



Piredda, Anna Maria Giacinta (1991) *Susanna e il silenzio: l'interpretazione di Ambrogio*. Sandalion, Vol. 14 (1991), p. 169-192.

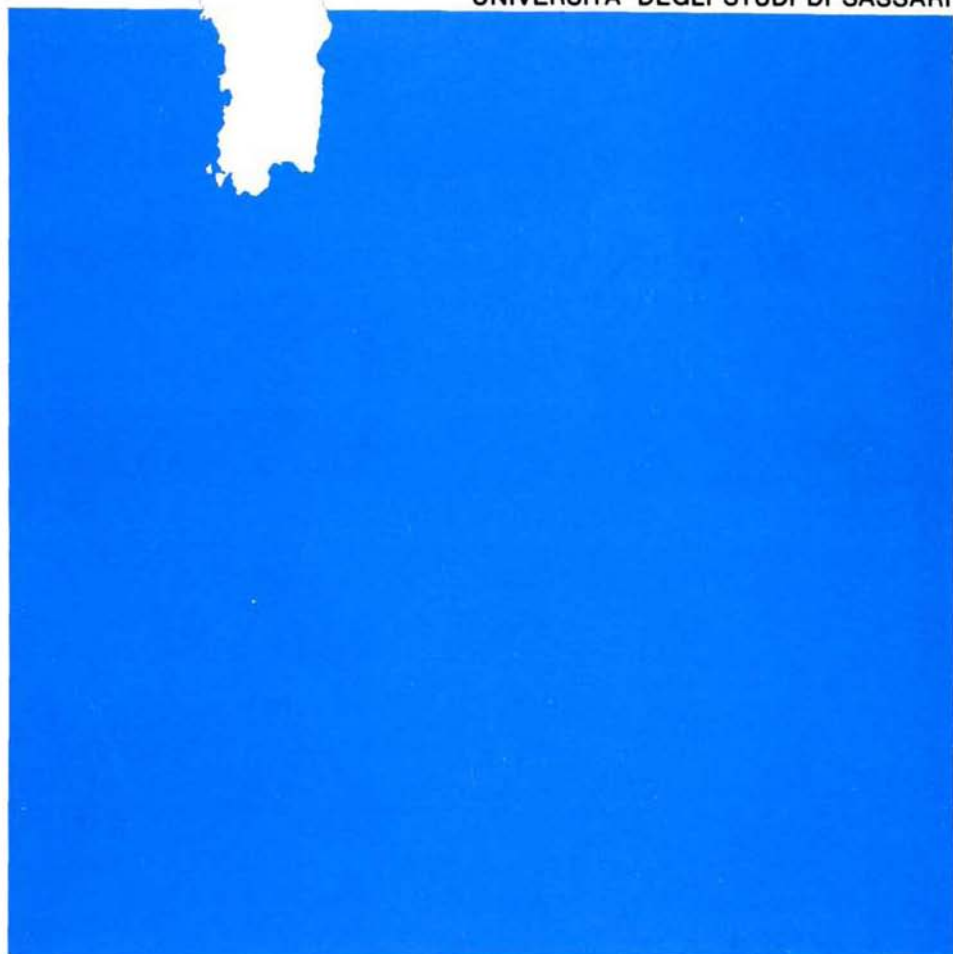
<http://eprints.uniss.it/5244/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

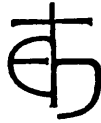


UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI





Publicazione realizzata col contributo
della Regione Autonoma della Sardegna



Ordinazioni presso:

HERDER EDITRICE E LIBRERIA
00186 ROMA, Piazza Montecitorio 120
Telefono 6794628 6795304

Per scambi di Libri e Riviste:

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Via Baracca, 3 - 07100 SASSARI

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battegazzore e Pietro Meloni

MARIA MAŚLANKA SORO, *La legge del *pathei mathos* e la figura di Agamennone in Eschilo* □ WALTER LAPINI, *Storie di Sofisti: Antifonte di Ramnunte e la Costituzione degli Ateniesi* □ LUCIANO CICU, *Fortunata* □ SALVATORE PANIMOLLE, *La κοινωμία della Chiesa alle sue origini* □ PIETRO MELONI, *La missione del vescovo in Ignazio di Antiochia* □ ANNA MARIA PIREDDA, *Susanna e il silenzio. L'interpretazione di Ambrogio* □ *Recensioni, schede e cronache* □ *Ricordo di Francesco Della Corte.*

Sassari 1991

ANNA MARIA PIREDDA

SUSANNA E IL SILENZIO.
L'INTERPRETAZIONE DI AMBROGIO

1. La figura di Susanna, personaggio principale del racconto contenuto nel libro del profeta Daniele, è divenuta sin dai primi secoli del cristianesimo emblema della castità. La sua storia, non accolta dal canone ebraico, è narrata in lingua greca nelle versioni bibliche di Teodoziona e dei *Settanta* ⁽¹⁾, ed ha suscitato dubbi sulla sua autenticità sin dai primi secoli del cristianesimo. Le motivazioni ed i termini della disputa ci sono stati tramandati da uno scambio epistolare intercorso tra Giulio Africano ed Origene, il quale risponde alle perplessità del primo con varie argomentazioni di carattere storico e filologico ⁽²⁾.

Susanna, bella e giovane moglie di un importante membro della comunità giudaica di Babilonia, viene accusata di adulterio da due anziani giudici di Israele, che invano avevano tentato di farla soggiacere ai loro desideri. La donna davanti all'assemblea non controbatte le accuse in-

⁽¹⁾ Girolamo, tra le due differenti versioni, ha seguito per la sua traduzione latina quella di Teodoziona (*Hucusque Danihel in Hebraeo volumine legimus cetera quae sequuntur usque ad finem libri de Theodotionis editione translata sunt: Vulgata Clementina*). Un quadro della discussione sulla lingua originale in: S. TOBIAS LACHS, *A Note on the Original Language of Susanna*, «Jewish Quarterly Review» 69 (1978), pp. 52-54. Il racconto di Susanna, comunemente inteso come una *haggada*, nella quale si fondono due motivi della narrativa popolare, quello della moglie fedele e del fanciullo sapiente che confonde gli anziani, è stato anche interpretato come la storia della fedeltà che i giusti dimostrano a Dio (J. R. BUSTO SAIZ, *La interpretación del relato de Susanna*, «Estudios Eclesiásticos» 57 [1982], pp. 421-28).

⁽²⁾ IUL. AFR. *De historia Susannae epistola ad Origenem*; ORIG. *Epistola ad Africanum*. Lo scambio di lettere, databile intorno agli anni 248-250, aveva avuto origine da un dibattito nel corso del quale Origene aveva citato la profezia di Daniele contenuta nel racconto di Susanna (*Dan* 13, 45-49); si veda sull'argomento M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 96-98. Di questa corrispondenza dà notizia Eusebio di Cesarea in *hist. eccl.* VI 31,1.

giustamente rivoltele e viene condannata a morte; la salva il provvidenziale intervento del giovane profeta Daniele che, ispirato da Dio, intuisce la sua innocenza e smaschera i falsi accusatori di fronte a tutto il popolo israelita.

Il racconto, se esaminato con parametri moderni, evidenzia la situazione di inferiorità giuridica della donna all'interno della società ebraica: Susanna, infatti, non viene interrogata né le viene permesso di discolarsi (3). Gli scrittori cristiani antichi, però, non hanno considerato le reali motivazioni del silenzio di Susanna ed hanno esaminato l'episodio esclusivamente sotto il profilo esegetico (4).

Il primo autore che ha dedicato ampio spazio all'episodio biblico è Ippolito, il quale nel *Commento a Daniele* (5) riporta una singolare genealogia di Susanna; egli ritiene, infatti, che fosse figlia del sacerdote Helkia (6), sorella del profeta Geremia e madre di Ieconia, citato nel Vangelo di Matteo (1,10) tra gli antenati di Cristo. Di stirpe sacerdotale, dunque discendente di Levi, si era unita in matrimonio ad un uomo della tribù di Giuda, prefigurando in tal modo l'unione delle due tribù dalle quali sarebbe nato secondo la carne Cristo, che si è manifestato al mondo come sacerdote di Dio (7).

(3) Sull'episodio di Susanna si veda il commento di L. AYNARD, *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition a un christianisme hellénisé*, Paris 1990, pp. 151-154.

(4) La situazione giuridica della donna, per quanto mutata dal periodo cui risale il libro di Daniele, era comunque di inferiorità giuridica rispetto all'uomo. Per la situazione giuridica della donna in ambiente cristiano si veda il testo di Clementina Mazzucco «*E fui fatta maschio*». *La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989) che offre un'ampia sintesi degli studi sinora condotti sull'argomento e la relativa bibliografia. Per il mondo classico greco e romano: Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Bari 1990, pp. 103-176; F. GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana*, in *Atti del Convegno Nazionale di studi su: La Donna nel Mondo Antico* (Torino 21-22-23 Aprile 1986), Torino 1987, pp. 265-303; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1985². Mi sono limitata ad indicare solo alcuni testi della ricca bibliografia in proposito.

