma e Gomorra, e in tutte cinque le città abitavano innumerevoli persone e, in egual modo, tutte quelle che sottoposero il proprio corpo alla lussuria, morirono bruciati sotto la pioggia di fuoco: solamente Loth scampò a quel fuoco inevitabile, poiché si era tenuto lontano da quella sconcezza. Dunque, soprattutto in questo momento, caccia fuori dal tuo cuore le tentazioni del Maligno, e con

lacrimosi pianti a diretto conquista il rimedio per l'inesorabile giorno, perché tu abbia sempre davanti agli occhi le parole dell'Apóstolo: *Poiché è necessario che tutti noi compariamo davanti al tribunale di Cristo, affinché riprenda ciascuno il proprio corpo in base alle proprie azioni, sia buone che cattive* (2 Cor 5, 10). (43) *Chi consolerà te, o vergine figlia di Sio? Poiché la tua contrizione è stata resa grande come il mare* (Then 2, 13). *Effondi come acqua il tuo cuore al cospetto del volto del Signore; alza a lei le tue mani* (Then 2, 19), come rimedio dei tuoi peccati.

§ 5. *Lamentatio*

5.1. Il silenzio, il pianto e la solitudine

X,43–X,44: (43) *Accipe igitur lamentationem. Et primum nullo quidem die quinquagesimus intermittatur psalmus; quia in negotio tali cantatus est: et usque ad uersiculum illum: Cor contritum et humiliatum Deus non spernit* (Ps 50, 19), cum lacrimis gemituque percurrere. (44) *Insuper etiam hanc lamentationem non sine compunctione cordis in conspectu Dei iudicis funde: Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum* (Ierem 9, 1), ut defleam uulnera animae meae? *Conuersi sunt dies festi mei in luctum, et cantica in lamentationem* (cfr. Amos 8, 10): *recessit sonus hymnorum, et laetitia psalmodum, et successit stridor dentium et fletus oculorum* (cfr. Mt 8, 12). *Obmutui et humiliata sum, et silui a bonis, et dolor renouatus est. Concalcauit cor meum intra me et in meditatione mea exardescit ignis* (Ps 38, 3–4). *Timor et tremor uenerunt super me, et contexerunt me tenebrae* (Ps 54, 6). *Abyssus circumdedit me, postremo demersit caput meum in scissuras montium* (Ionas 2, 6–7).

X,43–X,44: (43) Ecco per te il canto della penitenza. Per prima cosa, si canti con continuità il salmo 50, poiché è adatto a tale condizione, e recitalo con compunzione fino al versetto: *Il Dio non trascura il cuore contrito e umiliato* (Ps 50, 19). (44) Poi, con il cuore contrito, davanti a Dio giudice, effondi questo canto del lamento: *Chi darà al mio capo acqua, la sorgente di lacrime ai miei occhi?* (Ierem 9, 1), per piangere le ferite dell'anima mia? I miei giorni gioiosi sono divenuti pieni di dolori, e lo stridere dei denti e le lacrime degli occhi son venuti dietro (cfr. Mt 8, 12). *Mi sono ammutolita e sono umiliata, e sono silenziosa lontano dal*

bene, e il dolore si è inasprito. Il mio cuore dentro di me ardeva e un fuoco brucia nella mia meditazione (Ps 38, 3–4). Il timore e il tremore vennero sopra di me, e mi avvolgevano le tenebre (Ps 54, 6). L'abisso mi ha circondato, infine il mio capo sprofondò nelle spaccature dei monti (Ionas 2, 6–7).

5.2. Il peccato contro Dio: nessuna medicina umana

X,45–X,46: (45) Heu me! quia facta sum sicut Sodoma et combusta sicut Sodoma et combusta sicut Gomorrha, quis miserabitur cineres meos? Durius offendi quam Sodoma, quia illa legem nesciens deliquerat, ego autem, accepta gratia, peccaui Domino. Si homo peccet in hominem, erit qui interueniat: ego peccaui in Dominum, quem propitiatiorem inueniam (cfr. 1 Reg 2, 25)? Concepi dolorem et peperini iniquitatem: lacum aperui et effodi eum et incidi in foueam quam operata sum. Ideo conuersus est dolor meus in caput meum, et in uerticem meum iniquitas mea descendit (cfr. Ps 7, 15–17). Immunditia mea ante pedes meos: non fui memor nouissimorum, et cecidi miserabiliter. (46) Non est qui consoletur me (cfr. Thren 1, 9). O quam acerbus fructus luxuriae! Amariore felle, crudelior gladio. Quomodo facta sum in desolationem? Subito defeci, perii propter iniquitatem meam uelut e somno exsurgens; ideo in ciuitate Domini nullificata imago mea (cfr. Ps 72, 19–20). Deletum de libro uitae nomen meum (cfr. Apoc 3, 5), facta sum sicut noctua in domicilio, sicut passer unicus in aedificio (cfr. Ps 101, 7): non est qui consoletur me (cfr. Thren 1, 9). *Considero a dextris, et uideo quia non est agnoscat. Periit fuga a me, et non est qui requirat animam meam* (Ps 141, 5). Facta sum sicut uas perditum, audiui uituperationem omnium circa me habitantium (cfr. Ps 30, 13). Vae diei illi in quo me infelix genuit mater, et lux ista crudelis excepit (cfr. Iob 3, 3)! Oportuerat me non fuisse natam, quam sic in gentibus famulis Domini et eum digne colentibus.

