

Titolo:

Deserto e città: il *circolo* dell'Aventino

Cristina Simonelli

4.1 Il corso si propone di introdurre alla ricerca teologica in ambito patristico attraverso alcuni scritti di Girolamo di Stridone. Tale *corpus*, probabilmente ben al di là delle intenzioni dell'autore, offre uno spaccato esplosivo delle questioni teologiche, delle dinamiche ecclesiali e dei dispositivi di genere del contesto latino fra IV e V secolo. L'epistolario in maniera tutta particolare lascia affiorare l'esperienza laicale e monastica di quanti si trovavano sull'Aventino presso Marcella. Rintracciarne le vicende permette di rileggere i temi delle traduzioni latine della Scrittura e dell'esegesi, ma anche dell'ascetismo e dell'encratismo, della prassi eucaristica e del processo penitenziale, senza tacere i dibattiti teologici raccolti attorno a "origenismo" e "pelagianesimo".

4.2

- Girolamo di Stridone/Betlemme: contesto storico, profilo biografico, produzione letteraria
- L'epistolario, un *corpo* inquieto
- Marcella e il circolo dell'Aventino oltre gli stereotipi
- I principali temi: antiche versioni latine e *hebraica veritas*, castità versus encratismo, la teologia eucaristica e la prassi penitenziale, i dibattiti teologici sull'origenismo e la grazia.

4.3 Metodo

Il corso è realizzato attraverso lezioni frontali in cui vengono presentati i temi e analizzati i testi. La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso.

4.3 Bibliografia

Studi

- A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.
- G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Aracne, Roma 2013.
- Y-M, Duval, *L'affaire Jovinien*, SEA 83, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003; Id, (éd.), *Jerôme entre l'Occident et l'Orient*, Études Augustiniennes, Paris 1988.
- C. Noce, *Paradigmi educativi per un corpo ascetico. La dialettica tra distinzione di genere e ideale angelico nell'epistolario geronimiano in Paradigmi del maschile e del femminile nel cristianesimo antico*, IPA, Nerbini, Firenze 2020, 391-407
- E. Prinzi, «Sicubi dubitas, Hebraeos interroga». *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 14/1(1997), 179-206.
- G. Rizzi, *Le antiche versioni della Bibbia, Traduzioni, tradizioni e interpretazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.
- C. Moreschini – G. Menestrina, *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Morcelliana, Brescia 1997.
- L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996.

M. Rochini – G. Chiapparini, *Manuale di agiografia. Fonti, storia e immagini della santità*, Morcelliana, Brescia 2022.

Un corpo inquieto: punti di vista obliqui

«So, o Principia, figlia in Cristo, di essere biasimato dai più perché talora scrivo alle donne e preferisco il sesso più debole ai maschi. Perciò devo prima rispondere ai miei detrattori e poi venire alla piccola spiegazione che mi hai chiesto. Se gli uomini mi facessero domande sulla Scrittura non parlerei alle donne» (ep 65)

Non si può dire che Girolamo – magari il San Girolamo tormentato e scarnificato del dipinto del Caravaggio – sia uno sconosciuto, uno di quegli autori che vanno strappati all’anonimato. Tuttavia la documentazione che lo riguarda è una buona palestra per sperimentare traiettorie storiografiche e storico teologiche diverse. *Corpo inquieto* è qui un’indicazione letteraria – un *corpus* come raccolta, dunque in primo luogo il suo epistolario – ed è una metafora almeno duplice: è lo spaccato ecclesiale, secondo la felice titolazione di un volume di Saverio Xeres, ed è il rimando a una vicenda personale complessa, immersa nella tribolazione, subita e a propria volta inflitta, nelle contraddizioni di vario genere.

Personaggio controverso, è non da ora palestra di *women studies*, proprio per la ventina di corrispondenti che compaiono nelle sue lettere. Alcune di esse certo non marginali, se si considera che nel suo *de viris illustribus*, quando dedica a se stesso una voce, si attribuisce anche una raccolta, *ad Marcellam epistolarum liber*. Ovviamente in quel contesto ne dà solo il titolo, mentre nelle raccolte oggi disponibili se ne contano 19, sedici delle quali scritte a Roma fra il 384 e il 385. Marcella è poi la protagonista di un epitaffio, il testo agiografico rappresentato dalla lettera 127 che ne narra la vicenda. Marcella “cammina” anche nell’ep. 46, l’unica con una firma diversa, attribuita a Paola e alla figlia Eustochio, che la invitano a seguirle a Betlemme. Questa raccolta – quella programmata dall’autore, quella di fatto esistente – è un luogo affascinante per la statura della asceta romana, appare come una gigantografia, che si staglia lasciando tuttavia tracce nelle lettere altrui, senza che se ne possa trovare alcuna di sua propria mano.

Propongo tuttavia in esergo un passo diretto a Principia, abbastanza noto, che offre un’altra possibilità: qui Girolamo parla di sé e della sua corrispondenza con donne in modo tutt’altro che elogiativo per l’altra metà del cielo.

Cosa c’è di veramente autobiografico? E’ descritto qui o lo è maggiormente in quel “amor nescit ordinem” che leggiamo nell’ep 46, la cui *authorship* è discussa? Che viene ripreso in certo senso nell’attonita descrizione dell’amica Fabiola, nell’epitaffio a Oceano (ep 77). Detto in altri termini, l’inquietudine qui è forse dell’autore stesso, che offre la possibilità anche di una ripresa, oggi sempre meno rara, che metta a fuoco piuttosto la sua maschilità accanto alla costruzione del femminile.

Certamente questi aspetti non sono gli unici che invitano a sguardi obliqui sullo scorcio fra IV e V secolo che ne è il contesto cronologico: se ne possono ricostruire i contorni a partire da luoghi non estranei alle grandi controversie, ai grandi eventi della storiografia *mainstream*, ma non centrali: come appaiono gli eventi visti da ambienti monastici e come si riformula l’idea stessa di vita monastica? Aggiungiamo il tema per niente secondario della Scrittura e della sua traduzione nonché dell’ermeneutica... il Dalmata, da periferia a periferia, consente una rivisitazione globale della vicenda antico cristiana.

1- Eusebio Girolamo: la vita come viaggio

Et inquietum cor nostrum, donec..

Come si è già osservato, nell'antichità ancora più che adesso, si può intravedere una persona nei suoi prodotti letterari, ma non si può pensare di identificarvela. Nonostante le forme della produzione di testi, evidentemente manoscritti, fossero lente, i prodotti costosi e deperibili e la comunicazione affidata a latori di vario genere, gli autori avevano la percezione di "pubblicare", appunto, i loro scritti, epistolari compresi. Anzi, si può osservare che degli epistolari fanno parte anche lettere fittizie, composte come forma di discettazione filosofica o, nel nostro caso, di argomento biblico e teologico.

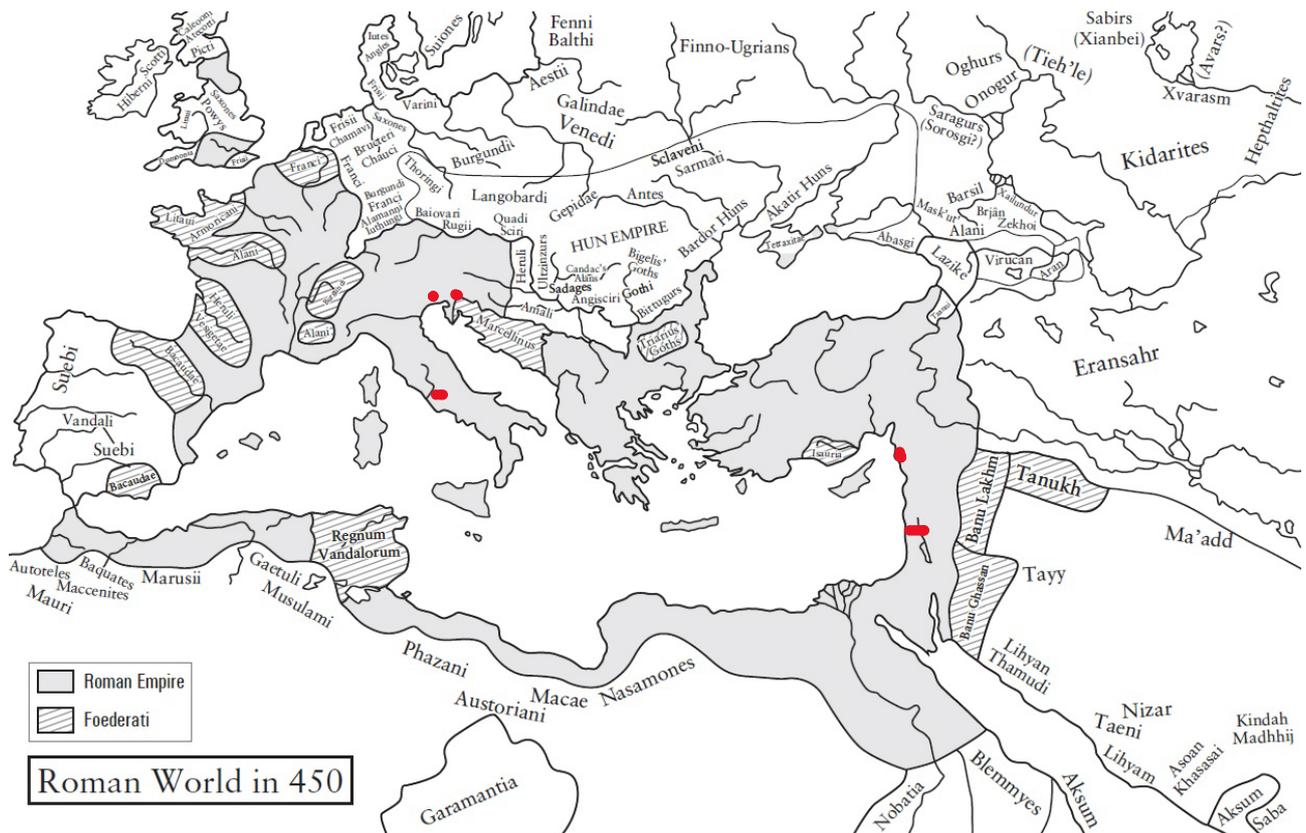
Se questo vale per le epistole, la stessa cosa va detta in termini moltiplicati per gli scritti polemici, nei quali la verve e le invettive fanno parte del metodo stesso, e occultano in certo senso l'autore.