(5) HIPP. *Comm. Dan.* I 12-33 (SCh 14, pp. 79-97).

(6) Daniele identifica il padre di Susanna, di nome Helkia con l'omonimo sacerdote che durante il regno di Giosia aveva trovato il *Libro della Legge* nel tempio di Gerusalemme: 2 *Reg* 22,8 e 2 *Chron* 34,14.

(7) La genealogia è presente anche in CLEM. AL. *strom.* I 21,20. Per quanto con-

L'intero episodio è interpretato da Ippolito in chiave tipologica: Susanna è figura della Chiesa, suo marito Joachim è figura di Cristo ⁽⁸⁾, il giardino nel quale passeggia è una ripresa del giardino dell'Eden e raffigura la società dei santi che sono piantati come alberi fecondi in mezzo alla Chiesa ⁽⁹⁾. La città in cui si svolgono i fatti, Babilonia, rappresenta il mondo. Ed il bagno che Susanna si appresta a fare è una prefigurazione del battesimo ⁽¹⁰⁾: allo stesso modo di Susanna, anche la Chiesa, dopo essersi purificata, si presenta come una sposa giovane e pura davanti a Dio. I due vecchi che tentano di corromperla e di ricattarla sono figura dei due popoli che cospirano contro la Chiesa: essi spiano Susanna come gli Ebrei e i Gentili spiano i fatti e i gesti della Chiesa. Il fatto che essi si separino per l'ora dei pasti e che si ritrovino insieme per accusare Susanna indica che le differenze tra i due popoli sono puramente formali, poiché essi si trovano d'accordo sulle teorie e le pratiche di questo mondo. A questa interpretazione, che rispecchia la difficile situazione della Chiesa nel periodo delle persecuzioni ⁽¹¹⁾, Ippolito affianca la tipologia progressiva che individua nei due vecchi la figura del diavolo, deciso a corrompere nuovamente Eva, come aveva fatto nel Paradiso sotto le sembianze del serpente. Susanna appare, in questa pro-

cerne la discendenza di Cristo dalle tribù di Levi e di Giuda in Ippolito si veda l'ampio commento di A. ZANI, *La Cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, pp. 249-308.

⁽⁸⁾ La visione sponsale della cristologia e dell'ecclesiologia è stata sviluppata da Ippolito nel *Commento al Cantico*; cfr. P. MELONI, *Cristologia nel Cantico dei Cantici commentato dai Padri*, in *La cristologia nei Padri della Chiesa*, Quaderni di «Bessarione» 4, Roma 1985, pp. 137-48.

⁽⁹⁾ Sul valore ed il significato dei giardini nell'antichità: E. SALZA PRINA RICOTTI, *I giardini nell'antichità*, «Archeo» 69 (Novembre 1990), pp. 50-97.

⁽¹⁰⁾ Grande fu l'influsso dell'interpretazione battesimale della storia di Susanna sull'arte cristiana antica: G. LADOCSE - G. SANTAGATA, *Susanna*, DPAC 2 (1984), coll. 3336-38; H. SCHLOSSER, *Die Daniel-Susanna Erzählung in bild und Literatur der christlichen Frühzeit*, «ROE» Suppl. 30 (1965), pp. 243-249; J. DANIELOU, *Daniel*, in RACH 3 (1957), coll. 580-85; H. LECLERCQ, *Suzanne*, in DACL 15,2 (1953), coll. 1742-52.

⁽¹¹⁾ Sull'interpretazione allegorica di Ippolito si veda M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit., pp. 53-63. La storia di Susanna viene applicata alle persecuzioni nel *Martyrium Pionii* 12,5 e dimostra il manifestarsi della giustizia divina nei *Testimonia* III 20 di Cipriano, il quale nell'*ep.* XLIII 3 indica la casta donna come esempio di saldezza nella fede.

spettiva ermeneutica, come un primo abbozzo della nuova Eva che sarà la Chiesa, liberata da Satana ad opera di Cristo (12).

Ma l'interpretazione ippolitiana non si esaurisce con l'esegesi ecclesiologica e Susanna viene presentata come modello di purezza e castità, perché ha seguito i precetti divini e non è diventata schiava dei piaceri carnali. La bellezza, di cui parla il passo biblico, è insieme fisica e morale. Ippolito precisa che il suo viso non era truccato ed il suo corpo non era curato come quello delle prostitute e di Gezabele (13). Susanna ha il capo velato secondo il precetto paolino della *I Corinzi* 11,10: «la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli» (14). Le vergini e le donne cristiane, di qualunque età, sono invitate ad imitarne la condotta, mentre gli uomini devono imitare quella del patriarca Giuseppe.

L'accostamento dei due personaggi biblici, che probabilmente Ippolito attinge dalla tradizione cristiana orale (15), viene ripreso da Origene nelle *Omelie sulla Genesi* (16), con criteri ermeneutici differenti. Nella spiegazione del racconto genesiaco di Giuseppe, l'Alessandrino sostiene che non possa intendersi nel senso letterale il messaggio riferito dai patriarchi a Giacobbe: «Giuseppe, tuo figlio, vive» (17). Se Giuseppe avesse peccato con la moglie del suo padrone, i fratelli non avrebbero potuto dare al padre quella notizia; la vita di cui essi parlano è pertanto quella dell'anima. E per suffragare l'interpretazione con un altro

(12) Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it., Bologna 1975, p. 318.

(13) La bellezza di Gezabele era assurta a simbolo di bellezza artificiosa; sull'esegesi in negativo della figura di Gezabele si veda l'articolo di Grazia Rapisarda, *Raab e Gezabele nell'esegesi patristica*, «Annali di storia dell'esegesi» 6 (1989), pp. 151-163 (in particolare le pp. 156-57).

(14) L'obbligo imposto alle donne cristiane di portare il velo non deve essere inteso in senso restrittivo, ma come un adeguamento alle regole sociali dell'impero; le donne rispettabili, infatti, portavano vesti lunghe sino ai piedi e lasciavano scoperto soltanto il volto (A. ROUSSELLE, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in *Storia delle donne*, cit., pp. 340-1).

(15) È possibile che il parallelismo risalga ad una diffusa tradizione orale, perché Ippolito non si cura di fornire spiegazioni dettagliate.

(16) Susanna e Giuseppe sono indicati da Origene come esempi di continenza nelle *Catene sul Salmo XV* 3-4.

(17) ORIG. *Gen.* 39,7-20.

passo scritturistico, cita le parole di Susanna: «Per me ci sono angosce da ogni parte. Se faccio questo — cioè se pecco — è la morte per me; se non lo faccio, non sfuggirò alle vostre mani» (*Dan* 13,22) ⁽¹⁸⁾. Anche Susanna, dunque, ha considerato il peccato come la morte stessa, perché è la morte dell'anima.

La figura di Susanna all'interno della produzione esegetica di Origene acquisisce un significato differente a seconda del contesto in cui è inserita. L'invocazione d'aiuto che la donna rivolge a Dio nel momento della condanna — «Dio eterno, che conosci i segreti, che conosci le cose prima che accadano, tu lo sai che hanno deposto il falso contro di me!» (*Dan* 13,42-43) — viene interpretata da Origene in senso spirituale, come dimostrazione della prescienza di Dio, nel *Commento alla lettera ai Romani* ⁽¹⁹⁾ e nel *Commento alla Genesi* ⁽²⁰⁾. Ha valore, invece, parenetico nelle Omelie sul Levitico ⁽²¹⁾, dove viene utilizzata come incentivo ai sacerdoti perché sollevino la loro voce contro gli improbi.

Particolarmente interessanti le interpretazioni contenute nel *Commento a Giovanni* e negli *Stromati*. Nella prima opera Origene sostiene che i due anziani giudici di Israele non possono sollevare gli occhi al cielo perché hanno peccato, mentre Susanna lo può fare per la libertà di parola che conferisce la continenza ⁽²²⁾. Negli *Stromati*, pervenuti nella traduzione di Girolamo, Origene commenta la frase: «È Susanna gridò a gran voce». Egli sostiene che la voce è detta «grande» non per come ha fatto vibrare l'aria, ma per il senso del pudore con cui Susanna si rivolgeva a Dio. Avevano reso la sua voce più chiara i sentimenti del suo cuore, l'innocente testimonianza della sua anima e la sua retta coscienza ⁽²³⁾.