X,45–X,46: (45) Misera me! Sono stata ridotta come Sodoma e bruciata come Sodoma e Gomorra, chi avrà compassione delle mie ceneri? Ho recato offesa più grave di Sodoma, poiché Sodoma, non conoscendo la legge, aveva sbagliato, mentre io, conosciuta la grazia, peccavo contro Dio. Se l'uomo pecca contro l'uomo, c'è pur qualcuno che lo possa aiutare, ma io che ho peccato contro il Signore, chi mi sarà soccorritore

(cfr. 1 Reg 2, 25)? Ho concepito il dolore e ho generato ingiustizia: ho aperto una voragine e l'ho scavata e sono caduta nella fossa che ho fatto io stessa! Perciò il mio dolore è caduto sul mio capo, e sulla nuca mia la mia ingiustizia è discesa (cfr. Ps 7, 15–17). La mia vergogna è davanti ai miei piedi: non fui memore delle cose più recenti, e caddi miseramente! (46) Non c'è chi mi possa dare consolazione (cfr. Thren 1, 9). O quanto è acerbo il frutto della lussuria! Più amaro del fiele, più efferato della spada! Come sono finita in questa landa desolata di immoralità? Improvvisamente venni meno e perii per la mia ingiustizia come destandomi dal sonno; pertanto la mia immagine nel regno di Dio è stata annichilita (cfr. Ps 72, 19–20). Il mio nome è stato cancellato dal libro della vita (cfr. Apoc 3, 5), sono come un pipistrello nella notte, come un passero solitario in un edificio, (cfr. Ps 101, 7): non c'è chi mi possa dare consolazione (cfr. Thren 1, 9). Sono come un vaso abbandonato e udii la denigrazione di tutti coloro che mi circondavano (cfr. Ps 30, 13). Sia maledetto quel giorno in cui mia madre disgraziata mi ha partorito e la luce crudele di quel giorno toccò a me (cfr. Iob 3, 3)! Meglio non essere nata piuttosto che essere in queste condizioni tra il popolo di Dio e quanti lo onorano con devozione.

5.3. Il pianto del Creato e il peccato di Susanna

X,47–X,48: Lugete me, bestiae siluarum, reptilia terrae, et uolucres caeli, et omnis anima quae uita frueris. Nam uos beatae ferae et uolucres, quibus nullus metus de inferis, neque post mortem reddenda est ratio: in nos manet poena crudelis tartari, quia habentes sensum delinquimus; ideo non est pax peccatoribus. (48) Meum peccatum, mea iniquitas, non sunt similia offensis hominum, quia impietas est. Carnem pollicita seruare uirginem et castitatem professa publice mentita sum Domino; ideo non est mihi inuocandi Dominum altissimum, quia obstructum est os delinquentium (cfr. Ps 62, 12). Nam meum malum Propheta cecinit, quod qui elongant se a Deo, peribunt: disperdit omnem fornicantem a se (cfr. Ps 72, 27). Et iterum: *Adhaesit lingua mea faucibus meis, et in puluerem mortis deductus sum* (Ps 21, 16).

X,47–X,48: Piangete me, fiere siluestri, rettili della terra, e uccelli del cielo, e tutti esseri animati della vita. Voi infatti, che non temete

l'Inferno, non dovete rendere conto dopo la morte: in noi rimane la punizione infernale, poiché essendo nella vita senziente erriamo; perciò non c'è pace per i peccatori. (48) Il mio peccato, la mia iniquità, non sono simili alle offese deli uomini, poiché si tratta di empietà. Facendo voto di preservare la verginità della carne con una professione pubblica ho mentito a Dio; perciò non ha senso invocare l'aiuto divino, poiché è ostruita la bocca di chi commette nefandezza (cfr. Ps 62, 12). Il Profeta si riferì nelle sue parole al mio male: chi si allontana da Dio è destinato alla morte: allontana da sé chi fornicava (cfr. Ps 72, 27). E ancora: *la mia lingua si è attaccata al mio palato, e sono stato portato fino alla polvere della morte* (Ps 21, 16).

5.4. Invocazione diretta a Dio

X,49: Verumtamen clamabo ad Dominum, cum adhuc tempus est, dum datur spatium; quia in morte non est memoria, et in inferno non est confessio.

2. *Domine, ne in ira tua arguas me, neque in furore tuo corripias me*

3. *Quoniam sagittae tuae infixae mihi,*

4. *nec est sanitas in carne mea a uultu irae tuae: non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum.*

5. *Quoniam iniquitates meae superposuerunt caput meum, et sicut onus graue grauatae sunt super me.*

6. *Computruerunt et deteriorauerunt cicatrices meae, a facie insipientiae meae.*

7. *Miseriis afflicta sum et curuata usque in finem;*

9. *rugio a gemitu cordis mei.*

11. *Cor meum turbatum est intra me, dereliquit me uirtus mea et lumen oculorum meorum non est mecum* (Ps 37, 2-3-4-5-6-7-9-11).

X,49: Griderò tuttavia al Signore, nel tempo stabilito, mentre mi è concessa la vita; non c'è memoria nella morte e nell'Inferno non c'è la confessione. (Ps 37, 2-3-4-5-6-7-9-11).

