

HIERONYMI EPISTULA XLVI:
PAULAE ET EUSTOCHIAE AD MARCELLAM –
DE LOCIS SANCTIS

Commentario

III

Continuazione*

Cp 5, CSEL 54, 334:

„Valida quidem quaestio et quae possit etiam eos, qui scripturarum aliquid adtingerunt, concutere, sed perfacile solvitur. Numquam enim fleret eam Dominus conruentem, nisi diligeret; flevit et Lazarum, quia amabat illum. Et hoc tamen prima fronte cognoscito, non loci, sed hominum fuisse peccatum, verum, quia interfectio populi captivitas civitatis est, propterea urbem deletam, ut populus puniretur, ideo templum subrutum, ut typicae hostiae tollerentur. Ceterum, quantum ad locum pertinet, per profectus temporum multo nunc augustior est, quam ante fuit. Venerabantur quondam Iudaei sancta sanctorum, quia ibi erant Cherubin et propitiatorium et archa testamenti et manna et virga Aaron et altare aureum: nonne tibi venerabilius videtur sepulchrum Domini? Quod quotiescumque ingredimur, totiens iacere in sindone cernimus Salvatorem et paululum ibidem commorantes rursus videmus angelum sedere ad pedes eius et ad caput sudarium convolutum. Cuius sepulchri gloriam multo ante, quam excideretur a Ioseph, scimus Esaiaie vaticinio prophetatam dicentis: *et erit requies eius honor*, quod scilicet sepulturae Domini locus esset ab omnibus honorandus”.

– **Valida quaestio.** Sull’interesse di Paola nei confronti della Bibbia e sulla sua capacità di formulare importanti domande (*validisque sententiis*) di carattere esegetico non ci sono dubbi, come dimostra l’attività febbrile di Girolamo intento a soddisfare le richieste delle pie donne prima a Roma e poi a Betlemme²⁴². Riguardo alle domande che Marcella di solito poneva, Girolamo sostiene

* La prima parte dell’articolo cfr. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 235-258; la seconda parte cfr. VoxP 24 (2004) t. 46-47, 469-487.

²⁴² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344. Tutti i commenti di Girolamo dal 386 al 393 (*Ad Philemonem, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Titum, In Ecclesiasten, In Nahum, In Micheam, In Sophoniam, In Aggeum*), sono dedicati esclusivamente a Paola e Eustochio, mentre alla sola Eustochio sono dedicati i due commentari a Isaia e a Ezechiele scritti fra il 408 e il 414, cfr. L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti*, Magnano (Biella) 1996, 294, n. 52 che cita

che non erano mai oziose e avevano come fine il progresso nella conoscenza delle Scritture²⁴³. Ad ogni questione ipotizzata da parte di Marcella, segue una replica di Paola ed Eustochio, ovvero di Girolamo. La discussione fittizia riproduce idealmente il tono del dibattito teologico e spirituale del circolo dell'Aventino; benché Girolamo, quando dissertava sulle Scritture, esigesse un rigoroso silenzio, esattamente come gli abati dei cenobi pacomiani durante le loro conferenze²⁴⁴, l'uditorio femminile romano era così partecipe da non riuscire a trattenere le domande e tanto entusiasta da non poter rimandare la soluzione di un problema esegetico. In questo caso la discussione diventa refutazione, poiché Paola e Eustochio vogliono liberare Marcella da quegli errori che, come „le favole giudaiche”, compromettono la comprensione spirituale del testo sacro²⁴⁵.

– **Lazarum.** Girolamo era convinto che il passo di Matteo 23, 37-38 non rappresentasse una maledizione eterna di Gerusalemme, bensì l'altro aspetto della *caritas* divina. A tale proposito l'esempio della risurrezione di Lazzaro divenne paradigmatico: come Gerusalemme, distrutta dalle fondamenta da Adriano, sotto Costantino era tornata a nuova vita, così sotto Teodosio andava riacquistando la sua antica gloria. La figura di Lazzaro era assunta come esempio di guarigione morale. In questo senso Girolamo parlando della propria conversione a una vita scevra dal peccato, scrisse: „Dominus solvit compeditos [...] forsitan et mihi in sepulchro scelerum iacenti dicat: Hieronymus, veni foras”²⁴⁶. Altrove, parlando della conversione alla vita monastica di Blesilla, egli ribadì: „in saeculi iacebat sepulchro sed confremuit Iesus et conturbatus in spiritu clamavit dicens: Blesilla, exi foras”²⁴⁷. L'esempio di Lazzaro ricorre anche nella consolazione per la morte di Blesilla, quando Girolamo rimproverò a Paola di piangere oltre misura la morte della figlia: „Flevit Iesus Lazarum, quia amabat eum”²⁴⁸. L'origine di questo spunto esegetico geronimiano è in un sermone di Cromazio di Aquileia, che aveva insistito sulla potenza salvifica delle lacrime di Cristo che portarono alla conversione di molti Ebrei: „Denique post lacrimas Domini multi ex populo Iudaeorum crediderunt. Vicit ex parte

Hieronymus, *In Esaiam V Prol.*, CCL 73, 159: „Nunc ad te, filio notate Eustochium, cogor in totum prophetam commentarios scribere” e P. Jay, *L'exégèse de S. Jérôme*, Paris 1985, 49. Diversa opinione critica nei confronti delle capacità intellettuali di Eustochio esprime F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, p. 393.

²⁴³ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 127, 7, CSEL 56, 151: „Moveret [sc. Marcella ...] e contrario quaestiones, non ut contenderet, sed ut quaerendo disceret earum solutiones, quas opponi posse intellegebat”.

²⁴⁴ Cfr. D. Gorce, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, trad. it., Bologna 1991, 170.

²⁴⁵ Cfr. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 210.

²⁴⁶ Hieronymus, *Epistula* 4, 2, CSEL 54, 20.

²⁴⁷ Idem, *Epistula* 38, 2, CSEL 54, 290.

²⁴⁸ Idem, *Epistula* 39, 2, CSEL 54, 295.

incredulitatem Iudaeorum dominicae pietatis affectus, et discordes mentes eorum mollivit pia fusio lacrimarum”²⁴⁹.

– **Locum... angustior.** Si allude alla profanazione del sepolcro di Gesù ordinata da Adriano: nel luogo della risurrezione era sorto un tempio a Giove, mentre sul Calvario era stata collocata la statua di Venere²⁵⁰. Con il rinvenimento delle reliquie della vera croce da parte dell'imperatrice Elena e la costruzione della grandiosa basilica dell'*Anastasis* voluta da Costantino, i luoghi santi si convertirono ufficialmente al culto cristiano. Il *Martyrion* di Cristo rivestito della gloria monumentale, assunse un nuovo valore „augurale” e diventò la meta di un pellegrinaggio internazionale di proporzioni storiche epocali.

– **Sancta sanctorum.** Origene annoverava le reliquie del tempio ebraico fra gli oggetti visibili e corporei che assomigliavano alle „imitazioni d'oro” (*similitudines auri*) di Cant. 1, 11²⁵¹.

– **Propitiatorium.** Il termine traduce ἱλαστήριον, che indica il coperchio d'oro dell'Arca dell'Alleanza (Ex. 25, 17). Girolamo nella lettera a Damaso, riprendendo un passo di Paolo (Rom. 3, 24-25), utilizzò metaforicamente il termine per riferirsi a Cristo come vittima sacrificale sul legno della croce: „Pax vero, qua reconciliati deo sumus, habentes propitiatorium dominum Iesum, qui donavit nobis delicta nostra et delevit, quod erat chirographum mortis contra nos, adfigens illud cruci”²⁵².

– **Arca testamenti.** L'arca dell'alleanza (Ārōn ha-bērīt; ἡ κιβωτός τοῦ μαρτυρίου; *arca foederis*) è descritta in Ex. 25, 10; era un cofano di legno di acacia lungo due cubiti e mezzo, largo uno e mezzo, alto uno e mezzo; era tutta rivestita di lamine d'oro e all'interno era decorata da un bordo d'oro cesellato e sbalzato; veniva trasportata per mezzo di stanghe di legno d'acacia, grazie a quattro anelli d'oro fissati agli angoli; la sua copertura era detta „propiziatorio” per il rito sacrificale che vi veniva officiato; durante la cerimonia della „Espiazione” il sacerdote entrava nel *sancta sanctorum* e aspergeva il „propiziatorio” col sangue delle vittime (Lev. 16, 14-15). Nell'arca erano custodite le tavole della Legge, fino a quando non vennero portate a Roma da Tito come bottino di guerra. Secondo la tradizione i cherubini proteggevano l'arca con le loro ali stando uno di fronte all'altro (Ex. 25, 20). La descrizione mistica del tabernacolo era considerato dagli

²⁴⁹ Chromatius Aquilensis, *Sermo 27 (De Lazaro suscitato)*, 2, CCL 9/A, 125.

²⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula 58*, 3, CSEL 54, 531-532: „Ab Adriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos centum circiter octoginta, in loco resurrectionis simulacrum Iovis: in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus celebratur”.

²⁵¹ Cfr. Origenes, *In Canticum Canticorum II* 8, 19, SCh 375, 416, 418.

²⁵² Hieronymus, *Epistula 21*, 2, CSEL 54, 113-114.

esegeti antichi uno dei luoghi interpretativi più difficili; Girolamo, nel prologo al commentario di Ezechiele, sosteneva che si poteva affrontare l'interpretazione del tabernacolo solo dopo aver compiuto i trenta anni, cioè dopo aver raggiunto l'età del sacerdozio²⁵³; anche in questo caso il suo riferimento rimane Origene. Il grande esegeta alessandrino aveva puntualmente descritto l'arca dell'alleanza, seguendo sia le tracce storiche di Flavio Giuseppe sia quelle esegetiche di Filone: „Collocatur intrinsecus [sc. in Sancta Sanctorum] arca testamenti, supra quam Cherubin extensis alis seque invicem contingentibus statuuntur, ibique ex auro velut basis quaedam collocatur ac sedes, quod appellatur propitiatorium, sed et altare aureum incensi...”; Origene aveva dato un'interpretazione simbolica delle sacre reliquie giudaiche, esaltandone l'aspetto mistico e aveva evocato il tabernacolo come prefigurazione della chiesa, scorgendovi un simbolo cristologico; egli aveva concluso il commento esortando ogni cristiano a „costruire in se stesso un tabernacolo a Dio: dato che ognuno nel suo piccolo raffigura il mondo, ne possiede dunque anche l'immagine e la forma”²⁵⁴.

– **Manna.** Il cibo che nutrì il popolo di Israele uscito dall'Egitto è simile al seme di coriandolo, di colore bianco e ha il sapore di una focaccia di miele (Ex. 16, 15 e 31). Girolamo ripete il significato dato da Origene e da Filone²⁵⁵.

– **Virga Aaron.** Il prodigio della fioritura del bastone di Aronne aveva indotto il popolo di Israele a riconoscere in lui l'unico degno della suprema carica sacerdotale (Num. 17, 16-26). Girolamo tuttavia, sulla scorta di Origene, sembra rifarsi testualmente alla Lettera agli Ebrei (9, 4), dove il miracolo della verga viene ricordato insieme alla manna e alle tavole della Legge²⁵⁶.