Il tema della castità ed il parallelismo tra la figura di Susanna e quella del patriarca Giuseppe, presenti in Ippolito ed Origene, vengono ripre-

⁽¹⁸⁾ ORIG. *Hom. Gen.* XV 2.

⁽¹⁹⁾ ORIG. *Comm. Rom.* 2.

⁽²⁰⁾ ORIG. *Comm. Gen.* III 4.

⁽²¹⁾ ORIG. *Hom. Lev.* I 1.

⁽²²⁾ ORIG. *Ioh. Com.* XXVII 4.

⁽²³⁾ HIER. *Comm. Dan.* XIII 24 a; 42-43 a.

si da Novaziano nel *De bono pudicitiae*, con intento essenzialmente pedagogico ed esortativo. Dopo aver esposto il concetto di pudicizia, l'autore ritiene più proficuo dimostrarne la possibile realizzazione offrendo degli esempi ⁽²⁴⁾ tratti dalle Sacre Scritture: agli uomini viene proposto come modello Giuseppe ⁽²⁵⁾, alle donne Susanna. Di lei si dice che era bellissima fisicamente, ma ancor più bella per la sua condotta morale; si loda la sua semplicità e si pone in evidenza che la sua bellezza era «naturale». L'unico suo ornamento era la pudicizia:

Sed non minus, ex parte diuersa, aliud nobis pudicitiae simile de continentia feminarum exoritur exemplum. Fuit, ut legimus, Susanna filia Helciae, uxor Joachim pulcherrima, pulchrior moribus. Hanc nullum ad decorem commendabat species; simplex enim erat. Excoluerat pudicitia, et cum pudicitia sola natura ⁽²⁶⁾.

Novaziano insiste su questo concetto, giungendo a sostenere che non possono essere considerate pudiche quelle donne che vogliono attirare l'attenzione degli uomini, anche se conservano la castità fisica:

Non est pudica quae affectat animum alterius mouere, etiam salua corporis castitate ⁽²⁷⁾.

La *pudicitia*, infatti, è la sorgente della castità (*fons castitatis*) ⁽²⁸⁾, è una disposizione dell'animo che regola gli impulsi del corpo (*mens honesta ad custodiam corporis data*) ⁽²⁹⁾, una virtù che trascende l'aspetto sensibile

⁽²⁴⁾ NOVAT. *Bono pud.* 8 (CCL 4, p. 119): *Sed quia pudicitiae uobis breuiter sunt exposita praecepta, iam pudicitiae ponamus exempla. Plus enim proficitur, cum in rem praesentem uenitur: nec de uirtute dubitatur, quando quod praecipitur etiam exemplis sancitur.*

⁽²⁵⁾ NOVAT. *Bono pud.* 8.

⁽²⁶⁾ NOVAT. *Bono pud.* 9 (CCL 4, p. 121).

⁽²⁷⁾ NOVAT. *Bono pud.* 12 (CCL 4, p. 124).

⁽²⁸⁾ NOVAT. *Bono pud.* 3 (CCL 4, p. 115).

⁽²⁹⁾ NOVAT. *Bono pud.* 12 (CCL 4, p. 124). La distinzione operata da Novaziano tra *pudicitia* e *castitas*, virtù esaltata anche dalla morale e dalla filosofia pagana, vuole forse introdurre un elemento di distinzione, consona peraltro alla sua ideologia rigorista.

e si manifesta con un comportamento adeguato, caratterizzato da scarsa loquacità e sobrietà nel riso (*Sermo et brevis sit, et sobrius risus*)⁽³⁰⁾.

L'indicazione di comportamento che viene data da Novaziano attraverso la figura di Susanna, rispecchia quella proposta da Ippolito ed offre uno *specimen* della condizione femminile all'interno della società cristiana del terzo secolo. Le donne cristiane devono possedere la virtù della pudicizia e non devono cambiare il proprio aspetto naturale con i cosmetici, per non violare l'opera di Dio:

Nam sollicitudo de pulchritudine, et malae mentis iudicium et deformitatis est. Sit natura corporis libera, ne diuinis operibus inferatur uis (31).

È il tema preferito dalla trattatistica cristiana destinata alle donne⁽³²⁾, che ribadisce la condanna della cosmesi presente nella cultura classica. In tutta la letteratura greca e latina è costante, infatti, l'atteggiamento di netto rifiuto nei confronti del trucco, ritenuto incentivo all'adulterio e violazione della natura⁽³³⁾. Tale posizione, supportata da considerazioni etiche e filosofiche, è stata esasperata in seno al cristianesimo da riflessioni di carattere teologico, secondo le quali il trucco appariva co-

(30) NOVAT. *Bono pud.* 13 (CCL 4, p. 126). La risata contenuta è un canone di comportamento all'interno della buona società; Ovidio invita le donne a non ridere smodatamente nel terzo libro dell'*Ars amatoria* (282-290), che è stato felicemente definito da Nino Scivoletto un «galateo» per la donna romana (*Il III Libro dell'Ars amatoria di Ovidio: un «galateo» per la donna romana*, in *Atti del II Convegno Nazionale di Studi su: La donna nel mondo antico*, Torino 18-19-20 Aprile 1988, a cura di R. Uguglione, Torino 1989, pp. 105-120). Anche la risata, infatti, sottostava alle norme del *prepon*. Il riso smodato veniva definito *risus mimicus*, ed era un segno di volgarità (sul *risus mimicus*: L. CICU, *Problemi e strutture del mimo a Roma*, Sassari 1988, pp. 141-158).

(31) NOVAT. *Bono pud.* 12 (CCL 4, p. 124): *Longe absint quibus pulchritudo non ornatur, sed prostituitur.*

(32) Cipriano nel *De habitu virginum* (15 e *passim*) non ammonisce soltanto le vergini e le vedove, ma tutte le donne, anche quelle sposate a non truccarsi per non alterare e sovvertire ciò che Dio ha fatto.

(33) L'unica voce latina in difesa del trucco è quella di Ovidio nel proemio dei *Medicamina faciei*. Sull'argomento: OVIDIO, *I cosmetici delle donne*, a cura di G. Rosati, Venezia 1985 e PUBLIO OVIDIO NASONE, *Medicamina faciei (I cosmetici)*, Introduzione di E. Cadoni, Traduzione e note di A.M. Piredda.

me rifiuto ed alterazione dell'opera creatrice di Dio: la donna che cerca di modificare il proprio aspetto con l'uso dei cosmetici dimostrava di non accettare l'immagine che Dio le aveva impresso e di criticarne l'operato⁽³⁴⁾. Per tali motivi solo la bellezza naturale, in quanto opera di Dio, era degna di lode, mentre quella ottenuta con le cure estetiche era da considerarsi vergognosa perché opera del demonio⁽³⁵⁾.

2. La tipologia di Susanna, attestatasi soprattutto sulla tematica della castità⁽³⁶⁾, si risemantizza con Ambrogio di Milano, che sviluppa e arricchisce l'esegesi tradizionale con una nuova proposta ermeneutica.

Nell'*Expositio Psalmi CXVIII* Susanna viene citata, insieme al patriarca Giuseppe ed al re David, quale esempio di coloro che subiscono l'ingiustizia umana, per spiegare il versetto 134 del Salmo: *libera me a calumnia hominum*. Consapevole della propria innocenza, Susanna non poteva difendersi davanti agli uomini, per l'autorevolezza dell'età di quelli che deponevano falsa testimonianza contro di lei. Solo la sua coscienza era libera davanti a Dio; perciò, benché condannata da un tribunale umano, fu assolta per volontà divina:

Susanna bene sibi conscia erat et apud homines sibi adesse non poterat. Duo presbyteri senes falsum testimonium deferebant,

⁽³⁴⁾ Tertulliano nel *De cultu feminarum*, opera scritta per dare precise indicazioni di comportamento alle donne, afferma che l'uso di cosmetici è una chiara critica all'opera di Dio: *In illum enim delinquant quae cutem medicaminibus urgent, genas rubore maculant, oculos fuligine porrigunt. Displicet nimirum illis plastica dei, in ipsis redarguunt et reprehendunt artificem omnium* (I 2); e sostiene che solo le cose secondo natura sono opera di Dio, ciò che è artificiale è opera del demonio: *Quod nascitur, opus dei est. Ergo infingitur, diaboli negotium est* (I 4). Sull'argomento si vedano l'introduzione e le note di Sandra Isetta in: TERTULLIANO, *L'eleganza delle donne (De cultu feminarum)*, a cura di S. Isetta, Firenze 1986.

⁽³⁵⁾ Il motivo della bellezza, luogo comune nella biografia classica, passando nel mondo cristiano subirà notevoli trasformazioni. Dopo un'iniziale fase di rifiuto nei primissimi secoli, verrà idealizzato nelle biografie delle sante (cfr. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma 1980, pp. 40 ss.).