Gli spostamenti, i viaggi, invece sono un dato alla fine più oggettivo e certamente Girolamo ha compiuto un percorso complesso, con alla fine una permanenza prolungata a Betlemme, il periodo di "sosta" più lungo della sua vita. Sosta di luogo, non affatto di dibattito.

- "Sono Dalmata". Girolamo nasce a Stridone – non identica all'attuale Sdregna/ Stridone in Istria: ma si calcoli che sono diversi i luoghi che se ne contendono la nascita – probabilmente nel 347, a differenza della data proposta da Prospero di Aquitania (331). Lui stesso si definisce, appunto, dalmata, ma l'estensione della denominazione non è costante nel tempo. In ogni caso è possibile che l'infanzia abbia gravitato su Aquileia e nei suoi scritti non affiora lingua adriatica diversa dal latino (certo non lo Slavo, che entra più tardi nella regione).
- Ciceroniano! La famiglia può inviarlo a Roma per studi letterari (maestro Elio Donato), probabilmente insieme a un gruppo di conterranei, che ritroverà. Riceve il battesimo nel 367/368, da Roma si sposta per un breve tempo a Treviri. Infine verso il 373 "torna" ad Aquileia
- Un cenobio "episcopale". L'esperienza di Aquileia è molto importante: si tratta del cenobio episcopale di Valeriano, nel quale emerge la figura di Cromazio – allora giovane presbitero, ma destinato a un ruolo importante, anche prima di essere vescovo, persona di profonda lungimiranza e di grande mitezza – ma in cui si incontrano nomi destinati a tornare nella vita di Girolamo: Bonoso, Rufino, soprattutto, ed Eliodoro. Intorno al gruppo c'erano anche delle donne, fra le quali una sua zia, Castorina. Il gruppo "largo", tuttavia, si sciolse - il desiderio di vita monastica portò Rufino in Egitto e Girolamo ad Antiochia e subito dopo nel deserto della Calcide (odierna Quinnsrin, 40 km da Aleppo) per due anni.
- Compagnia sbagliata? Quanto era equilibrato e collaborativo Cromazio, altrettanto acrimoniosi alcuni personaggi del periodo successivo, ai quali deve – o con i quali attiva – alcune delle battaglie ideologiche più accese dell'antichità: non mi riferisco al loro contenuto, del quale certo è consentito parlare e avere opinioni differenti, ma alla modalità faziosa con cui sono condotte – Paolino, vescovo "occidentale" dello scisma di Antiochia, mentre tutto il gruppo omeusiano e cappadoce sosteneva la legittimità di Melezio. Ad Antiochia fu anche ordinato presbitero, strana e rara ordinazione "assoluta" ... Ascoltò Apollinare di Laodicea. Incontrò anche Epifanio di Salamina, l'autore del *Panarion*, con i quali partecipò molti anni dopo alla violenta campagna antiorigenista, lui che ne aveva trascritto e "imitato" moltissime omelie
- Con Paolino e Epifanio andò a Costantinopoli nel 379 e seguì le "conferenze" di Gregorio di Nazianzo. A quel punto, anche con l'aiuto dei due amici, andò a Roma, non in termini generici, ma direttamente in contatto con Damaso.
- **382-385 Intenso periodo romano:** qui si colloca sia il progetto di nuova traduzione latina

della Scrittura, che la collaborazione con l’Aventino, nonché le aspre polemiche sulla sua propaganda ascetica e sul suo encratismo. Alla morte di Damaso, lasciò la città, seguito da Paola con la figlia Eustochio, mentre Marcella rimaneva a Roma.

- Betlemme dal 396 al 419: il periodo di permanenza più lungo della sua vita. Molte delle polemiche, tuttavia, partivano da quel luogo



2. La Scrittura: palestra letteraria, passione pastorale, meditazione monastica

Tutti questi aspetti si trovano in Girolamo, variamente mescolati. La questione delle traduzioni è la più immediata da rintracciare.

2.1 “Girolamo e l’hebraica veritas”¹

L’invenzione e la diffusione della stampa nel XV secolo ha reso la questione dello stato dei manoscritti un problema da esperti e da filologi, tale da rendere oggi difficilmente comprensibile la situazione dei secoli precedenti. La fragilità e la dispendiosa replicabilità dei papiri e delle pergamene aveva molte conseguenze, una delle quali era il proliferare di varianti anche nei testi più controllati e importanti, quali le versioni della Scrittura, sia in ambito ebraico che in ambito cristiano. Dopo il dibattito nei confronti di Marcione (che avrebbe proposto solo testi cristiani e fondamentalmente di matrice paolina) e di quei gruppi cristiano giudaici che avrebbero al contrario espunto proprio tale ispirazione, gli scritti cristiani in lingua greca sono preceduti nelle liste antesignane del Canone dagli scritti ebraici, dando così vita alla partizione dell’unica raccolta in Antico e Nuovo Testamento. I codici che riportano integralmente questa Scrittura ebraico cristiana (Alessandrino, Sinaitico) sono del V secolo e per l’Antico Testamento privilegiano la versione alessandrina, detta *LXX* a seguito della leggenda che la vorrebbe tradotta simultaneamente da settanta sapienti. Questa forma greca è evidentemente precedente all’opera dei masoreti, che hanno vocalizzato il testo ebraico a partire dall’VIII secolo dell’era volgare. Non è tuttavia l’unica traduzione greca: Origene nel III secolo d. C. aveva redatto con l’aiuto di copisti una sinossi su sei colonne detta *Esapla*, nella quale accanto a una colonna di ebraico e una di ebraico traslitterato (cioè scritto in caratteri greci) aveva messo a confronto quattro diverse versioni greche (*LXX*, Aquila, Simmaco e Teodoziona). Le Chiese tuttavia erano diffuse ben al di là dell’ambito ellenistico, e perciò si hanno molte traduzioni, in contesto siriano (importante la versione detta *Peshitta*) e latino, e progressivamente nelle lingue copta, etiope *ge’ez*, armena, georgiana, gotica (cap. 4, par. 17 e 18).

In ambito latino, in particolare, si erano diffuse delle traduzioni vicine a una versione antiochena, detta Luciana, diversa da quella alessandrina anche per la forma largamente paratattica (cioè con molte frasi coordinate invece che subordinate secondo l’uso classico latino e greco), vicina alle modalità semitiche. L’insieme di queste traduzioni viene indicato come *Vetus latina* (frequentemente distinta in *Afra* e *Itala*), i cui codici più antichi e comunque non completi sono posteriori al V secolo. Gli autori che dalla fine del II secolo, soprattutto in contesto africano, citano la Scrittura in latino forniscono diversi esempi delle varie forme di antica versione, dando un senso di grande instabilità e incertezza del testo. Di questa difficoltà è consapevole anche Agostino (*La dottrina cristiana*, II, 11, 16), ma l’approccio specifico che verrà a caratterizzare la Bibbia latina nei secoli successivi si deve soprattutto all’opera di Gerolamo. Nato a Stridone, in Dalmazia, Gerolamo acquisisce una cultura latina sofisticata, vissuta forse anche con qualche senso di colpa, se si deve accettare quanto egli stesso riferisce nella lettera a Eustochio, secondo la quale il Cristo in sogno l’avrebbe rimproverato di essere più ciceroniano che cristiano. Conosce inoltre molto bene anche il greco e vanta conoscenza dell’ebraico, così da aver meritato la fama di *vir trilinguis*, anche se nel XX secolo l’ampiezza della sua conoscenza delle lingue semitiche è stata revocata in dubbio soprattutto da Nautin, che ipotizzava piuttosto la sua dipendenza dalle traduzioni apprestate da Origene. Seppur ridimensionata, tale conoscenza non può essere del tutto ignorata. Oltre a quanto si rileva nei suoi

¹ Scheda in Laiti – Simonelli, *Manuale Storia della Chiesa Morcelliana* 2018

lavori esegetici, resta testimonianza di familiarità con l'ebraico anche nell'epistolario, ad esempio nelle lettere scritte alle sue corrispondenti dell'Aventino, in particolare a Marcella, donna di vasta cultura anche biblica, con la quale discute del significato di termini ebraici e nella cui casa, stando all'epistola 127, i salmi venivano pregati in latino, greco ed ebraico (par. 29.4).