– **Sudarium.** La citazione a memoria segue, anche se non proprio alla lettera, il vangelo di Giovanni (20, 12): „E vide due angeli (δύο ἄγγελους) in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù”. Il vangelo di Luca (24, 4) parla di due uomini (ἄνδρες δύο) „in vesti sfolgoranti”; quello di Marco (16, 5) parla di un giovane (νεανίσκον) „seduto sulla destra, vestito di una veste bianca”; quello di Matteo (28, 2-3) infine, riferisce di un solo angelo, precisando che si tratta dell'angelo del Signore (ἄγγελος κυρίου) il quale „sceso dal cielo, si accostò (al sepolcro di

²⁵³ Cfr. Idem, *In Hiezechielem*, Prologus, CCL 75, 3-4.

²⁵⁴ Origenes, *In Exodum hom.* 9, 3-4, SCh 321, 30-39 (introduzione), 288 e 294 (testo).

²⁵⁵ Cfr. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 76: „Man hu quid est hoc?”; Origenes, *In Exodum hom.* 7, 5, SCh 321, 224: „Manna enim interpretatur quid est hoc?”; cfr. Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit* 79.

²⁵⁶ Per l'interpretazione mistica e cristologica, cfr. Origenes, *In Numeros hom.* 9, 7, SCh 415, 252: „Verus pontifex Christus est, ipse solus est, cuius virga crucis non solum germinavit, sed et floruit et omnes hos credentium populorum attulit fructus”.

Gesù), rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa; il suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve”. La sindone, il cui vocabolo è di origine incerta, indica propriamente il lenzuolo funebre; il sudario invece, che la tradizione bizantina chiama *mandylion*, indica il panno in cui fu avvolto il volto di Gesù²⁵⁷. Paola ed Eustochio parlando della sindone e del sudario sembrano riferirsi alle due reliquie come se effettivamente esse fossero venerate dai pellegrini nel Santo Sepolcro; questa importantissima notizia sembra essere sfuggita agli eruditi, eppure essa risulta la più antica testimonianza storica delle due sacre reliquie.

– **Honor.** Girolamo insiste sul valore profetico delle Scritture; già in precedenza in una lettera a Damaso aveva sostenuto che gli sconvolgimenti di Gerusalemme erano stati preannunciati da Isaia e dalla conquista di Nabuchodonosor²⁵⁸. In questa lettera a Marcella, egli indusse Paola ed Eustochio a ribadire che prima ancora della testimonianza dello storico Flavio Giuseppe, secondo cui le potenze celesti avrebbero abbandonato il Tempio, la profezia di Isaia aveva preannunciato la gloria futura del Santo Sepolcro. Sullo stesso punto egli tornò più tardi, nel commentario a Isaia, dispiegando la solita erudizione: „Pro requie eius, in Hebraico positum est *Mnuatho*, quod omnes similiter transtulerunt. Pro honore quoque in Hebraico legitur *chabod*, quod perspicue gloriam sonat. Et est sensus: erit mors eius gloriosa, ut impleatur illud quod Salvator in Evangelio deprecatur: *Pater, glorifica me gloria quam habui prius quam mundus esset apud te [...]* venit ad mortem, quae non consueto mortalium nomine, sed quia in Christo erat vita perpetua, requies appellatur. Nos autem, ut manifesti legenti sensum faceremus, pro dormitione et requie, altero verbo, sed eodem sensu, sepulchrum vertimur”²⁵⁹. Il paragrafo si chiude con la ripresa dello stesso concetto in una perifrastica passiva, poiché Girolamo intese la morte e la risurrezione di Cristo come una svolta definitiva nella storia della salvezza: tutti i cristiani devono rendere omaggio (*honorandus*) alla tomba del Salvatore.

Cp 6, CSEL 54, 334-336

„Sed dicis: «Quomodo in Apocalypsi Iohannis legimus: *et occidet illos – haud dubium quin prophetas – bestia, quae ascendit ex abyssso. Et corpora eorum in plateis civitatis magnae, quae vocatur spiritaliter Sodoma et Aegyptus, ubi et dominus eorum crucifixus est?* Si enim», ais, «civitas magna, in qua crucifixus est

²⁵⁷ Cfr. E. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 381, s.v. *Sindon*; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 66, Venezia 1854, 188-195 (*Sindone di Gesù Cristo*); G. Morello – G. Wolf (a cura di), *Il volto di Cristo*, cat. mostra, Milano 2000, 13-35, 67-76, in particolare i saggi di J.M. Mejía, H. Belting, M. Bacci, H.L. Kessler.

²⁵⁸ Hieronymus, *Epistula* 18 A, 10, CSEL 54, 86-87.

²⁵⁹ Idem, *In Esaiam* IV 11, 10, CCL 73, 153; cfr. G.Q.A. Meershoek, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme*, Nijmegen 1966, 114-116 (Honorare).

dominus, spiritualiter Sodoma appellatur et Aegyptus, ergo Hierusalem Sodoma est et Aegyptus, in qua crucifixus est dominus». Primum scire te volumus omnem sanctam scripturam non posse sibi esse contrariam et maxime unum adversum se non discrepare librum et, ut plus adiciamus, eundem locum eiusdem libri. In Apocalypsi quippe, de qua nunc testimonium protulisti, ante decem circiter versiculos scribitur: *surge et metire templum dei et altare et adorantes in eo. Atrium autem, quod est foris templum, eice foras et metiaris eum, quoniam datum est gentibus et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus*. Si enim Apocalypsis multo post passionem domini scripta est a Iohanne et in ea Hierusalem sancta civitas appellatur, quomodo rursus spiritualiter Sodoma vocatur et Aegyptus? Nec statim potest dicere sanctam dici Hierusalem caelestem, quae futura est, et Aegyptum et Sodomam eam, quae conruit, appellari, quia de futura dicitur, quod bestia, quae ascensura est de abyso, faciat adversus duos prophetas bellum et vincat illos occidat et corpora eorum iaceant in plateis civitatis magnae. De qua civitate et in fine eiusdem libri scribitur: *et civitas in quadrato posita est et longitudo eius et latitudo tanta est, quanta et altitudo. Et mensus est civitatem de harundine per stadia duodecim milia. Longitudo et latitudo et altitudo eius aequalia sunt. Et mensus est muros eius centum quadraginta quattuor cubitorum mensura hominis, quae est angeli. Et erat structura muri eius ex lapide iaspide, ipsa vero civitas auro mundo et cetera. Ubi quadrum est nec longitudo nec latitudo appellari potest. Et quae est ista mensura, ut tanta sit longitudo et latitudo, quanta et altitudo eius, et muri de lapide iaspide et tota civitas de auro mundo et fundamenta et plateae eius de lapidibus pretiosis et duodecim portae fulgentes margaritis?*"

– **Sed dicis.** La seconda *quaestio* fittizia da parte di Marcella si basa sul passo di *Apc.* 11, 7-8 in cui la *magna civitas* dove vengono uccisi i profeti, intesa spiritualmente come Sodoma e Egitto, da alcuni veniva riferita storicamente a Gerusalemme, dove Gesù era stato crocifisso. La refutazione di Girolamo si avvale di altri due passi dell'Apocalisse. Laddove (*Apc.* 11, 1-2) si parla di una città santa, egli non esitò a identificarla con Gerusalemme; la *magna civitas in quadrato posita*, così come è descritta al verso 21, 16-18, viste le sue misure irreali, ha un valore puramente simbolico. Il dialogo che le due donne immaginano di sostenere a distanza con l'amica rimasta a Roma, da un punto di vista retorico è una *percontatio*; si tratta di un procedimento fraseologico dove a una finta accusa dell'avversario, segue una replica schiacciante; tale tecnica deriva dalle simulazioni scolastiche degli interrogatori giudiziari ed è un modello pedagogico di base comune a tutte le scuole di retorica del mondo antico, che discende direttamente dalla „maieutica” dei dialoghi platonici.

– **Spiritualiter.** L'avverbio πνευματικῶς, attestato sia in *I Cor.* 2, 14 sia in *Apc.* 11, 8, che è il passo qui citato, si contrappone a σωματικῶς (*carnaliter*); entrambi i termini, insieme a ψυχικῶς, formano la cosiddetta „teoria tripartita” dell'esegesi origeniana sistematicamente enunciata nel Περί ἀρχῶν²⁶⁰. Lungi

²⁶⁰ Origene, *De principiis*, trad. it. di M. Simonetti, Torino 1968; cfr. A. Penna, *Principi e*

dall'essere applicata con rigore dallo stesso Origene, la teoria tricotomica si riduce generalmente ad un'esegesi dicotomica, in cui il senso letterale viene nettamente contrapposto al senso spirituale, ritenuto superiore, riproducendo un sistema bipartito di tipo neoplatonico. Girolamo era a conoscenza della teoria tricotomica già nel 386, poiché ad essa si riferisce esplicitamente nel commentario ai Galati²⁶¹. Molto più tardi, significativamente dopo la controversia origenista, Girolamo espose correttamente la teoria a Edibia: „In historia eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et quicquid in priori populo carnaliter factum est, iuxta moralem interpretamur locum et ad animae emolumenta convertimus; in spiritali ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus: ut praesentis vitae meditatio umbra sit futurae beatitudinis”²⁶². Nella pratica però Girolamo preferiva seguire l'esegesi dicotomica della lettera e dello spirito, non solo perché essa si adattava più facilmente a „molteplici applicazioni secondo la materia”²⁶³, ma forse anche perché, consapevole come Origene della inesauribile fecondità della parola divina, egli dava un valore relativo alle schematizzazioni accademiche²⁶⁴.

– **Sanctam scripturam.** Il concetto che la Bibbia nel suo insieme rappresenti un unico libro risale a Origene. In un frammento estratto dal quinto volume del commentario al vangelo di Giovanni, riportato nella *Filocalia*, il grande esegeta aveva spiegato al discepolo Ambrogio che „la Parola totale (ὁ πᾶς λόγος) di Dio, parola che è al principio dopo Dio [...] è in effetti una parola unica (εἷς) costituita di molteplici idee e ciascuna di queste idee è una parte della parola intera (τοῦ ὅλου λόγου)”²⁶⁵. Origene si basava sul passo di Giovanni 5, 39, in cui Gesù stesso rinviava alle Scritture in modo globale. L'unità della Bibbia ricorre come Leitmotiv in tutta l'opera geronimiana²⁶⁶. Girolamo aveva espresso precocemente in una lettera a Damaso la sua convinzione che tra

carattere dell'esegesi di san Gerolamo, Roma 1950, 49-59; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, 79-82.

²⁶¹ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas* III 5, ed. Vallarsi VII, 504 D, PG 26, 414C: „Triplicem intelligentiam”.

²⁶² Idem, *Epistula* 120, 12, CSEL 55, 514.

²⁶³ Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, p. 49-59; Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 58.

²⁶⁴ Cfr. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 82; D. Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 139-151: „every work of Jerome's on scripture, including those (like the *Comm. Matt.*) where he states explicitly that he wishes primarily to expound the historical or literal sense, shows evidence of spiritual exegesis”.

²⁶⁵ Origenes, *Philocalia* 5, 4, SCh 302, 290; Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 82, nn. 53-54.