⁽³⁶⁾ Il tema si ritrova costantemente nella letteratura cristiana del III secolo in CLEM. AL. *Strom.* IV 19 e METH. OL. *Conv.* XV 78-82 (SCh 95, p. 316: Susanna preferisce morire che peccare di impudicizia). Un altro tema ricorrente a partire da Origene è quello della prescienza divina, ripreso da EUS. *praep. Evan.* VI 11,20.

numerus sacerdotum atque senectus uocem auferebant puellae, sola conscientia erat apud deum liber: denique hominum damnata iudicio nutu absoluta diuino est ⁽³⁷⁾.

Il passo ha lo scopo di dimostrare l'esistenza della giustizia di Dio che interviene nei momenti di difficoltà ⁽³⁸⁾. È arduo sopportare la calunnia, sostiene Ambrogio, per tale ragione, Cristo ha preso su di sé le condizioni più insopportabili ed ha affrontato le calunnie, trionfando su queste con il silenzio (*Et ideo dominus quae sunt grauiora suscepit et calumniis adpetitum silentium detulit triumphale*) ⁽³⁹⁾. Lo sviluppo esegetico è simile in un altro passo della medesima opera. La difesa dell'innocente, sostiene Ambrogio, non è affidata al suono delle parole né all'arringa di un avvocato, ma all'integrità della coscienza. Cristo, accusato, ha taciuto per dimostrare che l'obiettivo da raggiungere non è la salvezza del corpo, ma la purezza dell'anima. Egli, comunque, per evitare che gli uomini si disperassero per mancanza di giustizia, ha assolto Susanna che durante il processo taceva, mentre ha consegnato se stesso alla morte per riscattare il mondo intero:

interrogatus (scil. Christus) tacebat, ostendens non in clamore uocis nec in forensis adsertione patrocini, sed in conscientiae integritate esse innocentiae defensionem nec salutem corporis ambiendam, sed animi puritatem. Denique, qui Susannam obsoluit tacentem, se obtulit morti; in illa causa, ut nemo desperaret, in hac, ut redimendae uniuersitatis sacrificium non negaret ⁽⁴⁰⁾.

L'accostamento del silenzio di Susanna a quello di Cristo durante la Passione ⁽⁴¹⁾ è ricorrente nell'ermeneutica ambrosiana. Nell'*Expositio*

⁽³⁷⁾ AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 17,25. Tutte le citazioni delle opere di Ambrogio sono tratte da: *Opera Omnia di Sant' Ambrogio*, Biblioteca Ambrosiana, Milano-Roma 1977-1989.

⁽³⁸⁾ In questo caso Ambrogio riprende l'interpretazione già presente in Cipriano, si veda sotto la nota 11.

⁽³⁹⁾ AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 17,25.

⁽⁴⁰⁾ AMBR. *expos. Ps. CXVIII* 20,35. Il passo è inserito all'interno di un'interessante digressione sul concetto di giustizia.

⁽⁴¹⁾ Il silenzio di Cristo è presente in tutti gli scritti neotestamentari sulla Passione come realizzazione della profezia del Messia sofferente, diffusasi a partire dagli scritti

evangelii secundum Lucam il silenzio di Cristo di fronte ai suoi accusatori è inteso come segno che egli non aveva bisogno di difendersi, perché non aveva paura di essere vinto; non ribattendo le accuse, le disdegnava e toglieva ad esse ogni validità. Un atteggiamento di fronte alle accuse inique che ha caratterizzato anche Susanna, la quale tacendo ha vinto:

Accusatur dominus et tacet. Et bene tacet qui defensione non indiget: ambient defendi qui timent uinci. Non ergo accusationem tacendo confirmat, sed despicit non refellendo ... Sed quid de Deo loquar? Susanna tacuit et uicit ⁽⁴²⁾.

Il silenzio di Susanna, dettato dall'impossibilità di far valere le ragioni della propria coscienza davanti agli uomini, assurge a funzione oracolare nel *De Ioseph* ⁽⁴³⁾, dove viene riproposto il parallelismo con la figura del patriarca biblico Giuseppe. Come questi ha taciuto, pur essendo stato accusato ingiustamente di adulterio dalla donna che aveva tentato di sedurlo, anche Susanna, non cercando aiuto nella propria voce, ha parlato meglio di un oracolo e si è meritata la difesa del profeta Daniele:

Sic Susanna postea, dum tacet in iudicio, melius est locuta oraculo et ideo prophetae meruit defensionem, quae propriae uocis non quaesivit auxilium ⁽⁴⁴⁾.

profetici e sapienziali dell'A.T.: P. MIQUEL, *Silence - 1. De l'Antiquité au moyen âge*, in DS 14 (1990), col. 834.

⁽⁴²⁾ AMBR. *expos. Luc.* X 97. Il tema della vittoria di Susanna sugli adulteri è presente anche nel *De virginibus* II 4,28: *Susanna ad supplicium genu fixit et de adulteris triumphauit* (nel testo biblico non è detto che Susanna si inginocchiò, il particolare è stato introdotto da Ambrogio; cfr. il commento di F. Gori in: AMBROGIO, *Verginità e vedovanza*, in *Opera Omnia di Sant'Ambrogio*, 14/II, Milano-Roma 1989, p. 189, nota 78).

⁽⁴³⁾ Nell'oracolo, infatti, il silenzio protegge l'interpretabilità, è il limite invalicabile; andare oltre il silenzio dell'oracolo era per l'antichità pagana *hybris*. Sull'argomento: S. GIVONE, *Le voci contraddittorie degli dei e il silenzio di Dio*, in *Filosofia* '90, a cura di G. Vattimo, Bari 1991, pp. 43-58.

⁽⁴⁴⁾ AMBR. *Ios.* 26.

La figura di Susanna non è presente nelle fonti principali di questo trattato, il *De Iosepho* di Filone e le *Benedizioni di Giacobbe* di Ippolito, il quale, però, come ho esposto precedentemente, ha affiancato le due figure bibliche nel *Commento a Daniele*. Nell'opera di Ambrogio, comunque, il dato della tradizione viene rivisitato ed ampliato con l'introduzione della tematica del silenzio.

Il percorso ideologico compiuto da Ambrogio per questa originale proposta ermeneutica mi pare si possa rintracciare nel *De officiis*. Nella prefazione di questo trattato, che delinea il codice di comportamento del *sacerdos* cristiano e data per le sue prime fasi di composizione ai primi anni dell'episcopato ⁽⁴⁵⁾, l'autore si dimostra preoccupato di dover contemporaneamente imparare ed insegnare ⁽⁴⁶⁾. È conscio dell'importanza della sua carica e del delicato compito dell'insegnamento che essa comporta, pertanto sostiene che per essere in grado di parlare si deve innanzitutto imparare a tacere:

Quid autem prae ceteris debemus discere quam tacere, ut possimus loqui ⁽⁴⁷⁾.

Perciò i santi, sapendo che la voce è per lo più messaggera di peccato e che dalle parole hanno origine gli errori degli uomini, amavano tacere:

Ideo sancti domini, qui scirent quia uox hominis plerumque peccati adnuntia est et initium erroris humani sermo est hominis, amabant tacere ⁽⁴⁸⁾.

Ambrogio, citando la massima dell'*Ecclesiaste* 3,7 («C'è un tempo per tacere ed un tempo per parlare»), precisa che tacere non vuol dire stare

⁽⁴⁵⁾ Sul metodo di lavoro di Ambrogio per la composizione del *De officiis* si veda l'articolo di M. TESTARD, *Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le De officiis*, «Recherches Augustiniennes» 24 (1989), pp. 65-122.

⁽⁴⁶⁾ AMBR. *off.* I 1,4: *Discendum igitur mihi simul et docendum, quoniam non uacuit ante discere.*

⁽⁴⁷⁾ AMBR. *off.* I 2,5.

⁽⁴⁸⁾ AMBR. *off.* I 2,6.

muti. Individua quindi due tipi di silenzio ⁽⁴⁹⁾: uno inerte (*otiosum*) ed uno attivo (*negotiosum*), che ricalca il modello proposto da David ed indica non il silenzio perpetuo, senza interruzione, ma il controllo della parola e il colloquio intimo con Dio. È questo il silenzio di Susanna, la quale «agi di più tacendo che se avesse parlato. Infatti, tacendo davanti agli uomini, parlò con Dio e non trovò prova più grande della sua castità che il silenzio». Il suo comportamento può dunque essere paragonato a quello di Cristo, che «tacendo ha operato la salvezza degli uomini»:

Quid igitur? Mutos nos esse oportet? Minime. Est enim tempus tacendi et est tempus loquendi (Eccl. 3,7). Deinde, si pro otioso uerbo reddimus rationem, uideamus ne reddamus et pro otioso silentio. Est enim et negotiosum silentium, ut erat Susannae, quae plus egit tacendo quam si esset locuta. Tacendo enim apud homines locuta est deo nec ullum maius iudicium suae castitatis inuenit quam silentium ... Ipse dominus in euangelio tacens operabatur salutem hominum. Recte ergo David non silentium sibi indixit perpetuum, sed custodiam ⁽⁵⁰⁾.