È soprattutto nella collaborazione con papa Damaso, tuttavia, che prende avvio un articolato lavoro di revisione dei codici biblici latini, che progressivamente si amplia fino a comprendere un complesso rapporto con i testi ebraici. Nasce così il progetto che porterà alla redazione della *Vulgata*, che comprende sia la revisione delle vecchie versioni latine, sia la nuova traduzione dal greco della LXX e del Nuovo Testamento, sia parti tradotte dall'ebraico o almeno confrontate con i manoscritti in tale lingua. Si deve tuttavia osservare che l'affermazione della *Vulgata* non fu né immediata né totale, e che nel Medioevo ne circolavano codici contenenti anche sezioni secondo la *Vetus latina*. Con l'avvento della stampa ne furono prodotti diversi esemplari, ma senza alcuna edizione critica, come lamentò il concilio di Trento. A questa carenza vollero ovviare le revisioni moderne, cioè quella voluta da Sisto V, con interpolazioni che ne snaturavano diversi passi, e poi quella di migliore qualità redatta sotto Clemente VIII (da qui il nome di *Sisto-clementina*) (vol. III, cap. 4, par. 16.4). Nel 1907, su suggerimento della Pontificia Commissione Biblica, una vera edizione critica fu affidata da Pio X a un'equipe di studiosi benedettini.

L'impresa della *Vulgata* resta comunque legata alla memoria di Gerolamo e alla sua stima per l'*hebraica veritas*, espressione tratta dall'introduzione del suo *Commento a Michea* (I,1,16), ma che può interpretare più ampiamente la sua prassi costante di confronto con le antiche versioni, siano esse ricostruite attraverso l'*Esapla* origeniana, attraverso gli insegnamenti di maestri e amici ebrei, come Baranina, o attraverso il ricorso alle biblioteche sinagogali. La lettera 36 a Damaso, sia stata realmente inviata nel 384 mentre entrambi si trovavano a Roma o sia una ricostruzione postuma di Gerolamo, consente un approccio interessante a tale modalità di lavoro: «Appena ho ricevuto la lettera della vostra santità, ho subito fatto chiamare lo scrivano ordinandogli di stendere la risposta. Io intanto, mentre lui si preparava per questo lavoro, andavo col mio pensiero a quanto avrei dovuto esprimere dettando. Ma proprio mentre stavamo per muovere io la lingua e lui la penna, s'è fatto avanti all'improvviso un ebreo che mi portava non pochi volumi presi dalla sinagoga sotto pretesto di studio. Mi disse senza preamboli: "eccoti quanto avevi domandato". Io ero esitante e non sapevo che decisione prendere; ma la sua fretta mi impaurì, al punto da farmi tralasciare ogni altra cosa per darmi alla trascrizione di essi. E ancora attualmente la sto facendo» (*ep* 36,1).

Poco più avanti, tuttavia, per rispondere ai quesiti che gli erano stati proposti, si sofferma sul significato di «Chiunque ucciderà Caino sarà punito sette volte tanto» (Gen 4,15), affermando che gli sembra giusto «raffrontare le traduzioni di ogni interprete con l'originale ebraico per poter capire più facilmente il senso della Scrittura: *vaiomer lo adonai lochen chol orec cain sobathaim ioccamo*» (*ep* 36, 2: la traslitterazione è inserita così da Gerolamo nella lettera). Prosegue infatti confrontando Aquila, Simmaco, Settanta e Teodoziona, seguendo cioè l'ordine della *Esapla* di Origene, per riportare poi anche un insegnamento ricevuto da «un ebreo» che riferiva dati provenienti da alcuni «libri apocrifi» (*ep* 36,5).

Nelle sue traduzioni cerca pertanto di dare al testo una forma latina letterariamente elegante, pur cercando in alcuni casi una maggiore vicinanza all'ebraico, anche se i criteri adottati hanno ovviamente un taglio personale e opinabile. Un esempio è la comparsa sulla scena del nome di Eva, utilizzato anche da Tertulliano, ma diffuso soprattutto a opera di Gerolamo. In Genesi 3,20 infatti l'ebraico *hawwâ* è reso dalla LXX con *zôê* e dalla *Vetus latina* con *vita* (*Adam imposuit nomen uxori suae Vita quia mater est omnium vivorum*), cioè «Adamo chiamò sua moglie Vita, perché è madre di tutti i viventi», ma Gerolamo in questo caso preferì una traslitterazione piuttosto che una traduzione, per cui rese «chiamò sua moglie Hava/Eva», rendendo così di difficile comprensione il motivo che legava il nome al significato. Aveva utilizzato invece un altro criterio quando si era trattato di rendere «sarà chiamata donna perché dall'uomo è stata tratta» (Gen 2,23: in ebraico *is/íšsa*), cercando il

sostantivo raro e piuttosto dispregiativo di *virago* in quanto vicino a *vir*. Anche questi particolari aiutano a comprendere «le antiche versioni bibliche come interpretazioni» (Rizzi,12).

Nota bibliografica - Fonti

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, a cura della Commissione pontificia per la revisione ed emendazione della *Vulgata*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1926-1995.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, a cura dell'Abbazia di Beuron, Herder, Freiburg 1949.

Studi

- E. Buccioni, *La traduzione e le traduzioni. Incontrare e trasmettere la parola di Dio nelle diverse parole dell'uomo*, EDI, 2016 Napoli
- J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines*, in *Le monde latin antique e la Bible*, J. Fontaine-Ch. Pietri (edd), Beauchesne, Parigi 1985, pp. 43-65.
- S. Leanza, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, in *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, a cura di C. Moreschini-G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 17-28.
- C. Morano Rodriguez, *Approccio filologico alle traduzioni bibliche latine e alla relativa esegesi*, in *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, a cura di K. E. Børresen-E. Prinziavalli (= *La Bibbia e le donne*, 5.1), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 175-189.
- E. Prinziavalli, «Sicubi dubitas, Hebraeos interroga». *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 14/1(1997), pp. 179-206.
- G. Rizzi, *Le antiche versioni della Bibbia, Traduzioni, tradizioni e interpretazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

2.2 Gli anni romani e la questione biblica

Gli anni romani sono importanti, non solo perché qui l'ottica rimanda *anche* all'Aventino e alle sue impronte, ma perché vi si giocano elementi fondamentali, anche dal punto di vista del rapporto con la Scrittura, che in seguito trova anche un luogo proprio nei Commentari - in specie sui profeti - e nei *Tractatus* sui Salmi, predicati. Nella raccolta epistolare che segue l'ordine cronologico si evince l'intreccio fra le lettere scambiate con Damaso e quelle scambiate con Marcella, che occupano i primi numeri anche nella proposta di raccolta tematica offerta da Cain in appendice (pp. 218-219): 16 su 19 risalgono al periodo 384-385 e dovevano far parte del *liber*, raccolto appositamente e recensito nella autbibliografia.

Ne risulta un quadro in cui l'approccio biblico è quasi completamente assorbito dal riferimento all'Ebraico. Tra l'altro le 5 domande fatte da Damaso nella *ep* 35 corrispondono ad altrettante *Quaestiones* affrontate dall'autore noto (a seguito dell'uso diffuso da Erasmo) come Ambrosiaster nelle *Quaestiones et responsiones Novi et veteris testamenti*, troppe per trattarsi solo di una coincidenza. Se l'ambiente dell'Aventino è destinato ad (la aprire domande che restano parzialmente senza risposta, il misterioso autore è ancora più celato nei suoi testi, fra i quali emerge il commento alle tredici lettere paoline.