²⁶⁶ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* IX 29, 17-21, CCL 73, 378: „Omnis scriptura sancta quae unus liber appellatur”; cfr. Jay, *L'exégèse de S. Jérôme*, p. 383-384; Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 281-289: „Dalla sapientia mundi alla sapientia Dei”.

l'Antico e il Nuovo Testamento ci fosse perfetta armonia: „Quidquid enim in veteri legimus testamento, hoc idem et evangelio repperimus et, quod in evangelio fuerit lectitatum, hoc ex veteri testamenti auctoritate deducitur: nihil dissonum, nihil diversum est”²⁶⁷. Egli fu talmente persuaso del principio di non contraddizione delle sacre scritture che in un'altra lettera al papa affermò perentoriamente: „Etenim, cum videatur scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, cum diversum sit”²⁶⁸. In caso di contraddizione palese, egli non esitava a considerare come veri entrambi gli elementi divergenti; in maniera lapidaria, appoggiandosi sull'autorità del patriarca, egli scrisse a Fabiola: „Vetus lex novae congruit: id ipsum Moyses, quod apostolus”²⁶⁹.

– **Discrepare.** Il verbo, riferito propriamente agli strumenti musicali, ai suoni in genere e ai cantanti, è sinonimo di *non convenire, discordare, dissentire*; Girolamo lo impiega preferibilmente in senso traslato²⁷⁰; già Origene tuttavia aveva parlato della „sinfonia dottrinale” (συμφωνίας δογμαίων) come di un'armonia musicale che unifica l'Antico e il Nuovo Testamento²⁷¹; nel commentario al Vangelo di Giovanni egli si era spinto fino ad affermare che „la Scrittura tutta intera è il solo strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, che produce con l'aiuto di suoni differenti una sola melodia salutare per chi vuole apprendere”²⁷². Egli poi aveva continuato paragonando colui che non conosce le regole dell'armonia musicale a chi non sa ascoltare gli accordi (ἁρμονίας) di Dio nelle Scritture: il primo infatti crede che l'antica scrittura sia in disaccordo con la nuova. L'idea di Origene risale a un'immagine dell'armonia universale impiegata già da Plotino²⁷³ che metteva in luce l'unità del Cosmo nelle sue diverse parti; tale idea era comune sia agli stoici che ai cristiani delle origini²⁷⁴.

– **Testimonium protulisti.** L'espressione, che appartiene al lessico giudiziario, è già attestata in Paolo (*Rom.* 10, 2), e ricorre anche altrove in Girolamo²⁷⁵, che qui la ripete anche al paragrafo 7; essa conferisce al fittizio intervento di Marcella un forte carattere realistico.

²⁶⁷ Hieronymus, *Epistula* 18A, 7, CSEL 54, 83.

²⁶⁸ Idem, *Epistula* 36, 11, CSEL 54, 277.

²⁶⁹ Idem, *Epistula* 64, 20, CSEL 54, 612.

²⁷⁰ Cfr. idem, *Epistula* 10, 2, CSEL 54, 37: „[Capilli] cani cum rubore discrepant, virtus cum aetate dissentit”; idem, *Praef. II in Ps.*, in: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 768: „[...] editio mea a veteribus discreparit”; idem, *Ad Galatas* III 5, ed. Vallarsi VII, 500C: „Tertia quoque interpretatio [...] quae non multum discrepet a secunda”.

²⁷¹ Cfr. Origenes, *Philocalia* 5, 7, Sch 302, 298.

²⁷² Ibidem, 307-321.

²⁷³ Cfr. Plotinus, *Enneades* II 9, 16.

²⁷⁴ Cfr. Origenes, *Philocalia* 5, 7, Sch 302, 320.

²⁷⁵ Cfr. Hieronymus, *Praef. alia in Ps.*, in: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 768.

– **Versiculos.** Diminutivo di *versus*, στίχιδιον, „breve riga”, detto specialmente di versi poetici. Il suo uso, indifferentemente rivolto sia alla prosa che ai versi, è attestato fin dalla latinità classica ed è familiare in Girolamo che ama i diminutivi²⁷⁶.

– **Apocalypsis.** Secondo Girolamo il *Libro della Rivelazione* sarebbe stato scritto da Giovanni a Patmos nel 94 d. C., durante la feroce persecuzione di Diocleziano avvenuta nel suo 14° anno di regno²⁷⁷; la tradizione antica sembra quasi unanime nell'attribuire a Giovanni lo scritto; fra i pochi a dissentire merita speciale menzione Eusebio di Cesarea²⁷⁸. Girolamo interpretò il testo senza ombra di dubbio in senso spirituale, poiché „si iuxta litteram accepimus, iudaizandum est”²⁷⁹.

– **Sancta civitas.** Paola e Eustochio si fanno interpreti del pensiero di Girolamo e respingono con forza l'idea che la città santa e la „grande città” descritte in *Apc.* 11, 2 e 11, 8 siano identificabili rispettivamente con la Gerusalemme celeste e con Sodoma e Egitto: in entrambi i casi si tratta di immagini simboliche da riferire al futuro. Le pie donne difendono l'Apocalisse per mezzo dell'interpretazione spirituale degli epiteti di Gerusalemme e riscattano la santità della città terrena attraverso la confutazione dell'interpretazione letterale delle sue immagini simboliche. In tale modo Gerusalemme, come affermano le Scritture, è la città santa; Sodoma e Egitto sono solo simboli del mondo. Su questa linea esegetica, in anni più avanzati, Girolamo arrivò ad identificare Gerusalemme con la chiesa aprendo un nuovo fronte interpretativo parallelo a quello agostiniano della *Città di Dio* e offrendo allo stesso tempo nuovi sbocchi alla storia della teologia occidentale²⁸⁰; ma all'epoca della lettera 46 non c'è ancora traccia di quella nuova interpretazione. Girolamo invece sembra impegnato sul fronte attivo delle dispute anti giudaiche, schierandosi contro il partito autorevole degli screditatori della terra santa, che sembrano molto influenti presso il clero romano e le comunità cristiane latine d'occidente, lontane culturalmente e storicamente dalla Palestina. Egli inoltre risente in modo palese dell'influsso di Origene che aveva considerato la Gerusalemme celeste come una sorta di luogo spirituale abitato dagli angeli, un luogo dove si

²⁷⁶ Cfr. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 957, s.v. *versus*; H.G. Liddell – R. Scott (a cura di), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 1646, s.v. στίχος.

²⁷⁷ Cfr. Girolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988, 94 (testo), 255 (commento).

²⁷⁸ Cfr. Eusebius, HE III 28, 1-4, GCS 9, 257-260; ibidem VII 25, 1-26, GCS 9, 691-700.

²⁷⁹ Hieronymus, *In Esaiam XVIII Prologus*, CCL 73, 741.

²⁸⁰ Cfr. Hieronymus, *In Hieremiam II 17*, CCL 74, 67: „Quidquid iuxta litteram intellegimus super Hierusalem, iuxta intellegentiam spiritalem referamur ad ecclesiam, si offenderit deum”; Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, p. 101.

ritrovano le intelligenze preesistenti alla caduta dopo la risurrezione²⁸¹. Questa idea col tempo sarebbe divenuta scomoda oltre che teologicamente inaccettabile per chi, come Girolamo, aveva deciso di vivere la vita consacrata proprio in terra santa, contrapponendo addirittura il villaggio di Betlemme all'augusta Roma. In altri termini, se all'ascetismo origeniano bastava la Bibbia, a quello geronimiano occorreivano anche i luoghi santi, in una visione escatologica che rinnovava decisamente la mentalità dell'Occidente cristiano.

– **Caelestem.** L'aggettivo, che traduce alla lettera ἐπουράνιος, al pari degli altri termini a cui è legato per implicazioni semantiche (οὐρανός; οὐράνιος) risulta ampiamente attestato nelle letteratura greca classica²⁸²; nei poemi omerici²⁸³ ricorre riferito agli dei celesti, che abitano in cielo e vengono di lassù; Platone usa l'espressione τὰ μετέωρα come variante di τὰ οὐράνια²⁸⁴. Nelle sacre scritture, nella versione dei Settanta, il termine è raro; ma negli scritti di Paolo è più frequente, sia come aggettivo sia come sostantivo, anche se non è mai riferito direttamente a Dio. In particolare, nella Lettera agli Efesini (1, 2; 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12) l'espressione ἐν τοῖς ἐπουράνιοις equivale totalmente nel suo significato oggettivo a ἐν τοῖς οὐράνιοις, volendo indicare che Dio stesso e Cristo si trovano in questo mondo celeste, poiché in esso l'Apostolo immagina che siano collocati la destra di Dio, il suo trono e il suo governo. Nella seconda Lettera a Timoteo (4, 18) la Βασιλεία di Cristo è definita ἐπουράνιος. Nella lettera agli Ebrei (8, 5; 9, 23) τὰ ἐπουράνια sono le cose vere, reali, escatologicamente riferite al futuro prossimo, che si contrappongono alle cose dell'Antico Testamento, definite σχῆμα, ὑπόδειγμα, ἀντίτυπος: esse implicano l'imminente presenza di Dio²⁸⁵. Nella stessa lettera (11, 16; 12, 22) l'autore sente la „patria celeste”, più oltre chiamata esplicitamente „Gerusalemme celeste”, come la meta di perfezione per la comunità cristiana.

– **Hierusalem caelestis.** Il concetto cristiano di Gerusalemme celeste ha i suoi fondamenti in tre passi del Nuovo Testamento: *Gal.* 4, 21-31; *Apc.* 21-22; *Hbr.* 12, 22-24 e 13, 14, i quali esprimono concezioni differenti²⁸⁶. Nella lettera ai Galati, gli Ebrei, rappresentati simbolicamente da Ismaele, nato dalla schiava

²⁸¹ Cfr. Origenes, *In Canticum canticorum* II 3, SCh 375, 318-219, n. 2: „La Jérusalem céleste n'est pas identique à l'Eglise, même céleste, laquelle ici est dite sa fille [...]. C'est en quelque sort le lieu spirituel qu'habitent les anges, celui où se trouvaient les intelligences préexistantes avant la chute – donc, l'âme préexistante de Jésus unie au Verbe dès sa création – celui où elles reviendront après la résurrection.” (Brésard e Crouzel).

²⁸² Cfr. H. Traub – G. von Rad, GLNT VIII 1390-1516, s.v. οὐρανός.

²⁸³ Cfr. Homerus, *Ilias* VI 129; *Odyseea* XVII 484.

²⁸⁴ Cfr. Plato, *Apologia Socratis* 19b.

²⁸⁵ Cfr. GLNT VIII 1510-1513, s.v. οὐράνιος.