2. *Signore, non mi biasimare nella tua ira e non mi trascinare nel tuo furore.*
3. *Poiché le tue frecce sono conficcate in me*
4. *né vi è salute nella mia carne lontano dal volto della tua ira; non c'è pace per le mie ossa al cospetto dei miei peccati.*
5. *Poiché le mie nequizie si posero sopra il mio capo e come un pesante fardello gravavano sopra di me.*
6. *Si infettarono nella putredine le mie cicatrici al cospetto della mia mancanza di saggezza.*
7. *Sono afflitta da disgrazie e sono curvata fino alla fine.*
9. *Ruggisco per lo strazio del mio cuore.*
11. *Il mio cuore è sconvolto dentro di me, mi ha abbandonato la mia virtù e la luce dei miei occhi non è più come me (Ps 37, 2–3–4–5–6–7–9–11).*

Appendice

L'identificazione dei rimandi biblici del de Lapsu Susannae

Raccoglio qui il frutto della mia revisione dei rimandi biblici del *de Lapsu Susannae*, ricavati dalla lettura delle edizioni dei Padri Maurini, del Burn, del Cazzaniga e del Gamber e dalle recensioni del Franceschini e dell'Ernst. Il Franceschini, nel suo ultimo intervento circa i volumi del Cazzaniga sul *de Lapsu Susannae*, ribadisce ancora le riserve espresse precedentemente, tra cui la scarsità e talora l'erroneità dei rimandi biblici, scrivendo circa le citazioni di cui l'operetta è ricca: "Un editore può anche ometterle, e lasciarne la ricerca a uno studio laterale; ma se viene nella determinazione di indicarle (e il lettore gliene sarà riconoscentissimo), deve farlo nel modo più ampio e più esatto possibile, perché proprio da esse, e dalla loro frequenza, lo stile dell'opera riceve particolare colorazione".

Per rendere agevole al lettore il reperimento ho indicato il paragrafo del *de Lapsu Susannae*:

I,2: La proposizione *audite me qui prope estis et qui longe* non è indicata né dai Padri Maurini né dal Burn né dal Cazzaniga come riferimento biblico. Solo il Gamber segnala che esso deriva da Is 66, 10. L'Ernst sostiene che la proposizione *super iniquitate non gaudetis* è riferimento a 1 Cor 13, 6.

I,3: Né il Cazzaniga né il Franceschini né il Gamber hanno segnalato che *ruit in foueam* è allusione a Ps 7, 16.

I,4: Il Cazzaniga non ha segnalato che la proposizione *quia datum est sanctum canibus, et margaritae missae sunt ante porcos* è allusione a Mt 7, 6, come invece fa il Franceschini (ma lo si legge già nell'apparato del Burn).

I,4: Il rimando a Thren 1, 21 del versetto *Audite me, omnes populi, et uidete dolorem meum* che si legge nell'apparato del Cazzaniga è errato; lo corregge il Franceschini: Thren 1, 18; inoltre il Cazzaniga non ha scritto in corsivo la proposizione successiva *uirgines meae et iuuenes mei abierunt in captiuitatem* poiché ancora testo biblico di Thren 1, 18 (il rimando corretto si legge già nell'apparato del Burn). Il Gamber erra scrivendo Thren 1, 12 come nota l'Erst. E' altresì da rilevare che il Franceschini correggendo il Cazzaniga va pure lui corretto, poiché scrive Thren 1, 21, quando già nell'apparato del Cazzaniga si legge Thren 1, 12...

III,8: Il Cazzaniga non ha colto che la proposizione *...Christum Dominum, cuius membra tollens fecisti membra meretricis* è allusione a 1 Cor 6, 15, come rileva il Franceschini (ma lo si legge già nell'apparato del Burn).

III,9: *Timor et tremor* è secondo il Burn riferimento a 2 Cor 7, 15 o Eph 6, 5 o Phil 2, 12, secondo il Cazzaniga a Ps 28, 2 (il rimando è errato), secondo il Franceschini a Ps 54, 6 o Iudith 14, 17 o 1 Machab 7, 18.

IV,12: Il Burn segnala che la locuzione *inter siluas paradisi constituta* è tratta da Dan 13, 20.

V,19: Il Burn non coglie nell'*allocutio*, tenuta nel giorno di consacrazione di Susanna, la citazione di Ps 44, 11–12.

VI,24: Circa la citazione letterale di 1 Cor 7, 34 (*diuisa est mulier et uirgo: quae non est nupta, sollicita est quae Domini sunt, quomodo sit sancta et corpore et spiritu*), il Franceschini, dopo aver riportato il testo della Vulgata (*qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et diuisus est. Et mulier innupta et uirgo cogitat quae Dei sunt, ut sit sancta corpore et spiritu*), commenta: “Probabilmente *diuisa est mulier* del *de lapsu S.* non è che una confusione dovuta a mutilazione di questo testo nella tradizione manoscritta”. Mi permetto di porre in rilievo come al Franceschini sia sfuggito che il testo della proposizione paolina è attestato nella tradizione biblica; posso, infatti, dimostrarlo, citando, a titolo esemplificativo, Sant’Agostino: *Quis autem hoc non aduertat in eo, quod paulo post idem Apostolus ait: “Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Domino; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori. Et diuisa est mulier et uirgo: quae innupta est, sollicita est quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu: quae autem nupta est, sollicita quae sunt mundi, quomodo placeat uiro”* (1 Cor 7, 32–34). *Non utique ait: Cogitat ea, quae securitatis sunt in hoc saeculo, ut sine grauioribus molestiis tempus transigat; neque ad hoc diuisam dicit innuptam et uirginem ab ea, quae nupta est, id est distinctam atque discretam, ut innupta in hac uita secunda sit propter temporales molestias euitandas...* (*de Sancta uirginitate* 22.22). E ancora: *Quod alio loco aperit, ubi ait: “diuisa est mulier innupta et uirgo”* (1 Cor 7, 34)... (*de Bono uiduitatis* 2,3).

VII,31: Il Burn segnala che l’espressione *Quod si qui unum scandalizauerit, mola circumligatus praecipitari debet in mari* è riferimento a Mt 18, 6.

VII,30: La proposizione *Heu me quia factus sum qui colligit stipulam in messe!* viene presentata dall’autore del *de Lapsu Susannae* come citazione letterale del *Propheta*, il quale non è stato identificato dal Cazzaniga; prontamente il Franceschini ha voluto porvi rimedio scrivendo: “Così, com’è, la frase non è in nessun luogo della Bibbia. Un *colligant stipulas* è in *Exod.* 5, 7 e un *congregans in messe* è in *Isaias*, 17,5”. Assertione mendace, quella del Franceschini recensore: il Burn prima, il Gamber poi ha identificato giustamente il versetto profetico in Mich 7, 1.