Se si osservano i temi delle domande riferite a Marcella, vengono a comporsi con l'altro gruppo (19-20-21 e 35-36) e danno l'idea di un mondo interessato avidamente alla Scrittura, desideroso di conoscerne i significati nella lingua originale:

- I dieci nomi di Dio, *ep*. 25
- Il significato di *alleluja*, *amen* e *maranatha*, *ep* 26
- della parola la parola *selah* *ep* 28
- di *ephod bad* e *teraphim*, *ep* 29
- di due passaggi del salmo 127 *ep* 34

vengono a comporsi con l'altro gruppo e danno l'idea di un mondo interessato avidamente alla Scrittura nella sua materialità, desideroso di conoscerne i significati nella lingua originale, insomma una seconda pagina della esposizione della *Hebraica veritas*. In obliquo, tuttavia, compare anche una prassi celebrativa, di preghiera con i Salmi:

- Nonagesimum psalmum legens...(25,1)
- mi chiedi del salmo... (34)
- oggi verso l'ora terza avevamo iniziato a leggere il Salmo 72 (*ep* 23 a Marcella, morte di Lea)
- due giorni fa cercavo di spiegare il salmo 118 (*ep* 30 a Paola)

Sono elementi secondari nella ricostruzione dell'autore, ma importanti per cogliere l'ambiente spirituale sul quale si stagliano queste vicende. Gorce (*La lectio divina nell'ambiente ascetico di S. Girolamo*, EDB 1990, orig. 1925) ne fa una ricostruzione documentata, anche se debitrice di un'epoca e di una certa devozione, un po' come Luciana Mirri (*La dolcezza nella lotta* Qiqaiion 1996). Tuttavia, il suggerimento di ampliare lo sguardo oltre la materialità della raccolta resta valido: A. Cain è imprescindibile, ma molto dominato dall'assunto di mostrare in ogni testo l'autocostruzione della persona di Girolamo,

Ogni raccolta, dunque, va anche collocata su un più ampio sfondo eucologico, nel quale la preghiera dei Salmi assume uno spazio peculiare

Tutto questo non è poi così diverso dalla lezione sulla preghiera dei Salmi dello scritto indirizzato a tale Marcellino, attribuito, pur con qualche residua incertezza, a Atanasio di Alessandria (IV secolo), ma ritenuta così importante da essere riportato all'inizio del codice "alessandrino", venerando manoscritto che contiene Antico e Nuovo Testamento².

La *Lettera* si presenta come indirizzata a un tale che dopo una malattia legge la Scrittura e in specie i salmi. L'autore riferisce quanto a propria volta ha appreso da un anziano, che aveva "il salterio in mano": trovo commovente oltre che eloquente questa segnalazione di passaggio di consegne, questa memoria di crisi e di parziale risoluzione, che attraversa cioè l'azione/posizione/preghiera di più persone (il giovane convalescente, lo scrivente, l'anziano che stava col salterio in mano) e solo a partire da questa condizione diventa indicazione e scrittura. Ne risulta una lettura globale del Salterio e del suo utilizzo di cui si possono sottolineare diversi elementi. Per non perderne l'organicità, li lascerei così, in forma di elenco:

- I salmi rispondono a stati d'animo, a bisogni e desideri. Segue nel libretto una lista dei salmi, raccolti secondo queste traiettorie, che ognuno può scegliere secondo il proprio stato d'animo e le proprie esigenze: non c'è traccia di un ordine stabilito della recitazione cui ci si debba attenere.
- La preghiera però de/localizza, dal momento che ti fa pregare con le parole di altri, risponde ai tuoi desideri anche spostandoti: preghi con Cristo, con la comunità, con ognuno nel mondo
- In questo modo la preghiera dei Salmi non solo "informa" sulle esigenze della vita cristiana, ma anche e soprattutto con/forma, plasma cioè secondo criteri evangelici
- I salmi non solo si dicono, ma anche si cantano, significando e realizzando così una preghiera corporea e spirituale, che conduce alla *esychia* – pacificazione interiore che sorregge anche la "preghiera del Nome", l'esicasmo appunto, reso famoso ai più dalla preghiera del *Pellegrino Russo* – non condizione statica, ma percorso dinamico di *unificazione*

Ancora sullo sfondo, ma in maniera pertinente anche per il passaggio di Atanasio da Roma e da casa della madre di Marcella, nel primo "esilio", la *Vita* ne riporta in un sommario il programma/regola:

"Lavorava con le proprie mani [...] pregava continuamente sapendo che bisogna pregare in disparte senza interruzione ed era così attento alla lettura delle Scritture che non lasciava cadere a terra nulla di quanto vi è scritto, ma ricordava tutto e la memoria stava per lui al posto dei libri (*Vita di Antonio* 3, 6-7)

² Atanasio di Alessandria, *L'interpretazione dei salmi*, a cura di Lisa Cremaschi, Qiqiaion, Magnao (BI) 1995

2/ 3 Selah: Sosta ermeneutica

Il rapporto fra il mondo religioso ebraico-cristiano (volutamente lo esprimo in modo così largo) e la Scrittura è profondo e complesso. Ha certamente un tratto ermeneutico, che vale per qualsiasi narrazione- lector in fabula, *de te fabula narratur*; e vi aggiunge una connotazione esplicitamente religiosa, anche quando assume tratti dissonanti o “laici” (si pensi alla dialettica fra Giona e Nahum, oppure alla forma tranchant di Qoelet e Giobbe). Dunque è un rapporto esistenziale, anche quando ha dei tratti eruditi: intendo dire che la questione non è, se non in misura minore, “quanti” libri/rotoli/versetti fossero letti e conosciuti, ma “quali” di essi fanno “vivere”, spesso in armonia con il respiro (cfr. esicasmò).

“Che cos'è uno Straniero? Ecco la domanda posta in questo libro. Quale responsabilità abbiamo verso di lui? Ecco la seconda domanda posta in questo libro. Ma questo libro non è un saggio. Questo libro è invece la storia di una vita, di cui non si può dire, con certezza, dove incominci e dove finisca. A lungo sono stato abitato da questo libro, prima di abitarlo a mia volta e di condurlo, così, a leggermi là dove io stesso lo leggo. Libro di un incontro essenziale che mi ha segnato nel profondo. Ma, soltanto, ha avuto luogo? Ritratto, in un certo modo, di uno Straniero di cui un giorno ho perso le tracce, ma che, sebbene immaginario, potrebbe anche essere, senza che io lo sappia, il mio.” Edmond Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*.

E antico:

«Prova anche tu che ascolti ad avere un tuo proprio pozzo e una tua propria fonte: così anche tu quando avrai preso in mano il libro delle Scritture, comincerai a proporre una qualche interpretazione e, secondo quanto hai appreso in chiesa cerca anche tu di bere dalle fonti del tuo ingegno. Dentro di te c'è la fonte dell'acqua viva... Dunque anche tu purifica la tua mente, per bere finalmente anche tu dalle tue fonti e attingere acqua viva dai tuoi pozzi. Se infatti avrai accolto in te la Parola di Dio, se avrai ricevuto da Gesù l'acqua viva e l'avrai ricevuta con fede, essa diventerà in te fonte di acqua che zampilla per la vita eterna per lo stesso Signore Gesù Cristo...»³.

Non si tratta dunque (soltanto) di conoscere un *corpus*, ma di assumerne nella memoria, nel senso, nei riti alcuni elementi. Come nelle *regulae* Ticonio/Agostino si tratta di chiavi ermeneutiche, che aggregano il senso e muovono le vite.

³ Origene, *Omèlie sulla Genesi*, XII,5 [trad. M. I. Danieli], (edizione latino-italiana) Città Nuova, Roma 2002.

3. Un programma ascetico e monastico: nepsis e dis/ordine, forza e fragilità. Ep 22 a Eustochio

Forse uno dei testi più noti e diffusi di Girolamo, se ne può leggere agevolmente italiano e latino in edizione BUR. Eustochio sarà poi con Girolamo a Betlemme, anche sostegno della sua vecchiaia, anche se morirà prima di lui (418). E' un vero e proprio *libellus*, nel quale trasfonde la propria esperienza (il famoso sogno sei ciceroniano; le sue proprie tentazioni: autopresentazione che occupa gli interi paragrafi 7 e 30 ma è anche più ampiamente allusa), espone una visione di asceti, una descrizione delle forme monastiche (22,34-36, non senza aver insutate le agapete in 22.14-15. Ci sono anche precise indicazioni per la ragazza e anche tutti i topoi delle *molestiae nuptiarum*, - che dice di volare evitare, mentre li espone.. in 22,2 e 22,22 - in una forma che già indirizza in direzione delle forme encratite che susciteranno tanto dibattito (cita fra l'altro Elvidio e Ambrogio a Marcellina proprio in 22,22).

Nella forma già più volte sottolineata, però, il testo è scritto anche sulla base di un ipotesto biblico e specialmente salmico. Primo fra tutti il salmo 44/45, che ne rappresenta l'incipit. Se fosse possibile – discorso un po' "assurdo.." ma accattivante – far emergere solo l'ipotesto, avremmo un percorso biblico e ascetico di alto profilo, anche se la tematica sponsale applicata trasversalmente lo renderebbe sempre un po' rischioso. Ma visto che non è possibile o, meglio, non è opportuno ritagliare lo scritto in questo modo, il manifesto ascetico resta così, con vari piani e diversi linguaggi, alcuni decisamente cupi.