Anche in questo passo il silenzio di Susanna è paragonato a quello di Cristo, ma il contesto nella sua globalità permette di cogliere il significato dell'*exemplum*, al di là del valore parenetico di *sequela Christi*. Ambrogio, infatti, fa riferimento a Susanna per suffragare con un esempio biblico la sua affermazione sull'origine scritturistica della regola del silenzio, che egli attribuisce a David, opponendosi in tal modo a tutta la tradizione classica che l'aveva fatta risalire a Pitagora.

⁽⁴⁹⁾ Sul rapporto esistente tra parola e silenzio in Ambrogio si veda il saggio di Michele PELLEGRINO, «*Mutus ... loquar Christum*» *Pensieri di sant' Ambrogio su parola e silenzio*, in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, a cura di R. Cantalamessa e L. F. Pizzolato, Milano 1979, pp. 447-57. Muto è, per Ambrogio, chi non conosce i suoni e chi non conosce i misteri di Dio; è necessario credere per poter parlare: i cristiani parlano nello Spirito, mentre sono muti quelli che non comprendono la Legge e le Sacre Scritture (*Cur enim tibi magis uideatur mutus esse qui sonum quam qui mysterium nescit? ... Et ideo credamus ut loquamur ... Loquamur spiritu mysteria ... Mutus est qui non intellegit legem, mutus est qui non intellegit diuinarum seriem scripturarum: expos. Lc. I 41-42*).

⁽⁵⁰⁾ AMBR. *off.* I 3,9.

Erede della concezione assai diffusa nel cristianesimo antico ⁽²¹⁾, secondo la quale i filosofi greci avevano attinto le loro speculazioni teoretiche dalle Sacre Scritture, egli sostiene che la famosa regola del silenzio sia stata fissata da David, il quale visse alcuni secoli prima di Pitagora:

et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus David, qui legem silentio dederit suis ⁽²²⁾.

Sottolinea, però, le diverse finalità che essi si erano proposti. Infatti, mentre David aveva invitato al silenzio per insegnare il controllo della parola, Pitagora ⁽²³⁾ aveva impedito ai suoi discepoli per cinque anni l'uso della parola per insegnar loro a parlare con il silenzio. Il silenzio cui fa riferimento David non limita una facoltà naturale, ma ha lo scopo pedagogico di insegnare a parlare meglio, perché non si può imparare senza l'esercizio né progredire senza l'esperienza ⁽²⁴⁾:

Sed ille (scil. Pythagoras), ut per quinquennium discipulis usum

⁽²¹⁾ Gli scrittori cristiani hanno ripreso in questo senso il motivo giudeoellenistico dell' anteriorità della Legge mosaica rispetto a Platone, e quindi della cultura giudaica rispetto a quella greca. La finalità era quella di dimostrare che tutto ciò che vi è di buono nella filosofia greca derivava dall' insegnamento scritturistico. Della vastissima bibliografia sull' argomento si vedano: M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello 1983; J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., soprattutto le pp. 359-80.

⁽²²⁾ AMBR. *off.* I 10,31. La seriorità cronologica di Pitagora rispetto a David è sostenuta da Ambrogio anche nel *Commento al Salmo 118* (2,5) e nell' *epistola VI* 1 (Maur. 28), dove parla anche della supposta origine ebraica di Pitagora. La fonte di quest' ultima notizia si può rintracciare in CLEM. AL. *strom.* I 14, 62,2 e EUS. *praep. evang.* IX 6,8. Sull' origine ebraica di Pitagora: P. GORMAN, *Pythagoras Palaestinus*, «Philologus» 127 (1983), pp. 30-42.

⁽²³⁾ Diogene Laerzio nella vita di Pitagora registrava già la notizia fornitaci da Ambrogio: «Per un quinquennio osservavano il silenzio, erano soltanto uditori e non vedevano mai Pitagora» (VIII 10). Per Pitagora e la sua scuola è difficile distinguere il dato storico dal leggendario, è comunque testimoniato dagli autori antichi che i pitagorici dovevano rispettare il silenzio per alcuni anni. Cfr. P. MIQUEL, *Silence*, cit., col. 830; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte prima, vol. II, Firenze 1967 (2 rist.), pp. 404 s.; O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967 (rist.), pp. 28-35, 51-66.

⁽²⁴⁾ Ambrogio riprende qui l' antitesi classica tra *ingenium* ed *ars*.

inhiberet loquendi; David autem, non ut naturae munus inminueret, sed ut custodiam proferendi sermonis doceret. Et Pythagoras quidem, ut non loquendo loqui doceret; David, ut loquendo magis disceremur loqui. Quomodo enim sine exercitio doctrina aut sine usu profectus? (55).

L'esercizio del silenzio dunque ha come fine la misura nel parlare (*modus loquendi*), che è il primo dovere con il quale si rende a Dio il sacrificio di lode (56). Il saggio, infatti, per parlare medita prima che cosa dire ed a chi, in quale luogo ed in quale momento esprimere il proprio pensiero, perché c'è una misura nel parlare e nel tacere:

Primum igitur officium est loquendi modus. Hoc sacrificium laudis dependitur, hoc reuerentia exhibetur, cum scripturae diuine leguntur ... Sapiens, ut loquatur, multa prius considerat, quid dicat et cui dicat, quo in loco et tempore. Est ergo et loquendi et tacendi modus (57).

È il principio dell'*aptum*, proprio della retorica e dell'etica classica, ripreso in questa sede dal modello ciceroniano. Come Cicerone anch'egli fa derivare dal termine *modus* la modestia, con la quale viene indicata la facoltà di collocare a tempo opportuno le cose che si fanno e che si dicono, e collega questa virtù alla *uerecundia* (58), ma rielabora questi

(55) AMBR. *off.* I 10,31.

(56) Il silenzio nel significato di lode a Dio ha una lunga tradizione letteraria e liturgica, si veda sull'argomento I. CECCHETTI, «Tibi silentium laus», in *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. II, Roma 1949, pp. 521-570.

(57) AMBR. *off.* I 10,35. Cfr. AMBR. *expl.* Ps. XXXVIII 5: *Ideo sapiens in tempore tacet et secum ipse considerat, quo tempore loqui debeat.*

(58) CIC. *off.* I 40,142: *modestiam, quo in uerbo modus inest ... Itaque, ut eandem nos modestiam appellamus, sic definitur a Stoicis, ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum ... scientia sit opportunitatis idoneorum ad agenda temporum;* e I 40,143: *quae autem harum uirtutum, de quibus iam diu loquimur, quae pertinent ad uerecundiam et ad eorum approbationem, quibuscum uiuimus, nunc dicenda sunt;* AMBR. *off.* I 18,78: *Nonne igitur ipsa natura est magistra uerecundiae? Cuius exemplo modestia hominum, quam a modo scientiae, quid deceret, appellatam arbitror ...* Il *De officiis* di Ambrogio è del resto un'opera molto importante per la tradizione stoica

concetti facendo loro acquisire una connotazione differente. Secondo Ambrogio la *modestia*, che regola anche il tono della voce ⁽⁵⁹⁾, è chiamata così dalla misura nel conoscere ciò che è conveniente ⁽⁶⁰⁾ ed è una virtù molto importante perché è ricca agli occhi di Dio, di fronte al quale nessuno è ricco. La sua ricchezza è dovuta al fatto che è un aspetto della divinità ⁽⁶¹⁾.

Alla *modestia* è strettamente collegata la *verecundia*, che si esplica nelle azioni e nei discorsi, impedendo di oltrepassare la misura e di pronunciare parole sconvenienti ⁽⁶²⁾. Questa virtù deve essere presente nelle preghiere, perché piace a Dio ed ottiene presso di lui particolare favore ⁽⁶³⁾.

Ambrogio, dunque, ha rielaborato i concetti di *modestia* e *verecundia*, inserendovi l'elemento religioso, completamente assente nella fonte. Egli, infatti, mira a rimodellare secondo i principi evangelici l'etica classica, pur conservandone gli aspetti ritenuti ancora validi. Come il trattato di Cicerone si proponeva di preparare sul piano politico e sociale la classe dirigente della Roma repubblicana, quello di Ambrogio si prefigge il compito di educare il *sacerdos*, che deve guidare la società ormai divenuta cristiana. Viene in tal modo a delinearci nelle pagine del *De*

in area cristiana; sull'argomento: M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, II. *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixty Century*, Leiden 1985, pp. 48-70.