VII,33: Il Cazzaniga scrive che la proposizione *nolo mortem peccatoris, quantum ut conuertatur, et uiuat* viene da Ez 23,11; in realtà viene, come nota il Franceschini, da Ez 33, 11 (l'errore che si riscontra anche nell'apparato del Gamber).

VII,33: Il Franceschini osserva che il Cazzaniga avrebbe dovuto scrivere in corsivo anche la proposizione *dixi conuertere ad me* che precede il versetto di Ierem 8, 22 (*Numquid resina non est in Gaalad, aut medicus non esi ibi? Quare non ascendit sanitas filiae populi mei?*), in quanto ancora parte del menzionato versetto biblico. Ma controllando il testo della Vulgata, si noterà facilmente che la proposizione *dixi conuertere ad me* (che non sono riuscito a identificare!) non appartiene al testo biblico:

VULGATA:

21. *super contritionem filiae populi mei contritus sum et contristatus stupor obtinuit me*

22. *numquid resina in Galaad aut medicus non est ibi quare igitur non est obducta cicatrix filiae populi mei*

9.1. *quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrimarum et plorabo die et nocte interfectos filiae populi mei*

2. *quis dabit me in solitudine diuersorium uiatorum et derelinquam populum meum et recedam ab eis quia omnes adulteri sunt coetus praeuaricatorum...*

VII,34: Il Cazzaniga non ha notato che la proposizione *tenebras... dentium* è riferimento a Mt 8, 12 come fa il Franceschini. Dicasi la medesima cosa per il secondo riferimento di Mt 8, 12 in X,44. Solo l'Ernst segnala correttamente che la proposizione *de quo libro uitae nomen tuum deletum sit* è allusione a Apoc 3, 5, che—aggiungo io—è ripetuto in X, 45.

VII,35: Solo l'Ernst segnala correttamente che la proposizione *Coruero sit liquescens...* è allusione a Ps 21, 15.

VII,36: La segnalazione di Ioel 12, 13 fatta dal Cazzaniga è errata, va emendata come segnala il Franceschini: Ioel 2, 12–13. Il rimando del Burn Ioel 2, 12 è parziale. La proposizione *Couersus est Dauid ille*

iustificatus è riferimento a 2 Reg 12, 13, come si legge correttamente nel Burn, mentre non è segnalata né da Cazzaniga né dal Gamber. L'episodio biblico della penitenza di Ninive (*sic Niniue peccatrix ciuitas illa incumbentem euasit interitum peccatorum*) è narrato da Iona 3, 5 s. come segnalano i Padri Maurini e il Burn, ma non il Cazzaniga né il Gamber. Poi solo l'Ernst tra tutti identifica correttamente la proposizione *conuertere ad me, et conuertar ad uos* tratta da Mal 3, 7.

IX,39: L'episodio della morte del re Baldassarre è narrato in Dan 5, 30, segnalato dai Padri Maurini, dal Burn e dal Gamber, non dal Cazzaniga.

IX,40: Né il Cazzaniga né il Franceschini ma i Padri Maurini e il Gamber hanno giustamente identificato la proposizione *fugit impius nemine persequente* come citazione letterale di Prov 28,1.

IX,40: Il Burn fornisce alla proposizione paolina *tibi... opera eius* un rimando parziale, cioè Rom 2, 6, mentre c'è anche il versetto Rom 2, 7.

IX,41: I Padri Maurini segnalano che l'episodio della salvazione di Loth è narrato in Gen 19, 25 e 29, cosa che fa solamente anche il Burn.

X,44: La proposizione *conuersi sunt dies festi mei in luctum, et cantica in lamentationem* è allusione a Amos 8, 10, colta dal Franceschini e non dal Cazzaniga (identificazione che già si trova nell'apparato del Burn).

X,44: Il Cazzaniga scrive che i versetti *Obmutui et humiliata sum... ignis* appartengono a Amos 8, 10; il Franceschini corregge, affermando che essi sono Ps 28, 3–4; essi in verità sono Ps 38, 3–4. Occorre precisare che il testo dei manoscritti *Epinalensis* e *Autunensis* collazionato dal Burn s'interrompe nel punto in cui si legge in *obmutui et humiliata sum*; da questo punto in poi, il Burn riporta il testo che si legge nel Migne.

X,44: Il Cazzaniga scrive in apparato che il versetto *timor et tremor... tenebrae* è tratto da Ps 38, 3, 4; ma il rimando è erraneo ed è, come nota il Franceschini, Ps 54,6.

X,45: Il Cazzaniga segnala che la proposizione *abyssus circumdedit... montium* deriva solamente da Iona 2, 6; ma è citato anche il versetto

7, come segnala il Franceschini (l'errore del Cazzaniga si riscontra nell'edizione del Gamber).

X,45: I Padri Maurini segnalano con una certa sovrabbondanza che l'intera proposizione che va da *ideo* a *miserabiliter* è riferimento a Ps 7, 15 e seguenti. Il Burn, pur riportando il testo che si legge nel Migne, corregge parzialmente il rimando biblico, perché segnala che la proposizione che va da *ideo* a *descendit* è riferimento a Ps 7, 15–16; ma aggiunge che la proposizione *non fui memor nouissimorum* è riferimento a Is 47, 7. Il Cazzaniga scrive che il riferimento a Ps 7,14–16 va da *concepi* a *iniquitatem*, ma il Franceschini sollecita a identificare correttamente il testo biblico da *concepi* a *descendit* con Ps 7, 15–17. Il Gamber non si “pronuncia” in merito, perché non segnala alcun rimando biblico in apparato! Aggiungo infine l'identificazione, (mai segnalata) del versetto *immunditia mea ante pedes meos: non fui memor nouissimorum, et cecidi miserabiliter* come allusione a Thren 1, 9.