4. Castità versus encratismo: Blesilla, Bonoso, Elvidio, Gioviniano

Gioviniano: difesa del matrimonio e ecclesiologia

Lo sviluppo del monachesimo e la spiritualità ad esso correlata hanno prodotto molti scritti di rilievo. Non si può dire lo stesso della riflessione sulla vita matrimoniale, che comprensibilmente non aveva istituzioni e contesti altrettanto strutturati. Dagli ambienti ascetici e monastici escono tuttavia anche delle riflessioni sul matrimonio, che in alcuni casi sono talmente gravi di sospetto da poter essere classificati come *encratiti* (che disprezzano cioè la sessualità, anche vissuta nel matrimonio), ma in altri casi sono invece in difesa del matrimonio. A questa ultima tipologia si può ricondurre la difesa della santità del matrimonio fatta dal monaco Pafnuzio a Nicea (inserto 1 « Simboli e canoni di Nicea e Costantinopoli»), l'invito a considerare la vita monastica come «amore del deserto e non odio degli uomini», in quanto «amore di un'altra bellezza» da cui trae origine una Chiesa che comprende tutti gli stati di vita proposta dal vescovo/monaco Cirillo di Gerusalemme nelle *Catechesi prebattesimali* (cat III, 6; IV, 26), o scritti sulla verginità che difendono la bellezza del legame matrimoniale, quali quelli di Gregorio di Nissa e di Gregorio di Nazianzo. Con questa modalità gli autori, difendendo il matrimonio, parlano anche del carisma monastico, la cui grandezza e libertà, per affermarsi, non ha bisogno del disprezzo degli altri stati di vita.

Un simile intreccio di temi si presenta anche a Roma nell'ultimo decennio del IV secolo, attorno alla figura del monaco Gioviniano. Le notizie che si hanno di lui appartengono interamente alla polemica che lo riguarda e ne travolge la memoria, lasciando tuttavia trapelare accanto ad alcune notizie sui tempi e sui luoghi della sua vita anche stralci significativi dei suoi scritti e dunque delle sue tesi. La fonte più importante è uno scritto polemico di Gerolamo, volto a confutarlo, appunto il *Contro Gioviniano*; dei due processi ecclesiastici che si sono occupati di lui riferiscono papa Siricio (*Ep 7 Optarem*) e Ambrogio di Milano (*Ep 42, Recognovimus*). Tutto questo dossier oltre ai temi specifici del dibattito permette di cogliere la ragioni ecclesiologiche che lo sostengono, nonché le modalità con cui si «costruisce (*the making of*) un'eresia», secondo la fortunata espressione che Peter

Brown ha applicato sia alla Tarda Antichità che alle figure dei santi e che a partire dai suoi studi si è diffusa largamente nella storiografia del XX secolo.

Il 393 è l'anno in cui alcuni cristiani romani pensano sia di inviare gli scritti di Gioviniario a Gerolamo, che si trovava a Betlemme, che di denunciarlo presso papa Siricio: dal momento che i loro nomi restano ignoti si può solo congetturare che siano state le stesse persone a fare pressoché contemporaneamente le due denunce. Una decina di anni prima, all'epoca del pontificato di Damaso, un tale Elvidio aveva scritto di tenere per certo il concepimento verginale di Cristo, ma di ritenere degna di discussione l'ipotesi che i fratelli di Gesù fossero figli di Maria e Giuseppe, mettendo in dubbio dunque la verginità *post partum* di Maria, anche perché l'argomento veniva utilizzato in una propaganda ascetica esasperata. All'epoca Damaso non era intervenuto, mentre Gerolamo aveva scritto un violento libello *Contro Elvidio*. Gioviniario non parla invece di Maria, ma sostiene che le donne sposate e le vergini consacrate hanno pari dignità nella Chiesa: «Vergine, non ti reco offesa: hai scelto la continenza per l'urgenza del tempo presente. Ti è piaciuto esser santa nel corpo e nello spirito: ma non ti insuperbire, sei parte della stessa Chiesa di cui sono membra anche le donne sposate» (*Contro Gioviniario* I,4) Dall'insieme delle fonti risulta anche che i testi vengono redatti dopo che vi erano state ampie discussioni sul tema e che il monaco si fa portavoce di un gruppo di persone, fra le quali – Gerolamo riferisce (*ep* 49,2) – c'erano laici sposati e anche membri del clero, sia sposati che celibi.

L'aspra confutazione di Gerolamo, che non esita a utilizzare scritti della fase montanista e rigorista di Tertulliano e a stravolgere molti passi biblici per affermare le proprie tesi, ha l'enorme merito di conservare ampi stralci dei libelli in questione e da restituirci così le quattro tesi che si prefiggono di dimostrare:

1) Le vergini, le vedove e le spose, che sono state battezzate in Cristo, se non differiscono per le altre opere, hanno lo stesso merito

2) Coloro che sono rinati nel battesimo *plena fide* non possono essere nel peccato

3) Non c'è differenza fra astenersi dal cibo ed assumerlo in rendimento di grazie

4) Tutti coloro che avranno conservato il proprio battesimo avranno nel Regno dei cieli una stessa ricompensa.

Come si può osservare la prima e la quarta tesi racchiudono l'insieme della questione e ne rappresentano l'aspetto centrale. Si tratta, come nota anche Duval (*L'affaire Jovinien*, 59. 77), di una posizione ecclesiologica prima ancora che antropologica e morale: si appartiene alla Chiesa per il battesimo, che è dono di Dio. Gli stati di vita, per usare un termine anacronistico, non possono né aumentare né diminuire l'enormità del dono. È tutta la Chiesa infatti «vergine, sposa, sorella, madre» e tutti i cristiani sono tempio dello Spirito e dimora della Trinità. Si capisce anche il riferimento al digiuno per lo stretto nesso che cibo-sesso hanno nelle posizioni encratite, come indice dell'intera dimensione materiale della vita.

La pari dignità e l'uguale appartenenza ecclesiale sono mostrate anche a partire dall'esperienza eucaristica: «Dice il Signore, “chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui”. Così dunque come non c'è una differenza di grado nella presenza di Cristo in noi, altrettanto noi siamo in Cristo senza differenza di gradi. “Chi mi ama osserverà il mio comandamento ed il Padre mio lo amerà, verremo a lui e dimoreremo in lui”. Colui che è giusto, ama, e a colui che ama verranno il Padre e il Figlio e porranno in lui dimora. Se tale è Colui che dimora, non credo che alla dimora manchi qualcosa. [...] “Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?”. Dice tempio, non templi per mostrare in tutti la stessa dimora di Dio. “Non prego solo per questi, ma per quelli che crederanno in me per le loro parole: come tu, Padre in me ed io in te siamo una cosa sola, così essi tutti siano una cosa sola in noi. La gloria che mi hai dato, l'ho data loro: li ho amati come hai amato me”. E come noi, Padre Figlio e Spirito santo siamo un solo santo Dio, così vi è in essi un solo popolo, cioè essi stessi quali figli carissimi, come partecipi della natura divina. Sposa, sorella e madre e qualunque altro nome tu voglia darle, è l'assemblea (*congregatio*) di un'unica chiesa, che non è mai senza sposo, fratello, figlio. Ha una sola fede che non è violata dalla molteplicità delle credenze, né

è lacerata dalla varietà degli scismi. Rimane vergine e segue l'Agnello dovunque vada: solo lei conosce e canta il Cantico di Cristo» (*Contro Gioviniano II*, 19).

Questo ordine di considerazioni è particolarmente significativo perché la risposta di Gerolamo, invece, utilizzando la lettura tipologica che diversamente dal Nuovo Testamento ricolloca il ministero presbiterale nell'ottica sacerdotale e levitica, afferma esattamente il contrario: come per officiare nell'antica economia era necessaria l'astinenza sessuale per il turno prescritto, così nella nuova economia per ricevere il Corpo del Signore è necessario non avere rapporti sessuali (Gerolamo, *C. Jov I,7; ep 49,15*). Nei secoli successivi questa posizione elaborata a prezzo di continue forzature esegetiche avrà la meglio e sarà applicata non solo per la disciplina occidentale del celibato ecclesiastico, ma anche per tutti i fedeli, producendo così la quasi totale diserzione dei laici dalla comunione eucaristica. Nei mesi successivi alla diffusione del suo scritto, la comunità romana si risentirà con Gerolamo, tanto che questi, avvertito dall'amico Pammachio, scriverà delle lettere (*ep 48-50*) a propria difesa, una delle quali è nota come *Apologia* (*ep 49*).

Questi sono i termini essenziali della questione ricostruita a partire dal confronto tra scritto Gerolamo e Gioviniano, ma la vicenda complessiva non può prescindere dalla duplice condanna, che ha contribuito a consegnarlo alla storia con il marchio di eretico. Siricio infatti aveva convocato solo il presbiterio romano e di quella riunione Gioviniano dirà che si è svolta in maniera ingiusta: *non ratio sed conspiratio*. Questo processo locale e sommario contro di lui e i suoi compagni «autori di una nuova eresia bestemmia» li aveva condannati («divina sententia et nostro iudicio in perpetuum damnati, extra ecclesiam remanerent» *ep 7, 6*) e aveva inviato un *dossier* anche al sinodo cisalpino riunito a Milano. In questa ben più importante assise milanese il discorso, prese una piega particolare, andando ad attestarsi sulla verginità di Maria: Gioviniano pur affermando il concepimento verginale e anche la verginità «dopo il parto», non accettò di lasciarsi condurre a discutere del parto stesso, perché vedeva in simile argomento un attacco doceta alla vera umanità di Cristo. Su tutto questo di fatto aleggiò l'ombra dell'accusa reciproca di manicheismo: tale movimento dualista (cap. 6, par. 31,2) era severamente condannato dalla legge romana. Così alla fine Ambrogio poteva rassicurare (*ep 42,13*) Siricio che Gioviniano e compagni, condannati, avevano dovuto lasciare Milano e non sarebbero stati accolti neppure nelle Chiese vicine.