⁽⁵⁹⁾ AMBR. off. I 18,67: *Ipsum uocis sonum librat modestia, ne cuiusquam offendant aures uox fortior.*

⁽⁶⁰⁾ AMBR. off. I 18,78: *modestia hominum, quam a modo scientiae, quid deceret, appellatam arbitror.*

⁽⁶¹⁾ AMBR. off. I 18,70: *Magna igitur modestia, quae, cum sit etiam sui iuris remissior, nihil sibi usurpans, nihil uindicans et quodammodo intra uires suas contractior, diues est apud deum, apud quem nemo diues est. Dives est modestia, quia dei portio est.* L'uomo che ha la virtù della modestia ha una parte di Dio, perciò è ricco come al momento della creazione, quando era stato creato ad immagine e somiglianza di Dio (AMBR. *sacr.* V 4,27: *Diues eras ad imaginem et similitudinem dei factus*). Sul concetto di modestia in Ambrogio: G. BOTTEREAU, *Modestie*, in *DSP* 10 (1980), col. 1442.

⁽⁶²⁾ AMBR. off. I 18,67: *Pulchra igitur uirtus est uerecundiae et suavis gratia, quae non solum in factis, sed etiam in ipsis spectatur sermonibus, ne modum progrediari loquendi, ne quid indecorum sermo resonet tuus.*

⁽⁶³⁾ AMBR. off. I 18,70: *In ipsa oratione nostra multum uerecundia placet, multum conciliat gratiae apud deum nostrum.*

officiis la figura del *sapiens* cristiano, che sa tacere ed apprende da Dio quando deve parlare:

Sapiens est ergo qui nouit tacere. Denique sapientia dei dixit: Dominus dedit mihi linguam eruditionis, quando oporteat sermonem discere (Is 50,4). Merito ergo sapiens qui a domino accipit quo tempore sibi loquendum sit ⁽⁶⁴⁾.

Il tacere implica quindi la consapevolezza che l'essere sottratti al flagello della propria lingua dipende dalla protezione divina; di ciò era cosciente appunto David, il santo del Signore:

Denique sanctus domini ait: Dixi, custodiam uias meas, ut non delinquam in lingua mea (Ps 38,2); sciebat enim et legerat diuinae esse protectionis ut homo a linguae suae flagello absconderetur et a conscientiae suae testimonio ⁽⁶⁵⁾.

La misura nel parlare diviene regola di comportamento per diventare miti, mansueti, modesti; per incarnare cioè il nuovo stile di vita cristiano presentato nel *De officiis*. Si sviluppa così all'interno di un impianto strutturale di matrice ciceroniana la nuova proposta cristiana in campo sociale e filosofico, che vuole trovare le proprie radici nell'insegnamento scritturistico. Ambrogio, infatti, pur riconoscendo il suo debito nei confronti di Cicerone e di Panezio ⁽⁶⁶⁾, afferma di aver sentito il desiderio di comporre questo trattato mentre meditava sul Salmo 38, che insegna il silenzio paziente e la parola al momento opportuno ⁽⁶⁷⁾. La

⁽⁶⁴⁾ AMBR. *off.* I 2,5.

⁽⁶⁵⁾ AMBR. *off.* I 2,6.

⁽⁶⁶⁾ La presenza delle due fonti ciceroniana e biblica è messa in luce con particolare evidenza da Maurice Testard nell'introduzione all'edizione critica ed alla traduzione in francese del *De officiis* (SAINT AMBROISE, *Les devoirs*, Introduction, Livre I, Texte établi, traduit et annoté par M. Testard, Paris 1984, pp. 22-44) Ambrogio, come Cicerone, dedica il trattato ai propri figli, ma tiene a precisare che si tratta di quelli generati nel Vangelo, verso i quali nutre un amore non inferiore a quello che si nutre verso i figli generati nel matrimonio AMBR. *off.* I 7,23-24.

⁽⁶⁷⁾ AMBR. *off.* I 7,23: *et silendi patientiam et oportunitatem loquendi et in poste-*

dichiarazione ha un indiscutibile valore programmatico, perché sottolinea la preminenza delle Sacre Scritture e rivendica l'originalità dell'impostazione ⁽⁶⁸⁾.

Divenuta il primo dovere (*primum officium*) dei cristiani, la misura nel parlare (*loquendi modus*) acquisisce nel trattato di Ambrogio una connotazione diversa da quella classica. E la lunga digressione sul tema del silenzio, assente in Cicerone, esplica la duplice funzione di *excusatio* retorica e di enunciazione della nuova ideologia, all'interno della quale la figura di Susanna ha un valore paradigmatico ben definito.

Inserita nell'area degli *exempla* cristiani, con i quali Ambrogio sostituisce quelli classici proposti da Cicerone, Susanna diviene simbolo del silenzio. Questa nuova valenza simbolica è però strettamente legata all'ermeneutica tradizionale, come dimostra un altro passo del medesimo trattato, dove Ambrogio sostiene che il silenzio, nel quale tutte le altre virtù rimangono inattive, è un grandissimo atto di verecondia ed è degno di lode. È motivo di vergogna solamente nel caso in cui sia dettato dall'incapacità di parlare oppure dalla superbia. Perciò Susanna, anche nel pericolo, giudicava più grave la perdita del suo pudore che quella della vita e rivolgeva il suo messaggio unicamente a Dio, al quale poteva parlare con casta verecondia:

Silentium quoque ipsum, in quo est reliquarum uirtutum otium, maximus actus uerecondiae est. Denique, si aut infantiae putatur aut superbiae, probro datur, si uerecondiae, laudi dicitur. Tacebat in periculis Susanna et grauius uerecondiae quam uitae damnum putabat nec arbitrabatur periculo pudoris tuendam salutem. Deo soli loquebatur, cui poterat casta uerecondia eloqui ⁽⁶⁹⁾.

Susanna rifugge dal guardare in faccia gli uomini perché la modestia è

rioribus contemptum diuitiarum, quae maxima uirtutum fundamenta sunt, hoc psalmo doceri. Dum igitur hoc psalmum considero, successit animo de officiis scribere.

⁽⁶⁸⁾ Questa viene ribadita dall'autore quando afferma che la sua opera non è superflua, perché valuta il dovere secondo principi diversi da quelli dei filosofi classici AMBR. off. I 9,29: *Non superfluum igitur scriptioni nostrae est opus, quia officium diuersa aestimamus regula atque illi aestimauerunt.*

⁽⁶⁹⁾ AMBR. off. I 18, 68.

anche negli occhi ed una donna non deve desiderare di vedere gli uomini né di essere vista:

refugiebat ora intueri uirorum; est enim et in oculis uerecundia, ut nec uidere uiros femina nec uideri uelit ⁽⁷⁰⁾.

La stretta connessione esistente tra il tema del silenzio e quello della castità è messa in luce anche nell'*Exhortatio uirginitatis*. Ambrogio ripropone questo concetto ed afferma che nel pericolo Susanna taceva, perché potesse parlare meglio con il silenzio, nel quale la verecondia ha trovato il difensore della castità. Così si può dire giustamente di lei che il Signore l'ha messa al riparo dal flagello della lingua:

Susanna periclitabatur et tacebat, ut melius tacito pudore loqueretur. Denique inuenit uerecundia defensorem, qui defenderet castitatem. De qua bene dicitur, quod eam a flagello linguae dominus abscondit ⁽⁷¹⁾.

Il pudore sostenuto dal silenzio è raccomandato da Ambrogio alle vergini, sulla scorta dell'insegnamento paolino, che impone alle donne di imparare in silenzio e vieta loro di insegnare (*I Tim 2,11-12*):

Sed quid miraris de uirgine, cum mulier in silentio iubeatur discere? Bonus est pudor quem commendant silentia ⁽⁷²⁾.

⁽⁷⁰⁾ AMBR. *off.* I 18,68. Anche la vergine Maria, dice Ambrogio, è rimasta turbata alla vista dell'angelo ed ha taciuto; ha parlato solo dopo aver ricevuto l'annuncio della sua maternità, ed anche in questo caso non per replicare, ma per apprendere la natura di ciò che sarebbe avvenuto in lei AMBR. *off. ibid.*: *salutata* (scil. Maria) *ab angelo tacet et mota est in introitu eius, quod ad uirilis sexus speciem peregrinam turbatur aspectus uirginis. Itaque, quamuis esset humilis, prae uerecundia tamen non resalutauit nec ullum responsum rettulit, nisi ubi de suscipienda domini generatione cognouit, ut qualitatem effectus disceret, non ut sermonem referret.* L'*imitatio Mariae* era sempre presente negli scritti sulla verginità dei Padri greci e latini.

⁽⁷¹⁾ AMBR. *exhor. virg.* 87.