²⁸⁶ Cfr. E. Lohse, GLNT XII 342-374, s.v. Σιών; E. Lamirande, *Jérusalem céleste*, DSAM VIII

Agar, vengono contrapposti ai cristiani, rappresentati da Isacco, figlio della libera Sara; in questo contesto l'Apostolo fa coincidere l'Alleanza del monte Sinai con la Gerusalemme „attuale” (τῆ νῦν), schiava in terra; e allo stesso tempo afferma che la Gerusalemme „in alto” (ἄνω) è libera e madre dei cristiani; egli stabilisce di conseguenza il seguente elenco di principi opposti: Agar/Sara; Antica Alleanza/Nuova Alleanza (2Cor. 3, 6; 3, 14); Gerusalemme attuale/ Gerusalemme in alto. Il discorso ai Galati (4, 28) è intenzionalmente allegorico: „Quanto a voi, fratelli, siete figli della promessa alla maniera di Isacco”; anche la „Gerusalemme in alto” è un'espressione allegorica, per mezzo della quale Paolo vuole riferirsi alla comunità degli Ebrei che si sono liberati dal giogo dell'antica Legge. L'Apocalisse invece riprende una concezione della Gerusalemme città santa simile a quella formulata nel quarto libro di Esra (26-27), che testimonia la reazione ebraica alla distruzione del tempio da parte dei Romani nel 70 d. C.; di questa città futura il profeta scorge il modello nella Gerusalemme distrutta: „Haec erat quae facta est ruina Hierusalem. Et ecce vidisti similitudinem eius”²⁸⁷. L'immagine della Gerusalemme futura costruita con pietre preziose di *Apc.* 21, 18 discende dalla visione del profeta Isaia (54, 11-12): „Ecce ego sternam per ordinem lapides tuos et fundabo te in saphyris et ponam iaspidem propugnacula tua et portas tuas in lapides desiderabiles”; il modello di questa città è inciso sui palmi stessi di Dio²⁸⁸. La città futura profetizzata da Esra è la stessa città descritta in *Apc.* 21, 10: „Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Hierusalem descendentem de caelo a Deo”. Questo passo, che include una minuziosa descrizione della città ornata di pietre e di metalli preziosi, è la principale fonte letteraria per la rappresentazione artistica della Gerusalemme celeste. La lettera agli Ebrei invece è l'unico testo del Nuovo Testamento in cui compare l'espressione „Gerusalemme celeste”; l'autore sembra volere indicare con l'aggettivo „celeste” non una nuova città costruita da Dio in cielo, ma la nuova patria dei cristiani, la terra promessa, la chiesa trionfante: „Sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis Ierusalem caelestem (Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίω) et multorum milium angelorum frequentia [frequentiam] et ecclesiam primitivorum cui conscripti sunt in caelis” (*Hbr.* 12, 22-23). La patria cercata dai patriarchi viene identificata con la chiesa fondata da Gesù: „[Abraham] expectabat enim fundamenta habentem civitatem cuius artifex et conditor Deus [...] et confitentes [sc. patriarchi] quia peregrini et hospites sunt supra terram qui enim haec dicunt significant se patriam inquirere [...] nunc autem meliorem appetunt id est caelestem [...]. Deus paravit

²⁸⁷ *IV Esdrae* 10, 49; il termine *similitudo* rimanda all'ebraico *tabnit* di *Ex.* 25, 9 e 25, 40, che i Settanta traducono con τύπος (*Ex.* 25, 40) o con παράδειγμα (*Ex.* 29, 5).

²⁸⁸ Cfr. *Is.* 49, 16. E' noto che un tatuaggio sacro veniva praticato dagli ebrei sulla mano fin dai tempi più remoti (*Gen.* 14, 15; *Ex.* 13, 9 e 16; *Dt.* 6, 8; *Is.* 44, 5) fino a quando in seguito non fu vietato (*Lv.* 19, 28; 21, 5).

illis civitatem [...] et unigenitum offerebat qui susciperat repromissionis” (*Hbr.* 11, 10-17). La lettera agli Ebrei aveva offerto lo spunto per affermazioni categoriche e radicali a quei cristiani che credevano che la chiesa trionfante avesse sostituito l’antico Israele e che gli Ebrei „exemplari et umbrae deserviunt caelestium” (*Hbr.* 8, 5). Prima ancora che Teodosio proclamasse il cristianesimo l’unica vera religione di stato, tra i Gentili convertiti si era fatta strada l’idea che i cristiani erano il „vero” Israele²⁸⁹ e che il cristianesimo era la realtà di cui il giudaismo era solo il simbolo, la copia, l’ombra²⁹⁰. Ambrogio invece, tralasciando le argomentazioni anti giudaiche, puntò sulla interpretazione ecclesiale di Gerusalemme: „Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritualis, ecce civitas Hierusalem, quae nunc videtur in terris, sed rapietur supra Heliam – Helias enim unus fuit – transferetur super Enoch, cuius mors non inveniatur”²⁹¹; nel testo ambrosiano tuttavia la Gerusalemme di *Apc.* 21, 2 ha cambiato direzione: essa non discende più da Dio, ma sale in alto, al di sopra di Elia e di Enoch²⁹²; Ambrogio si avvaleva del contesto concettuale della lettera agli Ebrei per reinterpretare l’idea della Gerusalemme celeste così come la esprimeva l’Apocalisse carica di simboli e di mistero. Ma nel secolo IV l’espressione *véa* Ἱερουσαλήμ aveva assunto un nuovo significato concreto grazie agli interventi architettonici di Costantino; non a caso il primo che si servì di questa espressione fu Eusebio per designare i nuovi edifici cristiani della città²⁹³; con il patronato della casa imperiale e l’esempio stesso di Elena, per la nuova Gerusalemme si aprì la strada del pellegrinaggio. Il primo testimone della *véa* Ἱερουσαλήμ costantiniana, di cui abbiamo notizie grazie al suo diario, è l’anonimo pellegrino di Bordeaux, che compì il viaggio nel 333 inaugurando uno dei più importanti fenomeni dell’età tardo antica. Successivamente, nel corso del Medioevo si dischiuse una nuova fase per la speculazione della Gerusalemme celeste e non si contrappose più la Gerusalemme ebraica alla Gerusalemme cristiana, ma la chiesa „attuale” a quella „celeste”. In Occidente su questa linea di pensiero si era posto per primo Ilario di Poitiers²⁹⁴. Egli aveva distinto una chiesa attuale, „quae est nunc”, da una chiesa futura; in questo modo egli si era dimostrato consapevole dei limiti della prima rispetto alla perfezione della seconda, che aveva identificato, come Gerusalemme celeste, con il corpo di Cristo: „Sed quia est caelestis illa novis mater Hierusalem [*Gal.* 4, 26] et primitivorum conscriptorum [*Hbr.* 12, 22] et frequentan-

²⁸⁹ Cfr. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone iudeo* 123, PG 6, 759-764.

²⁹⁰ Cfr. Athanasius, *Contra Arianos oratio* II 8, PG 26, 161 C.

²⁹¹ Ambrosius, *In Lucam* II 88, CCL 14, 71.

²⁹² Cfr. F. Parente, *La conoscenza della terra santa come esperienza religiosa dell’Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1981 (1983), 304 passim.

²⁹³ Cfr. Eusebius, *De vita Constantini* III 33, GCS 7, 99.

²⁹⁴ Cfr. Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 132, 6, PL 9, 748C.

tium coetus, omnisque in Christo renatus Dei templum est, maxime in quo non mors sit regnatura, sed vita, et qui ipse rex sit eius, cuius servus fuerat ante, peccati, hostiam se ipsum vivam et rationabilem et placentem Deo offerens: tum ergo ab hoc templo, id est ab hac sancta corporis sui habitatione, in illo conventu angelorum frequentantium, id est in illa caelesti Hierusalem, si qui reges sint, id est qui peccato ultra non serviant, offerent se ipsos Deo munus"²⁹⁵. Agostino tentò una sintesi armonica di tutti questi aspetti, anche se all'inizio per lui la Gerusalemme celeste si identificava ancora con la chiesa trionfante²⁹⁶ e la sua immagine visibile si trovava, di nuovo, nella città degli Ebrei, non nella chiesa terrena²⁹⁷. Ma nel *De civitate Dei* la speculazione agostiniana si fece più sottile: „Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est"²⁹⁸; l'aggettivo *alteram* non lascia dubbi che nella mente di Agostino le città erano due: una allegoricamente raffigurata da Agar, l'altra da Sara; ma queste due *formae*, che assumevano i sembianti delle due matriarche, invece di contraporsi in maniera manichea, come in *Gal.* 4, 21-30, per Agostino si completavano a vicenda in un reciproco seppure gerarchico rapporto di valore; ovviamente Sara, come immagine della città celeste e della chiesa trionfante, primeggiava su Agar. Il riflesso del pensiero agostiniano fu immediato nell'Occidente latino, come testimoniano i mosaici di S. Sabina raffiguranti rispettivamente *l'Ecclesia ex gentibus* e *l'Ecclesia ex circumcissione* per mezzo di due matrone, Sara e Agar appunto, che reggono nel braccio sinistro un codice aperto e con la mano destra indicano il testo²⁹⁹. Anche in questo caso le personificazioni delle due chiese, così come l'Antico e il Nuovo Testamento, non sono contrapposte, ma solo distinte e risultano alla fine complementari, poiché l'una serve alla realizzazione dell'altra. Girolamo, come Ilario, Ambrogio e Agostino, era convinto che il regno di Dio si trovasse tra i fedeli; egli si preoccupò che Paola e Eustochio ribadissero a Marcella questo concetto nel paragrafo decimo della lettera 46; e in seguito tornò a scrivere personalmente le stesse cose a Paolino: „Nonne tibi videtur iam hic in terris regni caelestis habitaculum? [...] eorum fructus in terra capere, quorum radices in caelo fixae

²⁹⁵ Ibidem 67, 30, PL 9, 465A.

²⁹⁶ Cfr. Augustinus, *Contra Faustum manichaeum* XV 11, PL 42, 315: „Haec Hierusalem, sancta ecclesia, sponsa Christi, in Apocalypsi Ioannis copiosius uberiusque describitur”.

²⁹⁷ Cfr. idem, *De catechizandis rudibus* 20, 10, CCL 46, 160: „Hierusalem condita est famosissima civitas Dei, serviens in signo liberae civitatis, quae caelestis Hierusalem dicitur, quod verbum est haebreum, et interpretatur *visio pacis*”.

²⁹⁸ Idem, *De civitate Dei* XV 22, CCL 48, 45.

²⁹⁹ La basilica fu eretta intorno al 425 e terminata nel 432, cfr. R. Krautheimer, *Roma. Profilo di una città 312-1308*, Roma 1981, 60.

sunt [...] discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in caelo”³⁰⁰. Girolamo fu uno dei primi e dei massimi sostenitori del monachesimo all'interno della chiesa come strumento di rinnovamento nella storia della salvezza³⁰¹. Egli si servì dell'immagine della Gerusalemme celeste per indicare metaforicamente quella terra promessa o patria spirituale in nome della quale si era consacrato a Dio lasciando patria e parenti per attuare alla lettera il monito divino annunciato al principio della Genesi. Egli aveva perfezionato la sua vocazione monastica, per altro precocissima fra i latini d'Occidente, durante la prima esperienza di vita eremitica nel deserto della Siria; in quell'occasione, già convinto del valore escatologico della Gerusalemme celeste, egli aveva scritto al confratello Eliodoro: „Veniet postea dies, quo victor revertaris in patriam, quo Hierosolymam caelestem vir fortis coronatus incedas”, e, proseguendo, aveva sollecitato l'amico a prendere „la residenza” a Gerusalemme e a diventare „cittadino palestinese” in modo da potere entrare nella Gerusalemme celeste come un martire in trionfo: „Tunc municipatum cum Paulo capies, tunc et parentibus tuis eiusdem civitatis ius petes”³⁰². Con lo stesso entusiasmo Girolamo propagandò in seguito questo manifesto dell'ascetismo monastico a Roma; il successo è testimoniato dal numero dei pellegrini che presero la via dell'Oriente, fra i quali non pochi erano esponenti della più illustre aristocrazia romana: Paola ed Eustochio, Fabiola e Oceano, Melania la Giovane e Paola la Giovane. Gerusalemme diventò la meta ultima del cristiano deciso ad intraprendere la via della perfezione; la città terrena, con i suoi monumenti solenni, doveva riflettere l'immagine figurale teorizzata dai colti esegeti; in realtà i pellegrini erano colti dalla suggestione fortissima dei luoghi santi e in molti casi credevano di rivivere la storia sacra e di vedere la Gerusalemme celeste. La sovrapposizione iconica e „figurale” scivolò presto, sull'onda dell'emotività popolare e per colpa della scarsa alfabetizzazione delle masse cristiane, nella identificazione di concetti semanticamente e teologicamente diversi. La concezione dialettica dell'esegesi tardo antica non poteva durare oltre al secolo IV, mentre si annunciavano i tempi in cui sarebbe prevalsa la concezione mistica del dramma sacro. Allora ogni pellegrino di terra santa sarebbe divenuto „al tempo stesso spettatore e attore” di quel dramma rivisto e rivissuto sulla scena stessa del teatro sacro³⁰³.