Agostino nel 400 circa scrive *La bontà del matrimonio* senza nominare Gioviniano, ma recensendo nel 426 questa stessa opera rivela di averla scritta per prendere moderata posizione nel dibattito perché «l'eresia di Gioviniano che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, aveva preso nella città di Roma un grande sviluppo». E prosegue: «A queste mostruosità la Chiesa di Roma resistette con fedeltà ed energia estreme. Nessuno ormai osava sostenere le tesi di costui apertamente, però esse continuavano a circolare sotto forma di mormorii nelle conversazioni private. Ma era necessario affrontare l'eresia con ogni forza che il Signore ci donava, anche se ormai i suoi veleni strisciavano occultamente, soprattutto perché si pretendeva che non si potesse controbattere Gioviniano lodando il matrimonio, ma solo denigrandolo. Ecco il motivo per cui pubblicai questo libro» (*retr. 2,22*).

A questo punto lo stigma di eresia si accompagna stabilmente al nome di Gioviniano, e le tesi da lui sostenute appaiono a fatica, benché se ne possano rintracciare gli echi in Terasia e Paolino di Nola (cap 6, inserto 2 «L'epitalamio di Paolino e Terasia per le nozze di Giuliano e Tiziana») e anche nel dibattito tra Agostino e Giuliano di Eclano

Nota bibliografica

Fonti

COD: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo ed altri, EDB, Bologna 1991

Agostino, *Il bene del matrimonio; Ritrattazioni* (<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>).
Ambrogio, *Lettere*, a cura di G. Banterle (= Opera omnia, edizione bilingue, 19-21), Città Nuova, Roma 1987-1989.
Gerolamo, *Adversus Jovinianum* (PL 23, 211-338).
Siricio, *Optarem* (CSEL 82,3, p. 297-298; PL 16, 1121-1122).

Studi

P. Brown, *Genesi della Tarda Antichità*, Einaudi, Torino 2001.
P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010.
V. Burrus, *The making of a heretic. Gender, Authority and the Priscillianist controversy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1995.
B. Clausi, *La parola stravolta. Polemica e esegesi biblica nell'Adversus Jovinianum di Gerolamo*, in «*Vetera Christianorum*» 32(1995), pp. 21-60.
Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien, D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée Chrétienne à la fine du IV et au début du V siècle*, Institutun Patristicum Augustinianum, Roma 2003.
D.-G. Hunter, *Resistance to the virginal ideal in late fourth century: The case of Jovinian*, in «*Theological Studies*» 48(1987), pp. 45-64.

5. Un sistema complesso: discernimento dei pensieri/ loro “elenchi” a confronto. Il caso di Blesilla come test

Affrontare il plesso cui allude il titolo di questo paragrafo chiede diverse attenzioni, di fatto fra loro intrecciate:

- Prima di tutto quanto già osservato rispetto all'ep. 22 rimanda al concetto di “pratico”, ossia al plesso del discernimento dei “pensieri”, sempre previo e non solamente iniziale, che si usa denominare “pratico”, perché così è indicato in un classico, quello di Evagrio. Il tema appare legato agli esercizi filosofici (cfr l'opera classica di Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi 2008 [1988]), ed è legato alla ricerca faticosa di un punto di equilibrio tra l'esercizio e la grazia. Facilmente individuabile anche negli itinerari di tipo sapienziale, come quelli presenti in Origene e nei Cappadoci, ad esempio, che vedono in sequenza Proverbi/Ecclesiaste/Cantico. Nella “casella” è postato un articolo che mette in sinossi la stessa questione nelle epiclesi sui comunicanti e negli *itineraria* monastici. Si può vedere anche Angelini et alii, *Ascesi e figura cristiana dell'agire*, Glossa 2005.
- Negli elenchi, non identici ma simili, c'è un ordine comparabile: inizio/fine superbia orgoglio, che indicano la tentazione di non aver necessità del pratico; al centro akedia: la propensione/tentazione di lasciar perdere il percorso, la cattiva tristezza. Tipica la sequenza “squilibrata” dei primi tre *pensieri*: avarizia/gola/lussuria. Non tutti i contesti sottolineano con la stessa drammaticità: amo ricordare il contesto lerinese, così equilibrato
- Il caso di Blesilla necessita della lettura dell' ep 39. In seguito, in concomitanza della morte di Damaso, la “quasi cacciata” di Girolamo da Roma. L'ep 45 ad Asella ne è un eco, ancora pieno dei temi ascetici, declinati con la già incontrata durezza. L'ep 39 è in termini generali una *consolatio*, con temi tratti anche dalla letteratura latina non cristiana, come ad esempio le *Consolationes* di Seneca o le *Tusculanae* di Cicerone. Vi si uniscono i temi cristiani, sulla resurrezione – si veda ad esempio la Vita di Macrina di Gregorio di N. Ma in questo caso si deve considerare che molti a Roma attribuirono alla predicazione di G. l'ascesi estrema della giovane donna. E nella *consolatio* alcune espressioni sono decisamente estreme:

...tanta fide levasse vexillum ut magis amissam virginitatem quam mariti dolere interitum? 39,1.. il passo vacillava per la malattia, il collo esile sorreggeva a fatica il volto pallido e tremante, e tuttavia nelle sue mani i profeti o il vangelo...39, 7 esempio di Melania che perso il marito e due figli senza una lacrima “disse.. volerò più spedita..”
- Il seguito, in certo senso, del dibattito si ha nel caso di Gioviniano, con il *pamphlet* di G. e poi la sua *Apologia* a Pammachio, ep 49.
- Il bilanciamento di questi temi chiede non solo di considerare la relazione sessualità/encratismo ma anche grazia/volontà, ossia le tematiche che confluiscono nella questione detta “pelagiana”: nel 412 Girolamo si trova proprio in Palestina. Al di là della sequenza storica e del suo schierarsi fra chi è contrario a “Pelagio e gli altri”, i suoi temi sono decisamente sbilanciati in senso volontaristico

6. Et merita nostra dona sunt eius

Questa frase di Agostino – nel libro XIII di Trin e quasi altrettanto famosa del “da quod iubes et iube quod vis” delle Confessioni– può ben introdurre il tema della relazione fra attivo e passivo, fra grazia e volontà, che si trova stretta e decisamente mal confezionata nella questione detta pelagiana.

Un approccio possibile - necessario ma non sufficiente – è quello dell’inquadramento storico: il sacco di Roma da parte dei goti di Alarico nel 410 ebbe come conseguenza anche la fuga di famiglie benestanti verso la ricca costa nordafricana, all’epoca territorio estremamente fertile. Fra questi profughi d’élite c’era un buon numero di famiglie cristiane, che si spostarono insieme a intellettuali e predicatori da tempo ad esse legati, quali Celestio e soprattutto Pelagio, che ha prestato il proprio nome all’omonima questione, così lunga e complessa da travalicare lo spazio della vita dell’Ipponate. In essa, prolungatasi in un «infinito e sempre più capzioso interrogarsi sulla grazia» (Zocca, V Ag, 71), si confrontavano non solo i singoli personaggi, ma anche approcci diversi, destinati a non incontrarsi né comprendersi: classico e legato alla considerazione formale della natura umana e del suo libero arbitrio quello detto pelagiano; esistenziale e drammatico, legato allo sviluppo storico della persona, quello di Agostino.

Pelagio si sposta dalla Sicilia in Africa e da lì in Palestina nel 415: il sinodo di Diospoli non lo condanna, nonostante le denunce di Orosio a Giovanni di Gerusalemme. Girolamo prende posizione: ep 133 a Ctesifonte (un *pamphlet* nel quale trova il modo paradossalmente di ricondurre Pelagio a Origene) e in seguito con il *Dialogus adversus Pelagianos*, in tre libri.

La questione, tuttavia, potrebbe porsi meglio ad altro livello, indagando se e come negli scritti ascetici e esegetici di G. la disposizione di sé sia messa in relazione con l’opera della grazia.

7. Il potere, la città, il deserto (ep. 127,8)

La relazione fra i luoghi e la dimensione spirituale compare nell’epistolario di Girolamo per lo più nella forma di scrittura iperbolica e graffiante che lo caratterizza. Per quanto riguarda Marcella e dunque il cuore dell’esperienza dell’Aventino le coordinate vengono fornite in “negativo” nel suo rifiuto a seguire il gruppetto (Paola e Eustochio, con Girolamo) che si legge in trasparenza nell’ep 46, firmata dalle due donne:

“ se questa è la nostra convinzione, non è per affermare che il regno di Dio si trovi solo fra noi, e che non ci siano anche in altre parti del mondo persone sante (46, 10)

“E’ vero, anche dove vivi tu c’è la Santa Chiesa, i trofei degli apostoli e dei martiri, l’autentica testimonianza ...”