⁽⁷²⁾ AMBR. *exhor. virg.* 86. Alcuni hanno ritenuto che il divieto d'intervenire nell'assemblea liturgica e di insegnare sia stata un'interpolazione al testo paolino, probabilmente dovuta ad una reazione pariarcale di tipo giudaizzante; bibliografia in proposito

Questo invito rivolto alle donne, pur fondandosi sulle Scritture, rispecchia la visione classica del ruolo ricoperto dalla donna in seno alla società. I canoni di comportamento fissati dalla tradizione romana, infatti, consideravano il silenzio una «virtù femminile tutt'altro che secondaria»⁽⁷³⁾; le donne dovevano tacere ed essere ascoltatrici, non interlocutrici degli uomini⁽⁷⁴⁾. Nonostante il divieto di S. Paolo, le comunità cristiane dei primi secoli, avevano concesso alle donne spazio e parola⁽⁷⁵⁾. Ma le spinte rivoluzionarie, che nel primo cristianesimo avevano promosso una più ampia partecipazione delle donne alla vita sociale, avevano successivamente subito dei rallentamenti. Era stato vietato alle donne di battezzare e di insegnare⁽⁷⁶⁾ e la loro funzione era stata orientata soprattutto verso l'assistenza dei meno abbienti e la vita privata⁽⁷⁷⁾. In questa prospettiva il silenzio cui è tenuta la vergine si con-

in: C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio». *La donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I - III)*, Firenze 1989, p. 88.

⁽⁷³⁾ E. CANTARELLA, *Tacita muta. La donna nella città antica*, Roma 1987, p. 53; la studiosa fa notare come nella mitologia latina siano due figure femminili a simboleggiare il silenzio: Tacita Muta e Angerona. Sul tema del silenzio in un autore classico, non misogino, si vedano le citazioni ovidiane di M.L. DEL VIGO, *Il silenzio di Iole* (*Ov. Her.* 9,126), MD 24 (1990), pp. 157-160.

⁽⁷⁴⁾ Soltanto agli uomini apparteneva la parola perché erano ritenuti i soli capaci di usarla, sull'argomento si veda E. CANTARELLA, *Tacita muta, cit.*, pp. 55 ss.

⁽⁷⁵⁾ La scelta stessa della verginità si era configurata sul piano sociale come «una vera e propria emancipazione femminile», poiché implicava sia la libertà decisionale sia il rifiuto del ruolo di madre, cui era tenuta la donna in seno alla cultura classica e giudaica (C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio», *cit.*, p.45 e *passim*).

⁽⁷⁶⁾ Dopo il III secolo il ruolo delle donne nella Chiesa è stato rigorosamente subordinato alla gerarchia ecclesiastica, anche per opporsi all'atteggiamento di alcune sette eretiche che davano eccessivo spazio alla profezia femminile. Sull'argomento si vedano le interessanti analisi di M. ALEXANDRE, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, in *Storia delle donne, cit.*, pp. 465-513 e di C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio», *cit.*, pp. 71-93.

⁽⁷⁷⁾ I trattati di Ambrogio sulla verginità propongono un'esistenza staccata dal contesto sociale. Soltanto le donne dell'alta aristocrazia potevano esercitare un'influenza sociale, seppure limitata a certi settori. È pur vero, comunque, che questo ruolo pubblico delle donne non aveva corrispettivi nella vita politica romana. Il problema è stato ampiamente esaminato da F.E. CONSOLINO, *Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano: il De exhortatione virginittatis di Ambrogio*, «Rivista Storica Italiana» 94,2 (1982), pp. 455-77 e EAD., *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum» 24 (1984), pp. 106-7.

figura perciò come un riadattamento cristiano dei valori della cultura antica.

Ma in quest'opera, che risulta un compendio dei vari trattati sulla verginità ⁽⁷⁸⁾, il silenzio di Susanna non viene inteso da Ambrogio unicamente come paradigma di comportamento femminile, poiché è raffrontato a quello di personaggi biblici di sesso maschile, quali Giuseppe, Daniele, e lo stesso David, che ha istituito la regola del silenzio con il Salmo 38:

Quid de feminis dicimus? Ioseph tacuit accusatus, ut melius eum innocentia quam lingua defenderet. Tacuit Daniel omnibus sapientior, et ora clausit leonum. Unde pulchre sanctus David dicit: Posui, inquit, ori meo custodiam, dum consistit aduersum me peccator (Ps 38,2) ⁽⁷⁹⁾.

Il concetto è ripreso nell'*Explanatio Psalmi XXXVII*, dove il silenzio di Susanna è inteso come segno del superamento della debolezza connaturata al sesso femminile. Perché portare come esempio di silenzio Cristo, si domanda Ambrogio, quando una donna, Susanna, per nulla turbata dalla sua debolezza femminile, ha taciuto di fronte ai suoi accusatori?

Quid de Domino omnium uirtutum loquor, cum mulier Susanna nec sexus infirmitate turbata, quibus se ad periculum mortis cognouit addictam, uocem emisit? ⁽⁸⁰⁾.

Il suo silenzio è quello del giusto che perdona le offese e tace anche quando viene accusato (*accusatus tacet, laesus remittit*) ⁽⁸¹⁾.

⁽⁷⁸⁾ F.E. CONSOLINO, *Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano*, cit., p. 456.

⁽⁷⁹⁾ AMBR. *exhor. virg.* 88.

⁽⁸⁰⁾ AMBR. *expl. Ps. XXXVII* 45. Il testo continua: *Accusabatur et tacebat, ducebatur ad mortem et silentio se tegebat, ne nudaret pudorem. Intra se tamen loquebatur deo, qui eam magis audiuit tacentem, quae si uoluisset loqui forsitan non esset audita (ibid.)*. Sul termine *mulier* in Ambrogio: G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, pp. 282-3.

⁽⁸¹⁾ AMBR. *expl. Ps. XXXVII* 45.

Susanna ha mantenuto il silenzio nel pericolo ed è stata esaudita da Dio. Pertanto, sostiene Ambrogio nell'*Explanatio Psalmi XXXVIII*, anche quando è presente la parola di Dio è bene tacere e gridare a lui con il silenzio:

Susanna, quae tacuit in periculis suis et dominus exaudiuit eam. Ergo etiamsi in te uerbum dei sit, et tacebis in dei uerbo et tacitus clamabis, ut audiaris a Christo ⁽⁸²⁾.

È evidente che nell'interpretazione di Ambrogio il silenzio di Susanna si configura non come un adeguamento alle regole di comportamento muliebre, ma come conseguenza della *imitatio Christi*. È la reinterpretazione dell'affermazione di Seneca ⁽⁸³⁾, che individuava nella filosofia l'unico mezzo di riscatto per le donne dalla loro debolezza morale ⁽⁸⁴⁾ e che in ambiente cristiano si era trasformata con la risemantizzazione del concetto di filosofia, con il quale veniva indicata la perfezione morale della vita cristiana ⁽⁸⁵⁾. Tale stile di vita, inteso come vita filosofica, poneva la donna al di sopra della sua natura e prevedeva innanzitutto la continenza, che si pone come segno privilegiato dell'integrità originaria, costume di vita angelico, praticabile da pochi ma per tutti annuncio della risurrezione ⁽⁸⁶⁾.

⁽⁸²⁾ AMBR. *expl. Ps. XXXVIII* 7. Infatti anche il cuore ha una voce, sostiene Ambrogio nell'*Expositio Psalmi CXVIII*, ed è forte la voce della giustizia e quella della castità: *Est tamen et uox cordis ... Magna uox iustitiae, magna est castitatis* (19,8).

⁽⁸³⁾ Seneca era comunque convinto che tale uguaglianza non potesse in ogni caso riguardare la sfera pubblica; cfr. C.E. MANNING, *Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes*, «Mnemosyne» 26 (1973), pp. 176 s.

⁽⁸⁴⁾ Sulla *infirmitas sexus* si vedano, oltre al testo già citato di Yan Thomas (*La divisione dei sessi nel diritto romano*, cit., pp. 103-76), il saggio di G. SISSA, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in *Storia delle donne*, cit., pp. 58-100 ed il testo di D. GOUREVITCH, *Le mal d'être femme*, Paris 1984, che esaminano l'argomento dal punto di vista rispettivamente filosofico e medico-scientifico.

⁽⁸⁵⁾ R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabiano 1987, pp. 282-289; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, cit., p. 18 ss.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Enkerateia e antropologia*, cit., p. 290. Per il rapporto verginità matrimonio in Ambrogio: L.F. PIZZOLATO, *La coppia umana in sant' Ambrogio*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamezza, Milano 1976, pp. 180-211. Sul concetto di castità nel mondo romano si vedano

È la castità, dunque, che consente a Susanna ⁽⁸⁷⁾ di superare la debolezza strutturale del suo sesso e veicola il colloquio silente con Dio. Divenuta, così, mezzo per sopprimere le differenze tra i sessi, la castità di Susanna può essere presentata come *exemplum* in campo etico e filosofico.