– **Aegyptum... de futura dicitur.** Anche l'antitipo della Gerusalemme celeste è riferito al futuro: „La grande città che uccide i profeti” (*Mt.* 23, 37; *Apc.* 11) non può essere interpretata se non come un'immagine simbolica, soprattutto alla

³⁰⁰ Hieronymus, *Epistula* 53, 10, CSEL 54, 464.

³⁰¹ Per questo aspetto, senza riferimenti diretti al pensiero di Girolamo, cfr. H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, 73-83.

³⁰² Hieronymus, *Epistula* 14, 3, CSEL 54, 47.

³⁰³ Cfr. Parente, *La conoscenza della terra santa*, p. 255.

luce di quanto Paola e Eustochio poterono constatare con la ricognizione *de visu* dei luoghi santi.

– **Et civitas... mundo.** La citazione di *Apc.* 21, 16-18 concorda con la lezione della Vulgata³⁰⁴. Flavio Giuseppe (*B. I.* VI 5) scrive che „i Giudei, dopo la distruzione della [fortezza] Antonia, ridussero l'area del tempio in forma quadrangolare (τετραγωνον), pur conservando essi scritto nelle loro profezie che la città e il tempio sarebbero stati presi quando l'area del tempio fosse diventata quadrangolare”³⁰⁵. La forma cubica della città richiama un'antica concezione astronomica secondo la quale la volta celeste poggia su quattro angoli³⁰⁶; viste le misure irreali, la città descritta nell'Apocalisse non può essere intesa in senso letterale, donde la necessità di ricorrere all'interpretazione spirituale. Origene aveva invitato a leggere „nell'Apocalisse di Giovanni i dettagli sulla città di Dio, sulla Gerusalemme celeste, sulle sue fondamenta e sulle sue porte” come tanti simboli che aiutavano a trovare la strada per progredire verso „le realtà divine”³⁰⁷.

Cp. 7, CSEL 54, 336-338:

„Cum ergo haec non possint carnaliter accipi – absurdum quippe est per duodecim milia stadorum tantam civitatis longitudinem et latitudinem, quantam et altitudinem praedicari -, spiritaliter intellegenda sunt singula. Et civitas magna, quam videlicet prius aedificavit Cain et nominavit eam ex vocabulo filii sui, hic mundus accipiendus est, quem accusator fratrum suorum diabolus et fratricida periturus extruxit vitiis, sceleribus condidit, iniquitate complevit, qui spiritaliter appellatur Sodoma et Aegyptus. De qua Sodoma scribitur: *restituatur Sodoma in antiquum*, quod scilicet ita restituendus sit mundus, ut ante fuit. Neque enim possumus credere rursus aedificandam Sodomam et ceteras, Gomorram videlicet et Adaman et Seboim, in perpetuos cineres relinquendas. Aegyptum autem numquam pro Hierusalem legimus, sed semper hunc mundum. Et quia longum est de scripturis innumerabilia exempla congerere, unum testimonium proferamus, ubi manifestissime mundus hic Aegyptus appellatur. In epistula catholica Iudas apostolus, frater Iacobi scribit dicens: *commonere autem vos volo scientes semel omnia, quoniam Iesus populum de terra Aegypti salvans secundo eos, qui non crediderunt, perdidit*. Et ne putares de Iesu dici filio Nave, statim sequitur: *angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit*. Et ut credas ubicumque simul Aegyptus et Sodoma et Gomorra nominantur, non loca, sed mundum hunc interpretari, statim iungit exemplum: *sicut Sodoma et Gomorra et finitimae*

³⁰⁴ Per la variante *murus* accolta al posto di *muros* come *lectio difficilior*, cfr. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1904.

³⁰⁵ Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* VI 5, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 383.

³⁰⁶ H. Strathmann, GLNT X, 1320, s.v. πόλις.

³⁰⁷ Cfr. Origene, *Contra Celsum* VI 23, Sch 147, 236.

*civitates simili modo exfornicatae et abeuntes post carnem alteram factae sunt exemplum ignis aeterni poenam sustinentes. Et quid necesse est plura conquirere, cum post passionem et resurrectionem domini Mattheus evangelista commemoret: et petrae scissae sunt et sepulchra aperta et plurima corpora dormientium sanctorum surrexerunt. Et egredientes de sepulcris post resurrectionem suam, ingressi sunt sanctam civitatem et apparuerunt multis? Nec statim Hierosolyma caelestis, ut plerique ridicule arbitrantur, in hoc loco intellegitur, cum signum nullum esse potuerit apud homines domini resurgentis, si corpora sanctorum in caelesti Hierosalem visa sunt. Cum ergo et evangelistae et omnis scriptura Hierosolymam sanctam nomen civitatem et psalmista praecipiat: *adoremus in loco ubi steterunt pedes eius*, ne patiaris audire eam appellari Sodomam et Aegyptum, per quam dominus iurari vetat, quia sit civitas magni regis”.*

– **Carnaliter... spiritaliter.** Girolamo ebbe in generale una grande diffidenza per l’interpretazione esclusivamente letterale delle Scritture, che era una prerogativa all’epoca di alcune sette giudaiche e dei millenatisti; Gregorio di Nazianzo gli fu maestro in questo, quando condannò pubblicamente gli ariani come „gente corporale dalle idee corporali”³⁰⁸. Girolamo dunque anche in questo caso sciolse i nodi dei tre passi dell’Apocalisse affermando il primato dello spirito sulla lettera. La *littera* o *historia* rimane la base di partenza dell’esegesi, di cui in seguito la *spiritalis intellegentia* forma le pareti e il tetto³⁰⁹. Quando tuttavia il testo non offriva alla lettera alcuna interpretazione o quando rischiava addirittura di alimentare le fantasie degli eretici, Girolamo difendeva strenuamente il senso spirituale³¹⁰. Il suo metodo dipendeva da Origene il quale aveva sostenuto che „riguardo a tutta la Scrittura siamo disposti ad ammettere che essa nella sua totalità ha significato spirituale, ma non tutta ha significato materiale, poiché in più punti si dimostra che il senso letterale è impossibile”³¹¹. Anche per Girolamo l’esegesi spirituale investiva tutto l’Antico Testamento: „Lex enim spiritalis est”³¹². Paola del resto era una fedelissima dello *spiritus*; secondo la testimonianza del suo maestro ella si serviva dell’esegesi spirituale per proteggere e fortificare la propria edificazione³¹³.

– **Civitas... Cain.** Come si legge in *Gen.* 4, 17 la città di Anocha era stata fondata da Caino per suo figlio Enoch e per la sua tribù; secondo lo storico Giuseppe

³⁰⁸ Gregorius Naz., *Oratio* 29, 13, SCh 250, 302: σωματικοὶ τὰ σωματικά; cfr. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 147-160.

³⁰⁹ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* XIII 42, 13, CCL 75, 615-616.

³¹⁰ Cfr. idem, *Epistula* 59, 1, CSEL 54, 542: „Carnalibus oculis et aure carnali et cogitatione mortali non possint spiritalia comprehendere”.

³¹¹ Origene, *I principi*, trad. it. M. Simonetti, Torino 1968, 85.

³¹² Hieronymus, *Epistula* 53, 4, CSEL 54, 450.

³¹³ Cfr. idem, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344: „Scripturas tenebat memoriter et, cum amaret historiam et illud veritatis diceret fundamentum, magis sequebatur intellegentiam spiritalem et hoc culmine aedificationem animae protegebat”.

(*B. I. 1, 62-63*) essa era fortificata da una cinta muraria. Girolamo riprese la stessa locuzione nel suo commentario a Giona: „Primus Cain fratricida et homicida, cruentum mundum germani sanguine dedicans, *aedificavit civitatem et vocavit eam ex nomine filii sui* [*Gen. 4, 17*] Enoch”³¹⁴.

– **Mundus.** Nel linguaggio biblico e patristico è sinonimo di *saeculum* e come tale è contrapposto a *spiritus*. Il termine *mundus*, dall’oscuro significato etimologico, è ricco di sfumature concettuali secondo i contesti storici e letterari in cui viene usato³¹⁵. Girolamo, sulla scorta della meditazione origeniana, sembra aver risentito ampiamente di tutte le componenti del concetto religioso di mondo dall’idea di „rottura”, „separazione”, „insoddisfazione” per il mondo terreno, così come si legge nell’Antico Testamento, all’idea trascendente della letteratura apocalittica che sostiene la tesi dei due momenti della storia della salvezza, l’*olam* presente e quello „che viene”; dall’idea neotestamentaria secondo la quale il cristiano è solo di passaggio in questo mondo, ma non per questo motivo egli deve rinunciare ad impegnarsi per il bene del mondo, all’idea propriamente monastica di rinuncia al mondo per mezzo della fuga nel deserto³¹⁶. Per il monaco, tuttavia, „il deserto è meno un luogo distante che una situazione spirituale, quella di colui che, per affrontare Dio, deve lottare con ciò che, in se stesso, si oppone alle sue esigenze, e giunge così a una trasformazione interiore”³¹⁷. Girolamo provò presto il disincanto per quel deserto siriano che pullulava di fastidiosi eremiti e postulatori. La soluzione che trovò, di stanziarsi a Betlemme con il sostegno della ricchissima Paola, fu geniale e dipese certamente da un progetto grandioso lungamente meditato, che gli permise di tradurre la Bibbia e di farne un commento pressoché completo. Non per questo egli rinunciò al fascino religioso e letterario del tema del deserto, che aveva sedotto le menti migliori dell’età sua. A sostenere questo argomento ideologico, per certi versi assai simile al tema dell’idillio classico in letteratura, erano sempre gli scritti del grande Origene che aveva ammonito: „*Relinquendus est mundus si volumus Domino servire. Relinquendus autem dico non loco sed animo, non itinere proficiscendo sed fide proficiendo*”³¹⁸. Girolamo istruì in vario modo le sue discepole insegnando loro ad interioriz-

³¹⁴ Idem, *In Ionam IV 5*, CCL 76, 413. La distinzione grammaticale fra *nomina* e *vocabula* risale a Varrone (*L.L.* 8, 80), il quale sosteneva che „i *nomina* sono cose finite e designano cose proprie come Paride, Elena; i *vocabula* invece sono infiniti e designano cose comuni, come uomo, donna”.