X,46: I Padri Maurini, largheggiando, scrivono che la proposizione che va da *deletum* a *agnoscat me* è riferimento a Ps 101, 7 e seguenti. Il Burn tenta vanamente di porvi rimedio, perché fornisce (l'errato) rimando biblico di Ps 101, 7–8, per la proposizione che va da *deletum* a *nomen meum*, e manca grossolanamente di ravvisare che la proposizione, immediatamente successiva, è il corretto riferimento a Ps 101, 7, come fa il solo Cazzaniga. Il Gamber, dal canto suo, è persino parsimonioso di segnalazioni, poiché non scrive in apparato i rimandi biblici a Ps 72, 19–20, Ps 101, 7, Ps 30, 13 e Iob 3, 3. Vorrei puntualizzare che è necessario scrivere in corsivo, nel testo latino dell'edizione del Cazzaniga, anche la proposizione *considero a dextris, et uideo quia non est requirat animam meam*, poiché appartiene, al pari della proposizione successiva (*periiit... meam*), alla citazione letterale del medesimo versetto 5 del salmo 141. Né il Cazzaniga né il Gamber (che segnala solamente questo versetto biblico all'interno di questo paragrafo) fanno ciò.

X,47: Solo il Franceschini identifica che la proposizione *quia obstructum est os deliquentium* è riferimento a Ps 62, 12.

X,49: La lunga citazione *Domine... non est mecum* non è, come si legge nell'apparato del Cazzaniga, Ps 57, 1–11, ma è Ps 37, 2–11 per correzione del Franceschini: si sarebbe potuto osservare, per amor di precisione, che vi sono parti di versetti omessi, addirittura l'intero versetto 10 tralasciato!

X,49: Il Franceschini osserva che la proposizione *iam non adiciam ut resurgam* è allusione a Is 24, 20, forse perché non legge tale riferimento in apparato. Ma ad una lettura meno frettolosa delle pagine del Cazzaniga, il Franceschini si sarebbe potuto accorgere che tale riferimento fu fatto dal Cazzaniga *sub uoce adicio* nell'*Index uerborum et locutionum notabilium* dell'Edizione critica pag. 48. Forse un poco scomodo da cercare. Una cosa è segnalare una derivazione biblica quando manca, una cosa è non leggerla nella sede più appropriata, cioè in apparato. Tale segnalazione manca nell'apparato del Burn e del Gamber.

X,50: Si trova la citazione segnalata come letterale di Ez 33, 11: *Nolo mortem peccatoris, sed conuersionem et uiuat*, citato nel *de Lapsu Susannae* già VII, 33 (*Nolo mortem peccatoris, quantum ut conuertatur, et uiuat*). Il Franceschini ribatte circa la citazione di Ez 33,11 presente in X, 50: "Non so da dove il C. abbia tolto il testo che è nel rimando a *Ezech.* 33,11, ma il testo della Vulgata: *Nolo mortem impii sed ut conuertatur impius a uita sua et uiuat*". Ma un confronto con la medesima citazione in diverse opere di Ambrogio può chiarire il dubbio espresso dal Franceschini:

Paen 1, 12, 54: *Nolo mortem peccatoris, sed conuersionem...*;

Paen 1, 3, 11: *...ipse dicat nolle se mortem peccatoris, sed correctionem.*

Abr 1, 4, 23: *Non uult enim mortem peccatoris...*

Cain 2, 9, 38: *qui mauult peccatoris correctionem quam mortem...*

Ambrogio autorevolmente ci attesta che almeno l'espressione *nolo peccatoris mortem* è parte della tradizione biblica sia nell'unica citazione letterale sia nelle allusioni rimanenti.

X,50: Il Cazzaniga non ha colto, a differenza del Franceschini, che la proposizione *Tu solvis compeditos... allisos erigis, caecos illuminas* è riferimento a Ps 148, 7–8, come si legge nell'apparato del Gamber, non in quello dei Padri Maurini né tantomeno in quello del Burn.

X,51: Solo il Burn erroneamente riporta che il versetto *errau... perdita* è tratto da Ez 33, 1; i Padri Maurini segnalano erroneamente che le proposizioni *defecit in salutari tuo anima mea, defecerunt in lacrimas oculi mei, effusa est in terram gloria mea* sono tratte da Ps 118, 81; il Burn segnala erroneamente che le medesime proposizioni sono tratte da Ps 118, 81, 83. Il Cazzaniga, correttamente, segnala che il versetto *defecit in salutari tuo anima mea* è tratto da Ps 118, 81, ma erroneamente che i versetti *defecerunt in lacrimas oculi mei, effusa est in terram gloria mea* appartengono entrambi a Ps 34, 17. Il Gamber non distingue affatto e scrive che i versetti: *defecit in salutari tuo anima mea, defecerunt in lacrimas oculi mei, effusa est in terram gloria mea. Quando respiciens restitues animam meam? Propter iniquitatem animam meam corripuisti meam et tabescere fecisti sicut araneam animam meam. Memento domine quod pulvis sum: uide humilitatem meam et laborem meum, et remitte omnia peccata mea. Remitte mihi ut refrigerer, priusquam abeam et amplius non ero*, sono tratti da Ps 34, 17; Ps 38, 12; Ps 14, 13; Ps 38, 14. Poiché il Gamber non distingue affatto, rimane dubbio quali versetti appartengano a ciascuno dei salmi segnalati, ci sono comunque omissioni. I rimandi biblici corretti sono i seguenti:

Multi dicunt animae meae: non est salus illi in Deo eius (Ps 3, 3). Sed tuum consilium est tecum. Quot sunt dies famulae tuae, quando facies mecum iudicium (cfr. Ps 118, 84). Sed *ne intres in iudicium cum famula tua* (Ps 142, 2). *Defecit in salutari tuo anima* (Ps 118, 81), *defecerunt in lacrimas oculi mei, effusa est in terra gloria mea* (Thren 2, 11). *Quando respiciens restitues animam mea?* (Ps 14, 13) *Propter iniquitatem animam corripuisti meam et tabescere fecisti sicut araneam meam* (Ps 38, 12). *Memento, Domine quod pulvis sum: uide humilitatem meam, et laborem meum, et remitte omnia peccata mea* (Ps 24, 18). *Remitte mihi ut refrigerer, priusquam abeam, et amplius non ero* (Ps 38, 14).

X,52: Il Cazzaniga identifica erroneamente il versetto *defecerunt in lacrimas oculi, effusa est in terra gloria mea* con Ps 34, 17, è, come dice il Franceschini, Thren 2, 11.

X,52: Il Franceschini abbonda di citazioni o meglio di note, poiché scrive (inspiegabilmente): “‘*Potens es, Domine, conscindere saccum et praecingere me laetitia*’ deriva da Ps. 29, 12”. Cosa che si legge già correttamente nell’apparato del Cazzaniga! I Padri Maurini, il Burn e il Gamber hanno mancato di segnalare che l’espressione *disrumpere uincola mea* è riferimento a Ps 115, 16, come fa il Cazzaniga. Solo il Gamber non ha segnalato che l’espressione *conscindere saccum et praecingere me laetitia* è riferimento a Ps 29, 12.

BIBLIOGRAFIA CONSULTATA, MENZIONATA E CITATA

I. EDIZIONI DEI TESTI GRECI E LATINI

a) Bibbia

Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica, et ceterae quaecumque in codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: opera et studio D. Petri Sabatier, ordinis Sancti Benedicti, et Congregatione sancti Mauri, 3 tomi, Remis 1743 (Reprint Brepols Turhout–Belgium).

Biblia Sacra iuxta Vulgatam uersionem, Aduantibus Bonifatio Fischer osb, Johanne Gribomont osb, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et breui apparatu instruxit R. Weber osb, Tomus I: Genesis–Psalmi, Tomus II: Prouerbia Apocalypsis Appendix, Stuttgart 1969.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edit A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Nouum Testamentum Graece, a cura di Nestle–Aland, Stuttgart 1993

b) Opere di Ambrogio

De uirginibus: E. CAZZANIGA, *S. Ambrosii Mediolaniensis episcopi De uirginibus libri tres*, Augustae Taurinorum 1948.

De uirginitate: E. CAZZANIGA, S. *Ambrosii Mediolaniensis episcopi De uirginitate liber unus*, Augustae Taurinorum 1952.

Explanatio super Psalmos XII, in ‘*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*’, 7. Opere esegetiche VII/I–II. Milano–Roma 1980, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di L.F. Pizzolato.

De interpellatione Iob et Daud, *De fuga saeculi*, in ‘*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*’, 4. Opere

Expositio de Psalmo CXVIII, in ‘*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*’, 9. Opere esegetiche VIII/I–II. Milano–Roma 1987, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di L.F. Pizzolato.

Epistulae, ‘*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*’, 20. Opere II/1–2–3. Milano–Roma 1988, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di G. Banterle.

Exhortatio uirginitatis, *De uidiis*, *Institutio uirginitatis*, in ‘*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*’, 14/2. *Opere I/II. Verginità e Vedovanza*, Milano–Roma 1989, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di F. Gori.

c) Opere di Girolamo:

Epistula ad Sabianum: in Saint Jérôme, *Lettres*, I, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 122

Aduersus Iouinianum in Sancti Hieronymi Stridonensis *Aduersus Iouinianum*, in *PL XXIII*, 229 C.

d) Opere di Agostino:

De Bono uiduitatis in: *Matrimonio e uirginità*. Introduzione generale di A. Trapé. Introduzione, traduzione e note di M. Palmieri, V. Tarelli, N. Cipriani. Indici a cura di F. Monterverbi, Roma 1978.

e) Decreti papali:

Sancti Siricii papae Epistula X in P.L., vol. 13 col. 1182.

Sancti Innocentii papae Epistula II in P.L., vol. 20 col. 478.

f) *De Lapsu Susannae*

- Edizioni

Sancti AMBROSII *De Lapsu uirginis consecratae liber unus*, in J.-P. Migne, *Patrologia*, Series latina, Paris, vol. 16, col. 367.

Incerti auctoris *De Lapsu Susannae (Corpus scriptorum latinorum Paravianum)*, edidit E. Cazzaniga, Torino 1948.

Ps. AMBROSII *De Lapsu uirginis De Lapsu uirginis*, in A.E Burn, *Niceta of Remesiana. His life and work*, Cambridge 1905, pp. 112–131.

Epistula Nicetae episcopi *De Lapsu Susannae deuotae et cuiusdam lectoris*, in K. Gamber, *Niceta von Remesiana, De lapsu Susannae*, Regensburg 1969, pp. 23–37.

- Traduzioni in lingua italiana

Della caduta di una vergine consecrata, in San' Ambrogio. *Della verginità e dei vergini*. Introduzione e traduzione di A. Cristofoli Milano 1926, pp. 358–393.

La caduta di una vergine sacra, in *Gli scritti di S. Ambrogio vescovo di Milano sopra la verginità*. Introduzione e traduzione di T. Chiuso Torino 1936, pp. 253–274.