L'ampliamento della funzione esemplare di questa figura biblica si evince dal *De fuga saeculi*, dove l'eroina biblica viene proposta come modello per la sua *auctoritas*, perché la castità l'ha messa in condizione di disprezzare la morte fisica e di levare a Dio la sua voce:

Denique cum morte damnaretur, exclamavit quasi iudex reorum, arbitra calumniantum et innocentis conscientiae auctoritate diuinam sibi in iudicium accersiuit cognitionem, non timore mortis percita, sed arguentis censurae potestate praecelsa ⁽⁸⁸⁾.

Susanna non ha paura della morte fisica, perché sa che la vera morte è quella dell'anima. Se avesse accondisceso ai desideri della carne sarebbe prevalso il corpo sull'anima, ma lei è fuggita dal mondo e si è affidata a Dio ⁽⁸⁹⁾.

L'esegesi risente dell'influsso di Origene, sia nel sottolineare l'auto-revolezza delle parole pronunciate da chi esercita la castità, sia nel considerare primaria la morte dell'anima, che è la *mors peccati* ⁽⁹⁰⁾. L'ope-

i recenti testi di P. VEYNE, *La società romana*, cit., pp. 157-99 e A. ROUSSELLE, *La politica dei corpi tra procreazione e continenza*, in *Storia delle donne*, cit., pp. 317-372.

⁽⁸⁷⁾ L'uguaglianza castità/verginità è messa in evidenza da Ambrogio nell'*ep.* 34, 5-6, dove Susanna viene paragonata alla sposa del *Cantico*; entrambe, infatti, si trovano nel giardino: *Ibi ergo est casta uxor; ubi uirgo, licet uirgo excepta habeat claustra et signacula sua. Sed utraque in paradiso, ut aduersum aestus corporis et carnis flagrantiam refrigeretur uirtutum umbraculis*. Nel *De uidiis*, invece, Ambrogio presenta Susanna come sposa, i cui meriti sono pertanto diversi da quelli della vergine: *Reminiscamur itaque quemadmodum Maria, quemadmodum Anna, quemadmodum Susanna laudentur ... et aduertamus quemadmodum singulae aptis laudibus praedicentur et ubinam commorentur: nupta in paradiso, uidua in templo, uirgo in secreto* (4,24).

⁽⁸⁸⁾ AMBR. *fug.* 9,53.

⁽⁸⁹⁾ AMBR. *fug.* 9,53: *Susanna ergo fugit saeculum et se deo credidit ad illam arcem ciuitatis aeternae fugiens, quae totum mundum complectitur, quoniam intra deum omnia*.

⁽⁹⁰⁾ Ambrogio riprende la concezione origeniana sui tre generi di morte (*mors peccati*, *mors mystica* e *mors naturalis*, cioè *animae corporisque secessio*), svilupata soprat-

razione originale ⁽⁹¹⁾ di Ambrogio è l'aver trasformato il concetto origeniano di «libertà di parola» ⁽⁹²⁾ in quello di *auctoritas*, termine con il quale viene indicata anche l'esemplarità della continenza per i sacerdoti ⁽⁹³⁾, come pure l'aver riadattato alle esigenze cristiane la teoria neoplatonica che individua nel silenzio la condizione indispensabile per l'incontro dell'anima con Dio ⁽⁹⁴⁾. Ambrogio si serve della figura di Susanna per descrivere, secondo le linee del neoplatonismo cristiano, il cammino percorso dall'anima per emanare dal corpo e ricongiungersi con l'Uno, che è Dio.

Come il cervo del salmo corre alle sorgenti delle acque, così l'anima verso la vera fonte che è Dio ⁽⁹⁵⁾, afferma Ambrogio. Chi desidera

tutto nella *Disputa con Eraclide*, rivisitando nel contempo le tematiche proprie della filosofia classica, neoplatonica in particolare. È indubbio che Ambrogio conoscesse le opere di Macrobio, anche se è difficile dire se e quanto abbia influito il concetto di morte espresso da questi nel commento al *Somnium Scipionis* ciceroniano sul suo concetto di *mors mystica*, che è morte al peccato. Cfr. R. IACOANGELI, «Humanitas» classica e «sapienza» cristiana in Ambrogio, in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri, (Età Postnicensa), Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 20-21 marzo 1987*, a cura di S. Felici, Roma 1988, pp. 147-152.

⁽⁹¹⁾ È in ogni caso un'originale proposta di Ambrogio l'inserimento di Susanna in un testo che s'ispira al *De fuga et inventione* di Filone; il filosofo alessandrino, infatti, pur essendosi interessato alla tematica del silenzio (si veda l'articolo già citato di P. MIQUEL, *Silence*, col. 830), non ha mai fatto cenno alla figura di Susanna nelle sue opere, come pure all'intero libro di Daniele. Sulla dipendenza di Ambrogio da Filone: H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977 e ID., *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, ANRW (1984), pp. 731-59.

⁽⁹²⁾ ORIG. *Iob. Com.* XXVII 4.

⁽⁹³⁾ AMBR. *off.* II 14,67: *Decet igitur omnes censura frugalitatis, continentiae auctoritas, et maxime eum qui honore praestet*. In questo contesto l'*auctoritas* dei sacerdoti acquista un preciso ruolo di distinzione nella società (cfr. A.M. PIREDDA, *La tipologia sacerdotale del Patriarca Giuseppe in Ambrogio*, «Sandalion» 10-11 (1987-88), p. 163). In ambiente cristiano, infatti, il concetto tipicamente romano di *auctoritas* si era trasformato, indicando in primo luogo l'*auctoritas* divina, che si enuncia al mondo con il V.T. ed il N.T.. Sull'argomento si veda: F. DELLA CORTE, *Il concetto di «auctoritas» nella patristica del IV secolo*, in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri, cit.*, pp. 27-34.

⁽⁹⁴⁾ P. MIQUEL, *Silence, cit.*, coll. 831-2; O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico, cit.*, pp. 119-44.

⁽⁹⁵⁾ *Fug.* 9, 52: *Fugiamus sicut cerui ad fontes aquarum* (Ps 41,2): *quos sitiabat David sitiatur et nostra anima*. E prima aveva affermato: «Fuggiamo da questo mondo. Puoi fuggire con l'anima anche se il corpo ti trattiene sulla terra. Puoi essere quaggiù e nello

l'acqua di questa fonte deve far uscire dal corpo la propria anima, perché sia lei a inondarlo fino a che non resti nulla in possesso della carne. Così ha fatto Susanna, emanando fuori di sé la propria anima perché non venisse appannata dalle passioni terrene; e l'anima a sua volta, riversandosi su di lei, ha estinto ogni desiderio carnale ed ogni aspirazione mondana:

Fons enim deus est; sed qui hunc fontem desiderat effundat super se animam suam, ut nihil possessioni carnis relinquat, sed ubique anima super fluat. Pulchre eam effudit Susanna, ut evaporare in eam non possent corporis incendia, mortis formidines, vitae cupiditates. Effusa super ipsam anima omne restinxit carnale desiderium, saeculare studium ⁽⁹⁶⁾.

La figura di Susanna in sostanza viene utilizzata da Ambrogio per offrire un supporto scritturistico alle tematiche della speculazione filosofica neoplatonica, incentrate sull'emanazione dell'anima dall'Uno e sul suo ricongiungimento con l'Uno attraverso il silenzio.

Nell'ermeneutica ambrosiana la figura biblica di Susanna, in armonia con la tradizione, conserva la funzione di esempio di castità nella sfera etica e la arricchisce con la connotazione dell'*exemplum* all'interno della visione neoplatonica. È proprio in questa nuova dimensione che si può constatare lo sforzo fatto da Ambrogio per trasformare in senso cristiano i dati fondamentali della cultura classica. Susanna è simbolo del silenzio, nella sua unità inscindibile con la parola. Ambrogio rivendica l'origine scritturistica della regola del silenzio e la sua superiorità rispetto alla prospettiva pitagorica, e fa risplendere la persona di Susanna come modello di *auctoritas* cristiana.

stesso tempo, vivere accanto al Signore, se la tua anima è unita a Lui» (8,45). La bevanda della fede dà la vera sapienza che disseta le anime, mentre la filosofia dei gentili non può saziarle perché è ingannevole (8,51).

⁽⁹⁶⁾ AMBR. *fug.* 9, 52-3. Per il rapporto tra filosofia e cristianesimo in Ambrogio: G. MADEC, *Le milieau milanais. Philosophie et Christianisme*, BLE 88,3-4 (1987), pp. 194-205.