³¹⁵ Cfr. TLL VIII 1634-1640, s.v. *mundus*.

³¹⁶ Cfr. Origenes, *De principiis* II 3, 6, SCh 252, 264-271, trad. latina di Rufino del 398 d. C.; ibidem, SCh 253, 149-151, commento di H. Crouzel e M. Simonetti.

³¹⁷ J. Leclercq, *Mondo*, DIP VI 53-67; cfr. anche P. Brown, *Il corpo e la società*, Torino 1992, 197.

³¹⁸ Origenes, *Homilia in Exodum* III 3, SCh 321, 98.

zare il concetto di abbandono del mondo, come, ad esempio, fece con Demetriade esortandola a chiudere la camera del suo cuore, poiché lo spirito di Dio non abita nella carne³¹⁹.

– **Aegyptus.** L'interpretazione spirituale viene ribadita con il tono della polemica monastica antisecolare. Quando tuttavia si tratta di riconoscere la superiorità del mondo romano sui barbari e in particolare di riconoscere l'importanza del diritto come fonte di stabilizzazione politica e sociale, Girolamo si dimostra tutt'altro che uno sprovveduto. Una cosa infatti sono i suoi interessi di parte nelle rivalità delle scuole teologiche e monastiche, un'altra la sua coscienza di appartenere all'*élite* del mondo romano; il suo orgoglio di *homo romanus*³²⁰ lo spinse ad elogiare il panegirico di Paolino sulla morte di Teodosio nel 395 con le seguenti parole non prive di una compiaciuta retorica: „Illustrasti purpuras eius et utilitatem legum futuris saeculis consecrasti”³²¹.

– **Diabolus.** L'epiteto del diavolo „traditore” ripete il suo significato etimologico; nel greco classico διάβολος indica „colui che calunnia”; nei Settanta invece traduce l'ebraico šāṭān, *demonio*, e significa „colui che divide”, „il nemico”, „il calunniatore”, „il seduttore”. Nel Nuovo Testamento i termini *diavolo* e *satana* si alternano indifferentemente, anche se il secondo è più prossimo all'uso linguistico palestinese³²². L'epiteto *fratricida* invece, già usato da Tertulliano per Romolo³²³, ricorreva in una lettera precedente di Girolamo riferito a Caino; in quel caso era vivo il ricordo degli scritti di Lucifero di Cagliari e della polemica contro i suoi seguaci³²⁴.

– **Restituetur Sodoma in antiquum.** La citazione di *Hiez.* 16,55 è fatta a memoria e in forma abbreviata; la versione che Girolamo diede nella Vulgata si discosta da quella dei Settanta: „Et soror tua Sodoma et filiae eius revertuntur ad antiquitatem suam, et Samaria et filiae eius revertuntur ad antiquitatem suam, et tu et filiae tuae revertemini ad antiquitatem vestram” / „et soror tua Sodoma et filiae eius restituentur sicut erant a principio, et tu et filiae tuae restituemini sicut fuistis ab initio”. Nel suo commentario al profeta, egli criticò aspramente l'interpretazione letterale di questo passo, accusando i millenaristi di sognare, in preda ai deliri, la ricostruzione di Sodoma e delle altre antiche città distrutte, le quali invece dovevano essere lasciate allo stato di eterne

³¹⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 130, 9, CSEL 56, 188-189.

³²⁰ Cfr. idem, *Epistula* 15, 3, CSEL 54, 64. Sul tema della „romanità” cfr. K. Sugano, *Das Rombild des Hieronymus*, Bern 1983.

³²¹ Hieronymus, *Epistula* 58, 8, CSEL 54, 538.

³²² Cfr. W. Foerster – G. Von Rad, GLNT II 924-950, s.v. διάβολος.

³²³ Cfr. Tertullianus, *De spectaculis* 5, 6, SCh 332, 132.

³²⁴ Luciferus, *Pro S. Athanasio* II 5 e 15, CCL 8, 82, 102.

rovine³²⁵. La dottrina di Girolamo non ammetteva deroghe alle fantasie giudaizzanti: esse andavano condannate perché generavano confusione nella *lectio divina*. L'interpretazione letterale di un concetto spirituale e più ancora di un *typus* – quali erano Gerusalemme, Sodoma e Egitto – conduceva a uno stravolgimento della comprensione delle Scritture e comportava una cecità morale. Era inverosimile che Ezechiele avesse annunciato la ricostruzione di città cadute per sempre in rovina. Per Girolamo bisognava costruire la chiesa e *militare* per quella Gerusalemme celeste che è il regno di Dio³²⁶; l'ideale della *militia Christi* fu sempre vivo in lui, sia come impegno monastico contro il mondo, sia come difesa dell'ortodossia contro gli eretici³²⁷.

– **Exempla congerere.** L'espressore ricorre in Seneca (*Ep.* 24, 9): „Non in hoc exempla nunc congero”³²⁸.

– **Iudas.** Non è possibile stabilire se l'autore della lettera di Giuda sia uno degli omonimi menzionati nel Nuovo Testamento. Il Giuda „fratello (del Signore) di Giacomo e di Giuseppe e di Simone” (*Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3) sarebbe altra persona dal Giuda Taddeo o Labbeo presentato da Luca (6, 16) e dagli Atti (1, 13) nel catalogo degli apostoli col patronimico „Giuda [figlio] di Giacomo”. Inoltre, la locuzione „fratello di” potrebbe significare soltanto „fratello nella fede di”³²⁹. Girolamo sembra aver assunto acriticamente i vari dati neotestamentari. La questione era così spinosa, che anche negli anni più tardi egli non ne venne a capo; perciò si rassegnò ad accettare la tradizione così come era stata riportata: „Taddeum apostolum ecclesiastica tradidit historia missum Edessam [...] qui ab evangelista Luca Iudas Iacobi dicitur, ut alibi appellatur Labbeus [...] credendumque est eum fuisse trinominum”³³⁰.

– **Iesu... filio Nave.** Si tratta di Giosuè, così come Girolamo stesso spiega nel prologo alla sua versione dall'ebraico: „Ad Iesum filium Nave manum mitti-

³²⁵ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* V 16, 55, CCL 75, 209-210. Sui Millenaristi cfr. B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, Città del Vaticano 1981, 250-255.

³²⁶ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 14, 3, CSEL 54, 47 (a Eliodoro); idem, *Epistula* 22, 30, CSEL 54, 189 (a Eustochio): „Cum Hierosolymam militaturus pergerem”; le ragioni diplomatiche che scongiurarono a Girolamo di andare a Gerusalemme nel 375 sono state chiarite da V. Abel, *Saint Jérôme et Jérusalem*, in: *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 132 passim.

³²⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 130, 7, CSEL 56, 183: „Legimus in volumine Iob [7, 1]... militia est vita hominis super terram. Ad hoc enim laborabimus et in saeculi huius periclitamur militia, ut in futuro saeculo coronemur”. Per la lotta contro gli eretici cfr. le ultime lettere di Girolamo, *Epistulae* 151, 152, 153, 154, 1, CSEL 56, 367, in modo particolare.

³²⁸ Idem, *Epistula* 46, 7, CSEL 54, 337: „Iungit exemplum”.

³²⁹ E. Peretto, *Giuda Taddeo*, DPAC II 1590-1591.

³³⁰ Hieronymus, *In Matthaum* I 10, 4, Sch 259, 188; cfr. Eusebius, HE I 13, GCS 9, 1, 83 passim.

mus, quem Hebraei Iosue Bennun id est Iosue filium Nun vocant³³¹. Paola ed Eustochio videro il sepolcro del patriarca sul monte Efraim³³².

– **Et petrae... multis.** La citazione a memoria di *Mt.* 27, 51-53 si discosta dalla versione ufficiale che Girolamo diede nella Vulgata e risente della rielaborazione retorica e stilistica dovuta al flusso del dettato orale: „Et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis³³³”.

– **Ut plerique ridicule arbitrantur.** L'avverbio è attestato sia in Plauto che in Cicerone, autori che Girolamo conosceva bene. Le formule linguistiche a cui egli ricorse per stigmatizzare eretici ed eresie sono varie ma sempre contraddistinte da un forte sarcasmo. Anche in questo caso tuttavia si impone il riferimento ai maestri orientali prediletti; Origene infatti aveva respinto le accuse ridicolizzanti di Celso contro la Gerusalemme celeste, facendo ricadere la colpa sugli Ebrei: „Si possono veramente vedere tutte le dottrine dei Giudei attuali come delle favole e delle futilità (μύθος και λήρους) – poiché non hanno la luce dell'intelligenza delle Scritture – e le dottrine dei cristiani come la verità, adatte come sono a elevare e a persuadere che hanno una città niente affatto in basso (κάτω) in qualche modo come i Giudei della terra, ma nel cielo (ἐν οὐρανοῖς)³³⁴”. Anche Gregorio di Nazianzo, in una predica a Costantinopoli svolta tra il luglio e il novembre del 380 che Girolamo certamente conobbe, aveva messo sotto accusa „i vecchi deliri e le favole „ degli ariani e dei pagani³³⁵”.

– **Si corpora... visa sunt.** Il commento ironico è un'ulteriore prova della paternità della lettera; la fede di Girolamo nella risurrezione dei corpi, il dogma che lo portò alla rottura con la schiera degli origenisti, lo indusse a fare sostenere a Paola e a Eustochio che se i corpi dei santi risorti fossero apparsi nella Gerusalemme celeste, nessuno se ne sarebbe accorto. Sullo stesso punto egli tornò anche nel commento al passo di Matteo sopra citato: „Sanctam autem civitatem in qua visi sunt resurgentes, aut Hierusalem caelestem intellegimus,

³³¹ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 285.

³³² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 13, CSEL 55, 322.

³³³ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1573; Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 51-53, SCh 259, 300; cfr. J. Gribomont, *Girolamo*, DPAC II 1586: „G., infatti, non si attiene sempre al medesimo metodo di traduzione. Aderisce particolarmente all'originale nei punti difficili, ispirandosi alla versione d'Aquila; si prende maggior libertà nelle narrazioni; rispetta maggiormente il lessico e le formule della *Settanta* (attraverso la vecchia traduzione latina) nei passi più sacri, come le profezie e le preghiere.”; idem, *Jérôme*, DSAM VIII 908-913.

³³⁴ Origenes, *Contra Celsum* II 5, SCh 132, 292; cfr. Hieronymus, *In Esaiam* XVIII, Prologus, CCL 73A, 740-742.

³³⁵ Cfr. Gregorius Naz., *Oratio* 31, 6-7, SCh 250, 284-289.

aut hanc terrenam quae ante sancta fuerit [...] sancta appellatur civitas Hierusalem propter templum et sancta sanctorum, et ob distinctionem aliarum urbium in quibus idola colebantur”³³⁶.