La caduta di una vergine consecrata, in *Sant' Ambrogio. Scritti sulla verginità*. Testo, introduzione, traduzione e note di M. Salvati Torino 1939 (nuova edizione con Introduzione di P. Barale Torino 1955), pp. 504–551.

II. OPERE DI CONSULTAZIONE

BARDY G.–DI NOLA G., *Storia della letteratura cristiana antica latina*, edizione italiana tradotta e ampliata da G. di Nola, Città del Vaticano 1999.

BLAISE A., *Dictionnaire Latine–Français des Auteurs Chrétiens...*

D'ELIA S., *Letteratura latina cristiana*, Roma 1982.

DUDDEN F.H., *The life and the Time of St. Ambrose*, I–II vol, Oxford 1935.

Enchiridion Patristicum, Loci SS. Patrum, Doctorum scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum, collegit M.J. Rouet De Journal S.J., Barcelona 1946.

LABRIOLLE DE P., *Histoire de la littérature chrétienne*, Paris 1947, vol I pp. 438–442.

MARA M.G., *Ambrogio di Milano, Ambrosiaster e Niceta*, in J. Quasten, *Patrologia*, vol. III (*I Padri latini, dal concilio di Nicea 325 al Concilio di Calcedonia 451*), trad. it, Torino 1969, pag. 163.

MORESCHINI C.–NOVELLI E., *Storia della letteratura cristiana greca e latina*, in particolare Vol. 2 (dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo), Brescia 1996.

PELLEGRINO M., *Letteratura cristiana latinna*, Roma 1957.

Grande lessico del Nuovo Testamento, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini e G. Scarpat, Brescia 1965.

Biblia Patristica, Index des citations et allusiones bibliques dans la littérature patristique, vol. VI: *Hilaires de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster*, Centre d'Analyse et Documentation patristique, Paris 1995.

SCHANZ M., *Geschichte der Romischen Litteratur bis zum Gesetsgebungswerk des Kaisers Justianian*, München 1959, pp. 405–411.

III. STUDI

AMANN E., voce *S. Nicéta de Rémésiana*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1931.

Amann E., voce *Sirice*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1931.

BARDY G., *Les origenes des écoles monastiques en Occident*, in *Sacris erudiri*, 5 1953, pp. 86–104.

BROCHET J., *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1905.

BROWN P., *La società e il sacro*, trad. it., Torino 1988.

- BROWN P., *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. ital., Torino 1992.
- BOUYER L., DATTRINE L., in *La spiritualità dei Padri (II–V secolo): martirio–verginità–gnosi cristiana*, trad. it., Bologna 1984.
- BROUN R., *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction J. Fontaine–C. Pietri, Paris 1985, pp. 129–140.
- BURN E.A., *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge 1905.
- CAZZANIGA I., *Note ambrosiane. Appunti sullo stile delle omelie virginali*, Milano–Varese 1948.
- CAZZANIGA I., *La tradizione manoscritta del 'De Lapsu Susannae', con nuovo apparato critico*, Torino 1950.
- CAZZANIGA I., *Due codici ispanici del De Lapsu Susannae*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 21 1952, pp. 245–252.
- CAZZANIGA I., *A proposito d'una recensione alle mie edizioni critiche del 'De Lapsu Susannae'*, in *Acme*, 6 1953, pp. 155–171.
- CAZZANIGA I., *Il Monacense 3787 (sec X) del De Lapsu Susannae*, in *Accademia Virgiliana di Mantova, Atti e Memorie*, 28 1953, pp. 3–7.
- COLUMBAS G.M., *Il monachesimo delle origini*, trad. it., Milano 1984.
- DEMING W., *Paul on marriage and celibacy. The hellenistic background of 1 Corinthian 7*, Cambridge 1995, (in particolare *The use of second-, third- and fourth century sources*, pp. 33–47).
- DUHR J., *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^{me} siècle ou le "De lapsu" de Bacharius*, Louvain 1934.
- DUVAL Y.–M., *Ambroise, de son élection à sa consécration*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant' Ambrogio alla cattedra episcopale*, a cura di G. Lazzati, Milano 1976, vol. 2, pp. 243–283. Francesconi G., *Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico–sacramentale nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia 1981.

FRANCESCHINI E., *Recensione a I. Cazzaniga, Incerti auctoris De lapsu Susannae (Corpus scriptorum latinorum Paravianum)*, Torino 1948, in *Aevum* 26 1952, pp. 467–472.

GAMBER K., *Niceta von Remesiana: Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacian (=Textus patristici et liturgici, Fasc. 1 Regensburg 1964).*

GAMBER K., *Weitere Sermonen ad competentes (Textus patristici et liturgici, Fasc. 2 und 5) Regensburg 1965 und 1966.*

GAMBER K., *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von De Sacramentis?* in *Ostkirchlichen Studien* 7 1958, pp. 153–172.

GAMBER K., *Die Sechs Bücher Ad competentes des Niceta von Remesiana* in *Ostkirchlichen Studien* 9 1960, pp. 23–34.

GAMBER K., *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudo-ambrosianischen Sermo De Spiritu santo?* in *Ostkirchliche Studien* 11 1962, pp. 204–206.

GAMBER K., *Nochmals zur Schrift Ad competentes des Niceta von Remesiana* in *Ostkirchliche Studien* 13 1964, pp. 192–202.

GAMBER K., *Das Te Deum und sein Autor* in *Revue Bénédictine* 74 1964, pp. 318–321;

GAMBER K., *Ist der Canon-Text von De Sacramentis in Mailand gebraucht worden?* in *Ephemerides Liturgiche* 79 1965, pp.109–116.

GAMBER K., *Eine interessante Variante in de Sacramentis* in *Münchener Theologik Zeitschrift* 18 1967.