In positivo è poi ribadita nell’epitaffio scritto per lei e indirizzato a Principia: “Il potere situato nella periferia di Roma vi serviva da monastero: avevate scelto la campagna per starvene come in un deserto [...] abbiamo avuto la gioia di constatare che Roma era diventata un’altra Gerusalemme” (ep 127, 8).

Dietro a questo doppio riferimento mi sembra si possa leggere non la difficoltà di espatriare da parte di Marcella, ma una sua precisa decisione. Le due posizioni riprendono e probabilmente concretizzano un dibattito diffuso, specialmente sulla utilità o meno dei viaggi in terra santa (presente paradossalmente anche in Gerolamo). In questo caso, nel peregrinare di Paola con la figlia, così come

per Egeria e Melania, la Scrittura è l'ipotesto che sostiene e sottende la narrazione del viaggio e anche della dinamica spirituale, attraverso continui rimandi:

- La descrizione del luogo deserto (per lo più orrido, per Girolamo, anche se si tratta dell'isoletta delle coste dalmate dove si era ritirato Bonoso – ep 3) riprende le prime narrazioni “monastiche” che iniziano a diventare *typoi* (Paolo, Ilarione, Antonio), che riprendono le scene evangeliche di “tentazione”, che a propria volta riprendono il tema del deserto/ esodo
- La lettura dei testi biblici (ep. 128 con salmo 77 “per Fabiola” , le “tappe” di Numeri 27, in Origene) diventa una “costruzione d'ambiente” e un'esperienza esodale. Con accenti sempre drammatici e drammatizzati, G. offre anche una immagine di sé (cfr. A. Cain, decisamente “costruita”) a partire dalle descrizioni del deserto della Calcide, attraverso la “roccia” della scrittura e la disciplina della lingua ebraica (cfr. ep 125 a Rustico), fino alla residenza a Betlemme.
- Altre modalità di intreccio fra stabilità e itineranza si riscontrano in forma narrativa in diverse “vite” monastiche (Serapione nella *Storia Lausiaca* / nella Storia dei monaci siriani le due ammas che camminano continuamente all'interno di un luogo circoscritto), ma anche attraverso le figure ossimoriche in autori di impianto sostanzialmente alessandrino:
- "(II,224-243): Il luogo presso Dio, la roccia nel luogo, lo spazio nella roccia che è definito apertura, l'ingresso di Mosè qui dentro, l'imposizione della mano di Dio sull'ingresso e il passaggio e la chiamata e quindi la visione di spalle saranno interpretati nel modo più logico secondo il principio dell'interpretazione spirituale (...) L'anima supera continuamente sé stessa nell'ascesa, tesa in avanti, come dice l'apostolo, per il desiderio dei beni celesti e indirizzerà sempre più in alto il suo volo. Desiderando infatti, grazie a ciò che ha già conseguito, di non rinunciare all'altezza superiore, rende incessante la sua tensione alle realtà celesti, rinvigorendo sempre con i risultati già conseguiti l'impulso al volo (..) Mi sembra che succeda lo stesso all'anima spinta dalla passione d'amore verso ciò che è bello per natura.. per cui l'ardente amante della bellezza accogliendo ciò che via via gli appare come immagine della bellezza brama di potersi saziare proprio del modello originario e con richiesta temeraria che supera i limiti del desiderio, vuole godere della bellezza non attraverso specchi e riflessi ma faccia a faccia. La voce di Dio acconsente alla richiesta con le stesse parole con cui rifiuta, mostrandogli con queste poche parole un incommensurabile abisso di pensiero. Infatti la munificenza di Dio accetta di saziare il desiderio, ma non gli promette requie e sazietà (...) Mi sembra perciò che la parola divina indichi questo concetto: poiché il tuo desiderio guarda sempre a ciò che è più grande, c'è presso di me tanto posto che chi corre interiormente non potrà mai smettere di correre. Ma la corsa in altro senso è immobilità; fermati gli dice presso la roccia. Questa è più straordinaria di tutte le cose, come immobilità e movimento possano identificarsi (Gregorio di Nissa, Vita di Mosè)

8. Agiografia: epitaffio e progetto

Girolamo ha anche degli scritti chiaramente agiografici, come la vita di Paolo e Malco. Ma anche nell'epistolario in esame vi sono dei testi che possono essere definiti agiografie, specie nella forma molto particolare degli epitaffi, cioè epistole scritte in prossimità della morte della persona rappresentata, ben conosciuta dall'autore: tali sono, oltre alla memoria di Blesilla già discussa, la memoria di Marcella (ep. 127 – anno 412), di Paola (ep. 108 – anno 404), di Fabiola (ep. 77 – anno 400). Sono presentate qui con una cronologia “inversa”, per motivi tematici e sarà questo l'ordine con cui le percorreremo.

Con questo entriamo anche nel vivo dell'intento iniziale, che per il tramite di Girolamo voleva mettere a tema il “circolo” dell'Aventino, come luogo femminile narrato da altri ma che tuttavia sporge dalla narrazione lasciando tracce significative, se lette con adeguata acribia: cosa auspicabile ma tuttora abbastanza rara, per vari motivi

Capita infatti frequentemente che le narrazioni primarie siano assunte senza la dovuta cura metodologica, oscillando fra un patri/romanticismo non supportato neppure dalla narrazione (tutte discepolo di Girolamo??) e la rinuncia pressoché totale all'utilizzo di quel tipo di scritti. Le coordinate necessarie seguono pertanto due direttrici:

- La rivisitazione della agiografia
- La critica prodotta dagli women/gender studies
-

8.1 La agiografia/agiologia come scienza

Verosimilmente in reazione a letture delle vite dei santi in pressoché totale assenza di distanza critica, l'avvento di nuove prospettive ha conosciuto una disaffezione e un sospetto per questa letteratura, intesa come favolistica, ingenua, adatta alle persone incolte. A questa reazione ha fatto tuttavia eco un diverso approccio che ha utilizzato le scienze storiografiche, la critica letteraria e teologica (oltre che, nei casi più avvertiti, anche gender/oriented) per leggere simili scritti. Necessario ricordare l'opera dei Bollandisti (fra tutti Delehaye) e poi gli scritti di Peter Brown, sotto la cifra del “The making of..”, così tante volte replicato da colleghi e colleghe, e di Réginald Grégoire, benedettino belga di origine, marchigiano di adozione (congregazione dei Silvestrini di Montefano - Ancona).

Accanto alla bibliografia generale (M. Rochini – G. Chiapparini, *Manuale di agiografia. Fonti, storia e immagini della santità*, Morcelliana, Brescia 2022) segnalata anche nella scheda iniziale, si deve citare almeno A. Monaci Castagni, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana 2010, che dedica anche un capitolo a Girolamo. Utile l'articolo sintetico della tarda maturità di Grégoire (in Reportata – 2010) postato insieme a queste schede. L'assunto generale invita a uscire dalla falsa alternativa (perché distante dalla matrice stessa del testo, condivisa all'epoca della sua scrittura) fra “vero come aderente alla cronaca storico geografica /falso come suo contrario”, per assumere la prospettiva dell'intento educativo e globalmente “modellizzante”. Questi elementi sono già propri del *bios* antico, e quando si applicano a un/una “morta eccezionale”, assumono dimensioni ancora più ampie. Valga come esempio, noto certo, la *Vita di Antonio* attribuita a Atanasio di cui già Gregorio di Nazianzo aveva parlato a pochissimo dalla sua stesura come di “una regola in forma biografica”. Emblematica l'espressione di Grégoire: ogni testo agiografico propone “parallelamente alla comprensione della storia [...] un progetto di futuro, e sarebbe proprio questo lo snodo fondamentale, il segreto da conquistare” (cit. in Zocca, *Vita di agostino*, 15).

8.2 *Women studies: rivisitare lo spatium historicum, per una storiografia appropriata*

Perché una storiografia appropriata? Ancora una volta perché la posta in gioco non è settoriale – le donne... – anche se non ci sarebbe niente di male, anzi, sarebbe l'assunto minimale di una ricerca nell'ambito dei *women studies* – ma riguarda la storiografia – e dunque l'agiografia nel suo insieme: tutta e certo anche quella ecclesiastica. Come è noto – dall'ermeneutica, dalla riflessione sulla metodologia della ricerca storica – non può esistere una narrazione che non abbia un contesto e un punto di vista. Non si tratta perciò di aspirare a una presa diretta, in forma *neopositivista*, ma di trovare (si ricorderà il latino *inventio*..) non solo i dati (fonti, documenti), ma anche i luoghi comuni (*topoi/loci*) e i punti di vista della narrazione.

Come sottolinea Carlo Greppi citando Piotr Cywiński, possiamo paragonare la storiografia alla recinzione di Auschwitz Birkenau: i pali sono le fonti (e già qua ci sarebbe un discorso da fare...) ma senza il filo spinato che li unisce e che va cambiato sovente perché si consuma, se ne perderebbe il senso. Un esempio evidente:

1) Il Prologo della Storia della Chiesa di Eusebio, dichiara fra il resto: “In conseguenza di ciò, io sceglierò tutte quelle cose ricordate qua e là da loro e che riterrò utili per l'opera che mi sono proposto e come da prati spirituali cogliendo i passi utili degli antichi scrittori, nella mia esposizione storica cercherò di inserirli in modo organico e sarò ben lieto di salvare dall'oblio le successioni se non di tutti, almeno dei più illustri apostoli del nostro Salvatore, appartenenti alle Chiese più importanti e che vengono ricordate anche oggi”. Per trovare altro (se ne trova! Es la narrazione dei martiri di Lione e Vienne con Blandina...) bisogna cercare contro/narrazioni, frammenti, impronte...