– **Adoremus... pedes eius.** La citazione del verso 7 del Salmo 131 ricorre anche nella lettera che Girolamo indirizzò a Desiderio, per ribadire l'importanza del pellegrinaggio come testimonianza di fede: „Adorasse, ubi steterunt pedes Domini, pars fidei est”³³⁷. L'adorazione delle orme dei piedi era una pratica diffusa nel mondo orientale, come si ricava anche da un contesto completamente diverso, la letteratura pagana di tipo erotico e comico, nella lettera 31 di Alcifrone, in cui il parassita desidera baciare le orme dei piedi di una vergine (τὰ τοῦν ποδοῖν ἴχνη καταφιλεῖν)³³⁸. Paola stessa durante il suo viaggio nei monasteri egiziani della Nitria, si gettò ai piedi di molti monaci³³⁹. In questo caso si fa un riferimento preciso alla reliquia delle impronte dei piedi di Gesù conservata sul monte degli Ulivi nella basilica dell'*Imbomon*; anche Paolino di Nola ne parla in una lettera dopo averne avuto notizia dalla cugina Melania, che tornò da Gerusalemme nel 399: „In toto basilicae spatio solus in sui capitis specie virens permanet et impressam divinorum pedum venerationem calcati Deo pulveris perspicua simul et adigua venerantibus harena conservat, ut veri dici possit: *adoremus ubi steterunt pedes eius*”³⁴⁰.

– **Civitas magni regis.** Girolamo fece difendere strenuamente a Paola e Eustochio la santità di Gerusalemme, ricordando a Marcella che il vangelo di Matteo (5, 35) ammoniva che la città, pur essendo stata il teatro dell'uccisione di Gesù, restava pur sempre la città „del grande re”, del Signore che è risorto. Girolamo tornò sullo stesso concetto anche nell'elogio funebre di Paola, confermando la sua fede su questo punto; nominando le generose elemosine della santa, egli scrisse: „Nolebat in his lapidibus pecuniam effundere, qui cum terra et saeculo transituri sunt, sed in vivis lapidibus, qui voluntur super terram, de quibus in Apocalypsi Iohannis civitas magni regis extruitur, quos in sapphirum et smaragdum et iaspidem et ceteras gemmas esse vertendos scriptura commemorat”³⁴¹.

³³⁶ Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 51-53, SCh 259, 300.

³³⁷ Idem, *Epistula* 47, 2, CSEL 54, 346.

³³⁸ Cfr. Alcifrone, *Lettere di parassiti e di cortigiane*, testo e trad. a cura di E. Avezzù – O. Longo, Venezia 1985, 102-103.

³³⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 108, 14, CSEL 55, 324: „Quorum non pedibus advoluta est? Per singulos sanctos Christum se videre credebat”.

³⁴⁰ Paulinus Nolanus, *Epistula* 31, 5, CSEL 29, 272. Per la data del ritorno di Melania da Gerusalemme cfr. P. Brown, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, 198; J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, writings and controversies*, London 1975, 242, n. 58.

³⁴¹ Hieronymus, *Epistula* 108, 16, CSEL 55, 328.

Cp 8, CSEL 54, 338-339:

„Maledictam terram nominant, quod cruorem domini hauserit, et quomodo benedicta loca putant, in quibus Petrus et Paulus, Christiani exercitus duces, sanguinem fudere pro Christo? Si servorum et hominum confessio gloriosa est, cur domini et dei non sit gloriosa confessio? Martyrum ubique sepulchra veneramur et sanctam favillam oculis adponentes, si liceat, etiam ore contingimus: et monumentum, in quo dominus conditus est, quidam aestimant neglegendum? Si nobis non credimus, credamus saltim diabolo et angelis eius, qui, quotiescumque ante illud de obsessis corporibus expelluntur, quasi in conspectu tribunalis Christi stantes contremescunt, rugiunt et sero dolent crucifixisse, quem timeant. Si post passionem domini, ut scelerata vox concrepat, hic detestabilis locus est, quid sibi voluit Paulus Hierosolymam festinare, ut ibi faceret pentecosten? Qui retinentibus se locutus est dicens: *Quid facitis flentes et conturbantes cor meum? Ego enim non solum ligari, sed et mori in Hierusalem paratus sum pro nomine domini Iesu*. Quid ceteri sancti et illustres viri, quorum vota et oblationes post praedicationem Christi ad fratres, qui erant Hierosolymis, deferebantur?”.

– **Maledictam terram.** Non si fanno i nomi di coloro che disprezzano la Giudea, si capisce solo che essi, per estremismo religioso, credevano contaminata la terra che aveva bevuto il sangue di Gesù. Origene aveva aggirato l’ostacolo ideologico sul problema della contaminazione della terra santa interpretando le Scritture alla luce di un misticismo neoplatonico; per rispondere alla domanda beffarda di Celso: „Ma dove volete andare? e che speranze avete? ‘In un’altra terra’ rispondo ‘migliore di questa’”³⁴², egli aveva dato una spiegazione mistica della terra santa, che eliminava anche le speranze assurde dei millenaristi: „La terra santa buona e spaziosa dove scorrono il latte e il miele [Ex. 3, 8] promessa da Dio per bocca di Mosè a coloro che avranno vissuto secondo la sua legge [...] non è, come certi pensano, la Giudea di quaggiù (τὴν κάτω) che si trova anch’essa sulla terra maledetta fin dall’origine a causa delle opere della trasgressione di Adamo”, ma la patria celeste. Origene arrivò alla conclusione che non c’era ragione di applicare il riferimento dell’Esodo alla terra promessa proprio alla Giudea terrena, poiché „se veramente la terra intera è maledetta a causa delle opere di Adamo e di quelli che sono morti in lui, è evidente che tutte le sue parti incorrono nella stessa maledizione, tra le altre la terra di Giudea”. Ma con la pace di Costantino e il rinnovamento spirituale delle comunità cristiane, questa vecchia tesi era divenuta inaccettabile, soprattutto per coloro che, come Girolamo, Paola e Eustochio, animati da un incessante fervore ascetico e convinti dalla svolta storica recente della necessità di un rinnovamento della visione escatologica cristiana, credevano che la terra promessa dovesse identificarsi nella Giudea terrena come luogo di preparazione alla visione futura della Gerusalemme celeste.

³⁴² Celso, *Il discorso vero*, trad. it. G. Lanata, Milano 1987, 139; cfr. Origenes, *Contra Celsum* VII 28-29, Sch 150, 78-80.

– **Benedicta loca.** Girolamo si riferisce ai *martyria* di Pietro e Paolo a Roma; la basilica, *tropheum* di Pietro, era stata eretta da Costantino tra il 319 e il 320 e terminata nel 329 in previsione dell' „afflusso di grandi masse di Romani e di pellegrini”; la tomba di Paolo invece rimase un modesto edificio fino al 384, quando Damaso, a coronamento del suo pontificato, sollecitò l'intervento della coppia imperiale affinché costruissero una basilica degna dell'Apostolo delle Genti; sotto il regno di Teodosio si preparava quella *concordia apostolorum et renovatio urbis* che avrebbe segnato il volto della Roma medievale, trasformandola in „città santa” dell'Occidente, complementare a Gerusalemme: i principi degli apostoli avrebbero soppiantato come nuovi patroni i leggendari Romolo e Remo, mentre le loro tombe sarebbero divenute la meta di milioni di pellegrini da tutta la cristianità³⁴³. Girolamo stesso, quando era studente a Roma, aveva l'abitudine ogni domenica di visitare le tombe degli apostoli e dei martiri cristiani in compagnia di altri giovani³⁴⁴. Ma c'era anche chi, come Marcella, in quelle stesse basiliche preferiva evitare la folla e appartarsi in preghiera, „secretis celebrans orationibus”³⁴⁵.

– **Cruorem... sanguinem fudere.** Nel latino classico *cruor* e *sanguis* hanno lo stesso significato, ma con sfumature diverse³⁴⁶: il primo indica il sangue che sgorga da una ferita; il secondo invece il sangue in circolazione; in questo caso Girolamo ha usato entrambi i termini come varianti lessicali. Il verbo *fudo* indica propriamente l'espulsione di liquidi corporei³⁴⁷.

– **Ut scelerata vox concrepat.** Labourt, convinto che la lettera 46 fosse stata scritta nel 393, pensò che Girolamo si riferisse a Vigilanzio, che aveva screditato il culto delle reliquie dopo il suo viaggio in Palestina e si era attirato gli strali di Girolamo in un libello spietato e sarcastico³⁴⁸. Maraval invece, accettando la datazione di Nautin, smentisce ogni riferimento a Vigilanzio e propone l'ipotesi più verosimile, secondo cui sarebbe il clero romano l'anonima voce di dissenso nei confronti del culto dei luoghi santi palestinesi; il sospetto nasce da un passo di Ambrogio davvero poco lusinghiero nei confronti del Santo Sepolcro: „Christi autem sepulturam vidimus, sed nunc iam non novimus quia resurrectionem eius agnovimus”³⁴⁹. Il verbo *concrepo*, frequente in Plauto, ma

³⁴³ Cfr. Krautheimer, *Roma. Profilo di una città*, p. 13-76.

³⁴⁴ Cfr. Hieronymus, *In Hiezechielem* 40, 5-13, CCL 75, 556-557.

³⁴⁵ Idem, *Epistula* 127, 4, CSEL 56, 148.

³⁴⁶ Cfr. Lucretius, *De rerum natura* II 194-195: „Quod genus e nostro quom missus corpore sanguis / emicat exultans alte spargitque cruorem”.

³⁴⁷ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* V 13, 15, CCL 73, 164: „Ut [...] sanguinem fudat”.

³⁴⁸ Cfr. Saint Jérôme, *Lettres*, II, Paris 1951, 199.

³⁴⁹ Ambrosius, *De Cain et Abel* I 3, 9, CSEL 31, 1, 344-345; cfr. P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in: *Jérôme entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1988, 346-348.

poco usato dagli autori classici, ricorre spesso negli autori della tarda latinità e in Girolamo che ne apprezzò l'effetto onomatopeico³⁵⁰.

– **Paulus... Hierosolymam festinare.** Secondo gli Atti (21, 11-13) Paolo voleva raggiungere la comunità di Gerusalemme a costo di essere catturato dai Giudei e messo a morte dai Romani. Il suo esempio fu assunto da Girolamo come modello di eroismo cristiano fin dal suo primo soggiorno in Palestina. Era una tradizione leggendaria post-biblica, alla quale sembra alludere perfino Gesù, che di norma un profeta dovesse morire di morte violenta a Gerusalemme³⁵¹; la predisposizione di Paolo al martirio si trasforma in un esempio estremo di dedizione alla chiesa e assurge a modello per il monaco e per il pellegrino. Girolamo, attraverso Paola e Eustochio, inviò un messaggio chiaro ai cristiani di Roma: bisognava rendere omaggio a Gerusalemme come madre della chiesa.

Cp. 9, CSEL 54, 339:

„Longum est nunc ab ascensu domini usque ad praesentem diem per singulas aetates currere, qui episcoporum, qui martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica virorum Hierosolymam venerint putantes se minus religionis, minus habere scientiae nec summam, ut dicitur, manum accepisse virtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, in quibus primum evangelium de patibulo coruscaverat. Certe, si etiam praeclarus orator reprehendum nescio quem putat, quod litteras Graecas non Athenis, sed Lilybaei, latinas non Romae, sed in Sicilia didicerit, quod videlicet unaquaque provincia habeat aliquid proprium, quod alia aequae habere non possit, cur nos putamus absque Athenis nostris quemquam ad studiorum fastigium pervenisse?”.