GAMBER K., *Fragen zu Person und Werk des Bischof Niceta von Remesiana* in *Römanische Quartalschrift* 62 1967, pp. 23–55.

GAMBER K., *Die Autorschaft von “de Sacramentis”*, Regensburg, 1967.

GAMBER K., *Zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, in K. Gamber, *Niceta von Remesiana, De lapsu Susannae*, Regensburg 1969, pp. 7–18; Idem, *Niceta als Autor der ‘Epistula de lapsu Susannae’* in *op. cit.*, pp. 18–22.

GIANGRANDE G., *Note su un codice del De Lapsu Susannae (Vindob. 375, sec XII)*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 21 1952, pp. 265–271.

GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.

GOBY I., *Storia del monachesimo*, vol. 2 trad. it., Roma 1986.

GORDINI G.D., *Origene e sviluppo del monachesimo a Roma*, in *Gregorianum* 37 1956, pp. 220–260.

GORDINI G.D., *Il “popolo di Dio” nel IV secolo*, in G.R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *Storia della Chiesa III/1: dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313–395)*, trad. it., Torino 1977, pp. 381–419.

KELLY J.N.D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975.

LAMARCHE P., *La Septante*, in *Le monde grec ancien e la Bible*, sous la direction di C. Mondésert, Paris 1984, pp. 19–35.

LAZZATI G., *L'autenticità del “De Sacramentis” e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, in *Aevum* 29 1955, pp. 17–48.

LAZZATI G., *Esegesi e poesia in Sant’Ambrogio*, “Annuario della Università Cattolica del S. Cuore” (1957/58; 1958/59), pp. 75–91.

LAZZATI G., *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960.

LIÉBAERT J., SPANNEUT M., ZANI A., *Introduzione generale ai Padri della Chiesa*, trad. it., Brescia 1998 (in particolare *Ambrogio, un principe della Chiesa*, vol. 2, pp. 323–347).

MARA M.G., la voce *Niceta*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Roma 1984.

MARCHIORO C., *La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo S. Ambrogio*, Roma 1975

MARINI M., *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di a. Quacquarelli, Roma 1989, pp. 273–316.

MARTROYE F., *L'affaire Indicia, une sentence de sainte Ambroise in Mélanges Fournier*, Paris 1929, pp. 503–510.

METZ R., *Les conditions juridique de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origenes à nos jours*, in *Revue de droit canonique*, 1 1951, pp. 261–280.

METZ R., *La couronne et l'anneau dans la consécration des vierges, origine et évolution des deux rites dans la liturgie latine*, in *Revue des sciences religieuses*, 38 1954, pp. 113–132.

METZ R., *La consécration des vierges dans l'église romaine*, Paris 1954.

MORIN G., *L'Epistula ad uirginem lapsam de la collection de Corbie. Opusculé inédit de la fin du IV siècle*, in *Revue Bénédictine*, 14 1897 (Ristampa anastatica 1964), pp.193–202.

MORIN G., *Etudes Textes Découvertes. Contributions à la littérature et à l'Histoire des douze premieres siecle*, Maredsous 1913.

MORIN G., *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de S. Ambroise*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 1929, pp. 88–91.

MUNIER C., *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*, trad. it., Torino 1990.

PAREDI A., *S. Girolamo e S. Ambrogio*, in *Studi e Testi* 235 (*Mélanges Eugène Tisserant* 5 1964), pp. 183–198.

PELLEGRIN E., *Notes sur quelques manuscrits de sermons provenant de Fleury-sur-Loire*, in *Bulletin d'Information et d'Istitut de Recherche et d'Histoire des Textes*, 10 1961, pag. 12.

PENNA A., *S. Girolamo*, Torino 1949.

PERROTTA G., *de Lapsu Susannae*, II, 5; V, 19; VII, 33, in *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, pp. 360–369.

PIZZOLATO L.F., *La "Explanatio psalorum XII". Studio letterario sulla esegesi di Sant' Ambrogio*, Milano 1965.

PIZZOLATO L.F., *La coppia umana in Sant' Ambrogio*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976, pp. 180–211.

PIZZOLATO L.F., *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978.

PIZZOLATO L.F., *La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di Sant' Ambrogio*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant' Ambrogio alla cattedra episcopale*, a cura di G. Lazzati, Milano 1976, vol. 1, pp. 393–426.

PIZZOLATO L.F., *L'exhortatio uirginitatis di Ambrogio (nel XVI centenario: 394–1994)*, in *Aevum*, 69 1995, pp. 171–194.

PIZZOLATO L.F., *Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso*, in *'Nec timeo mori'. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant' Ambrogio*, Milano 1998 pp. 235–311.

PIZZOLATO L.F., *Ambrogio grammaticus*, in *Aevum* 74 2000, pp. 207–222.

PRETE S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano*, Bologna 1964.

SOUTER A., *Notes on the 'de Lapsu Susannae' of Niceta*, in *Journal of theological studies*, 6 1905, pp. 433–434.

SPINELLI G., *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel IV secolo*, in *Antichità Altoadriatiche XXII Aquileia nel IV secolo*, Udine 1982, pp. 273–300.

THOUVENIN A., s.v. *Innocence I*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1931.

TURNER C.H., *Niceta and Ambrosiaster*, in *Journal of theological studies*, 7 1906, pp. 203–218, ma specificatamente riguardo il *de Lapsu Susannae* pp. 216–218.

WEYMAN C., *Die editio princeps des Niceta von Remesiana*, in *Archiv für Lateinische Lexikon*, 14 1906, pp. 499–507.

VISONÀ G., *Lo “status quaestionis” della ricerca ambrosiana*, in *‘Nec timeo mori’*. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant’Ambrogio*, Milano 1998, pp. 31–71.