– **Currere.** In senso traslato il verbo *percurrere* è una variante di *perlustrare*, *recensere*. Girolamo lo usa spesso con riferimento a personaggi illustri, a scrittori e a libri³⁵². Nella stessa lettera 46 ricorre anche al paragrafo 3: „Recurrere ad Genesim”.

– **Usque ad presentem diem.** Si arguisce che la lettera fu dettata da Girolamo al suo scrivano in un solo giorno; la stessa espressione ricorre nel prologo al profeta Daniele³⁵³.

³⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas*, Praef., ed. Vallarsi VII, 367-368B = PL 26, 307A: „Divinorum Voluminum tympano concrepante”; idem, *Epistula* 123, 17, CSEL 56, 94: „rauco sonitu bucina concrepabit”; cfr. anche Marcellinus, *Chronicon*, MGH XI, 1, ed. Th. Mommsen, p. 95, 500, 1: „ex more civium concrepant voces”.

³⁵¹ Cfr. E. Lohse, Σιών, GLNT XII 346-348, 359-366.

³⁵² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 70, 4, CSEL 54, 704: „Curram per singulos”, cui segue un elenco di scrittori ecclesiastici; idem, *Epistula* 74, 5, CSEL 55, 27: „Longum est si velim per singula currere quomodo”; idem, *Epistula* 77, 7, CSEL 55, 44: „[Fabiola] per prophetas, evangelia psalmosque currebat”.

³⁵³ Cfr. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, p. 1341.

– **Doctrina ecclesiastica.** Commentando il Salmo alfabetico 118, Girolamo aveva spiegato a Paola che la dottrina della chiesa andava ricercata nella perfezione delle Scritture: „Prima conexio est *doctrina domus plenitudo tabularum ista*, quo videlicet doctrina ecclesiae, quae domus Dei est, in librorum repperiatur plenitudine divinorum”³⁵⁴.

– **Evangelium... coruscaverat.** Il patibolo, *óáñü*, propriamente è lo strumento di supplizio con cui si appende il condannato a un palo retto o a una croce³⁵⁵. Già Ireneo aveva tentato di esorcizzare questo strumento di morte dicendo: „Per il fatto che la croce consolida si chiama *σταυρός*”³⁵⁶. Ispirandosi a Giovanni (3, 14; 8, 28; 12, 32 e 34) e mutuando il verbo in senso figurato dal lessico meteorologico, Girolamo inventò questo ossimoro, per cui la croce da patibolo diventa strumento di esaltazione della luce divina di Cristo³⁵⁷. Egli si rivolse a Edibia ancora più esplicitamente: „Gloria salvatoris patibulum triumphantis est. Crucifigitur ut homo, glorificatus ut deus. Denique sol fugit, luna mutatur in sanguinem, terra motu insolito contremescit, aperiuntur inferi, morti ambulant, saxa rumpuntur. Haec est gloria...”³⁵⁸. Quando, poco dopo la morte di Girolamo, Teodosio II ordinò di erigere una croce d’oro gemmata sul *Martyrium* di Gerusalemme, le parole dell’Evangelista e dell’esegeta divennero una vera icona fissa per i pellegrini. L’imperatore ortodosso aveva voluto esaltare la croce „al pari” del sepolcro di Cristo, poiché entrambi erano simboli della giustificazione causata „pari merito” dalla morte e dalla risurrezione del Signore³⁵⁹.

– **Praeclarus orator.** Riferimento per antonomasia a Cicerone, di cui Girolamo cita a memoria un passo della requisitoria contro Cecilio Nigro. Nell’operetta, che è un preliminare al processo del 70 a.C., Cicerone si fa beffa del suo avversario perché costui non ha imparato il greco ad Atene, ma in Sicilia³⁶⁰. Nel secolo IV la scuola filosofica di Atene, che avevano frequentato anche Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, vantava una tradizione unica di

³⁵⁴ Hieronymus, *Epistula* 30, 6, CSEL 54, 246. Sui limiti dell’esegesi allegorica del Salmo 118, cfr. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 78-79.

³⁵⁵ Cfr. *Mt.* 27, 40.

³⁵⁶ Iraeneus, *Adversus haereses* I 3, 5, SCh 264, 58 (testo greco e latino); cfr. TLL, X, 1, fasc. V, 706-708, s.v. *patibulum*.

³⁵⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 39, 4, CSEL 54, 301: „Evangelio coruscante”; idem, *In Mathaeum* II 12, 38, SCh 242, 254: „Mugire tonitrua, coruscare fulgura”, ibidem II 14, 17, 306: „ante passionem Salvatoris et coruscationem evangelii fulgurantis”; idem, *In Esaiam* IV 11, 10, CCL 73, 153: „Quando Christi in toto mundo evangelium coruscavit”; idem, *In Hieremiam* II 89, CCL 74, 106: „Coruscationes invenies et clara fulgura sapientiae”.

³⁵⁸ Idem, *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 497-498.

³⁵⁹ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, Gerusalemme 1978, 13-17 e 46.

³⁶⁰ Cfr. Cicero, *Div. in Caec.* 39: „Litteras Graecas non Lilybaei, Latinas non Romae sed in Sicilia didicisses”.

ben otto secoli; l'Accademia infatti era attiva dal 387 a. C. Marco Aurelio aveva dotato la città di cinque cattedre, una di retorica e quattro di filosofia, una per ogni scuola, platonica, aristotelica, epicurea, stoica. Il prestigio di una formazione ad Atene era indiscusso, come testimonia Sinesio di Cirene in una lettera al fratello Evoptio³⁶¹. Anche Girolamo era stato ad Atene nel 373, ma solo di passaggio verso l'Oriente³⁶². La citazione ciceroniana, nel suo contesto, rimanda alla celebre sentenza di Tertulliano: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?”³⁶³, che è uno dei riferimenti più importanti per comprendere il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nell'età tardo antica³⁶⁴. Girolamo, più ancora di Tertulliano, al pari forse del solo Agostino in Occidente, appare come un testimone autentico del travaglio interiore che ebbero gli uomini di lettere nel secolo IV; filologo per passione, egli visse a lungo in preda al dilemma di come conciliare l'amore per i classici, che era indispensabile per la formazione grammaticale, con l'amore per la Bibbia, fonte di fede fermissima e di inesauribile appagamento spirituale; alla fine prevalse il superamento della questione, quando ormai il *sermo humilis* aveva aperto le porte a una nuova civiltà³⁶⁵.

– **Athenis nostris.** Con questa semplice metonimia Girolamo supera i termini della contraddizione sollevata da Tertulliano e compie una rivoluzione culturale; Gerusalemme e i luoghi santi sono il centro del sapere cristiano e come tali devono sostituire le vecchie scuole pagane. Come scrisse in seguito nella

³⁶¹ Cfr. Sinesius, *Epistula* 56 (anni 395-399): „Con questo viaggio ad Atene otterrò [...] di non dovermi più inchinare in fatto di cultura di fronte a quanti ritornano da lì. I quali non sono certamente diversi da noi mortali [...] pur tuttavia si aggirano fra di noi come se fossero semidei in mezzo a muli”; idem, *Epistula* 136: „L'Atene di oggi non ha nulla di eccelso a parte i nomi delle località”: cit. da Sinesio di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino 1989, 171, 329. Cfr. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, I, 304-305; II, 112-113, n. 10.

³⁶² Cfr. Hieronymus, *In Zachariam* III 12, 3, CCL 76 A, 862: „In arce Atheniensium, iuxta simulacrum Minervae, vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui...”; idem, *Ad Galatas* II, Incipit., ed. Vallarsi VII, 428-429C = PL 26, 356A: „qui Achaïam viderit”; vedi anche Kelly, *Jerome*, p. 36-37.

³⁶³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7, CCL 1, 193.

³⁶⁴ Cfr. H. Hagendhal, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, 309 passim; per un inquadramento delle problematiche storiche, cfr. A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968 (1972).

³⁶⁵ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas*, Praef. III, ed. Vallarsi, VII, 485-488 = PL 26, 400C-401B: „Si quis eloquentiam quaerit, vel declamationibus delectatur, habet in utraque lingua Demosthenem et Tullium, Polemonem et Quintilianum. Ecclesia Christi non de Academia et Lyceo, sed de vili plebecula congregata est [...]. Quotusquisque nunc Aristotelem legit? quanti Platonis vel libros novere vel nomen? vix in angulis otiosi eos senes recolunt. Rusticanos vero et Piscatores nostros totus orbis loquitur, universus mundus sonat”; E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Scandicci (Firenze) 1992, 45-91; E. Auerbach, *Studi su Dante*, Milano 1984, 167-175 („Sacrae Scripturae sermo humilis”); Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 281-289, „Dalla sapientia mundi alla sapientia Dei”.

prefazione alla versione dei Paralipomeni: „Quomodo Graecorum historias magis intellegunt, qui Athenas viderint et tertium Vergilii librum, qui a Troade per Leucaten et Acroceraunia ad Siciliam et inde ad ostia Tiberis navigarint: ita sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus est, et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit”³⁶⁶. L'importanza della visione diretta dei luoghi santi come mezzo di conoscenza filologica e spirituale della Bibbia fu un'intuizione geniale che Girolamo giustamente rivendicò come il punto fondamentale del suo magistero spirituale presso le discepoli e i corrispondenti letterari. E' facile altresì constatare che i pellegrini colti in genere sottolineavano con i verbi della vista le cose e i fatti che hanno conosciuto per avvalorare la loro testimonianza di fede³⁶⁷. Il passaggio dalla *lectio divina* alla visione mistica di Dio fu una conseguenza naturale del cambiamento spirituale avvenuto in Paola e Eustochio dopo il loro trasferimento in terra santa. Girolamo fu l'artefice e il cronista compiaciuto di questa maturazione spirituale, grazie alla quale le due pie donne poterono interpretare la mistica origeniana con un rinnovato slancio passionale³⁶⁸.

Continuazione segue

³⁶⁶ Hieronymus, *In Paralip.*, Praef., ed. Vallarsi X, 431.

³⁶⁷ Cfr. Hieronymus, *Apologia contra Rufinum* III 22, SCh 303, 272: „Quae prius fama pertulerit oculorum iudicio comprobavi”; P. Lardet, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden 1993, 309: „Le «voire» de l'an'est pas le cernere de la foi, mais le «temoignage oculaire» d'un double *vidi* [...] non plus geste spirituel de l'espérance croyante, mais acte «judiciaire» d'une suspicion «vérificatrice»”; Hieronymus, *Epistula* 53, 1-2, CSEL 54, 442-446; cfr. Gregorius Niss., *Epistula* 2, SCh 363, 106-123 (testo), 110, n. 1 (commento). Per l'*adtestatio rei visae* come tecnica narrativa atta ad accentuare la veridicità del racconto e a favorire la fruizione emotiva da parte del lettore nella letteratura tardo latina, cfr. Macrobius, *Saturnaliorum* IV 6, 13 e il commento di E.R. Curtius (*Letteratura europea e Medio Evo latino*, p. 197).

³⁶⁸ Cfr. Gorce, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, p. 175-181; Brown, *Il corpo e la società*, p. 149-164.