Da qui, è chiaro l'assunto di fondo dei *women studies*: ci saranno molte cose che sfuggono a una storiografia generale e più ne sono chiari gli intenti – come in Eusebio – più sarà facile capire anche perché. Se non sarà possibile recuperarle “tutte”, si potrà e dovrà rendere il nostro metodo più attento, più “sospettoso”, più inclusivo e dunque più onesto e migliore per tutti. Considerando anche il fatto che le donne non sono un soggetto numericamente minoritario, ma “reso minore” da una prospettiva gerarchizzante che fa sì che le loro vicende si rapportino alla tradizione *mainstream* esattamente come le minoranze, cioè.. senza comparire o arrivando in modo deformato. Per questo non ci limitiamo a lamentare una assenza, ma cerchiamo attivamente una presenza e anche le modalità di presentare persone e istituzioni:

- presenze documentate - forse spesso trascurate
- tracce e impronte – come – ed è il caso di Girolamo - negli epistolari maschili che rispondono a donne, i cui scritti non ci sono, ma lasciano appunto tracce di “presenza assenza”
- immaginari collettivi, che dicono cosa va su “maschile” e cosa su “femminile”
- strutture istituzionali largamente condivise (si veda Luciano Canfora su Atene: L'ekklesia di tutti non esiste”)
- prassi discorsive: le donne si nominano quando “fanno problema” o “si vuole insultare “l'altro gruppo”, perché delle donne per bene “si dovrebbe parlare il meno possibile” (= legge del linguaggio androcentrico, *logos epitaphios* attribuito a Pericle, rivolto alle vedove dei caduti)// prescrizione non è descrizione. Inoltre, come sottolinea Daniela Brogi (*Lo spazio delle donne*, Einaudi), inserire soggetti “altri” non significa solo fare un po' di posto negli scaffali, ma cambiare i modelli. Per semplicità, rimando a un articolo metodologico (postato), che aveva come oggetto le fonti sulle diacone, ma ha una sua utilità anche in questo caso (*La prova della tradizione. Implicazioni simboliche e sociali dell'ermeneutica dei quadri ministeriali*).

Per questo motivo della bibliografia segnalata (Luciana Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti*, Qiqaiion 1996; Carla Noce, *Paradigmi educativi per un corpo ascetico. La dialettica tra distinzione di genere e ideale angelico nell'epistolario geronimiano in Paradigmi del maschile e del femminile nel cristianesimo antico*, IPA, Nerbini, Firenze 2020, 391-407) o di quella rintracciata

altrimenti (es M. Turcan – 1968) è bene accogliere i dati letterari, storici, filologici.. ma non abbandonare il taglio di “ermeneutica del sospetto” proprio della prospettiva che sto presentando: sembra “impossibile” a terzo millennio inoltrato, ma è ancora necessario ribadirlo.

8.3 Marcella dell’Aventino – liber / ep 127

Come si è più volte ricordato, numerose lettere a Marcella sono ricordate nella sezione auto/bio/bibliografica di *vir. ill.* come “liber”. Se si segue il suggerimento di A. Cain, la raccolta, insieme alla sezione indirizzata a Damaso, rappresenta una sorta di autopresentazione, soprattutto come esegeta, in quanto corrispondente accreditato sia del pontefice che di una persona rappresentativa della Roma cristiana altolocata e ascetica. E’ scritta due anni dopo la morte: perché addolorato, come afferma? O piuttosto per scarsa partecipazione emotiva? Come più volte ricordato, la situazione dei testi non consente di “attraversarli” e trovare risposte, che sono loro estranee e rispondono a domande nostre. Si devono comunque ricordare alcune lettere importanti, in filigrana delle quali si staglia una Marcella colta, determinata, capace di prendere delle decisioni autonome:

- ep 27, 2 Mi metteresti un dito sulla bocca...”
- ep. 28 Mi avevi sollecitato a darti la mia opinione e io mi ero scusato...
- ep. 29 perdona la risposta inadeguata dal punto di vista dell’esegesi e della lingua latina... la prossima volta ne parliamo a tu per tu
- ep. 41,4 tu, del resto, possiedi in modo non comune la Scrittura

Tale ritratto trova conferma nel rifiuto opposto a Paola e Eustochio (ep 46) di seguire loro e Girolamo in terra Santa.

(visione complessiva in Mirri, *La dolcezza*, pp. 132-138.

Nell’epitaffio si possono poi individuare diverse scansioni retoriche che corrispondono ad altrettanti nuclei tematici:

- Il deserto a Roma: 3. 8, ripreso in ep. 46
- Le domande dei presbiteri: 7
- Il coinvolgimento nella questione origenista: 9-10
- L’occasione della morte, dopo il sacco di Roma: 12-14

8.4 Paola, *advena et peregrina* – ep 108

L’epistola nota come *Epitaphium sanctae Paulae* [edizione critica CSEL a cura Hilberg: riportata in *Epitaphium sanctae paulae* a cura di Jan Smit, trad di Luca Canali, Fondazione Valla, Mondadori, pp 148-237], si presenta come *consolatio* dedicata alla figlia Eustochio, anche se si estende ben al di là del genere consolatorio, per diventare un *itinerarium*, un manifesto ascetico, un *bios* classico e insieme monastico, nel senso in cui questa concezione si va attestando fra gli autori cristiani:

- Un bios: nel quale si evidenziano, secondo i moduli classici, i nobili natali - sia pure articolati attraverso antitesi. La cornice encomiastica e narrativa è ripresa alla fine con la descrizione della morte, delle esequie e la trascrizione della doppia epigrafe: 1-5 (6 di transizione) //27-31//32-34
- da 8 a 15: *ad loca sancta* Nella sezione dedicata a luoghi e percorsi, si è già anticipata l’esistenza di questo tipo di moduli, nonché la sua vicinanza e differenza rispetto al più noto *itinerarium*, ossia quello ormai noto come “Egeriae” (la prima ipotesi del Gamurrini su

- Silva/nia di Aquitania a mio parere non sarebbe da scartare, proprio per la menzione che ne fa Paolino di Nola e la vicinanza della pellegrina agli ambienti militari, più comprensibile in una parente dell'imperatore che in una *sanctimonialis* galiziana).
- da 16 a 20 un percorso ascetico... come un tesoro in vasi di terra....
 - 20 descrizione dell'ambiente monastico (*de ordine monasterii*) che avevano creato a Betlemme, uno per uomini e uno per le donne. la strutturazione ricorda elementi pacomiani, con la suddivisione in tre gruppi, gli orari della salmodia e del lavoro.
 - 23 –25 confronto con gli “eretici”, origenisti: fra i temi affrontati (tralasciamo la pertinenza delle accuse, ovviamente) quello della resurrezione e dell'apocatastasi, appropriati anche tematicamente per il momento solenne del fine vita.
 - 27- 28 la morte come consegna...Un rito di accompagnamento? Si possono segnalare alcuni elementi simili alla narrazione della morte di Macrina, nella Vita scritta dal fratello Gregorio. Accanto al *logos* di Macrina vengono riportate anche le sue parole di preghiera ed il gesto di segnare con la croce gli occhi, la bocca e il cuore. In Gregorio, le parole di preghiera, rafforzate dal gesto di toccare parti del corpo, introducono un vocabolario diverso da quello utilizzato nelle pagine immediatamente precedenti suo abituale⁴. Qui nella morte di Paola in 108,28,2: “Tenendo un dito sulla bocca, tracciava sulle labbra il segno di croce”. Seguono la citazione di Cant 2,10-11, “sorgi mia colomba” e del Sal 27,13 “sono certo di vedere la bontà del Signore nella terra dei viventi...”.
 - Epitaffio, duplice, sulla tomba e nella Grotta

8.5 Fabiola, cui plus dimittitur... – ep 77 a Oceano

Oceano, nobile romano vicino a Pammachio e dunque a tutto il gruppo dell'Aventino, è destinatario di più lettere, tra le quali la 84, in risposta alla 83 - scambio con i due sulla opportunità di opporre a quella di Rufino una nuova traduzione del *peri archon* origeniano, ma anche la 69, sulla validità della ordinazione episcopale di Carterio, vescovo spagnolo. Fra questa e l'ep 77 in memoria di Fabiola c'è una sorta di legame, perché in entrambe Girolamo assume posizioni meno intransigenti del solito – ad esempio molto meno dell'Apologia a Pammachio e dell'Adv Jovinianum - sia per il clero uxurato che per la penitenza compiuta da Fabiola per le sue seconde nozze. Come più volte osservato, il piano retorico e controversistico “nasconde” l'autore, così che non è possibile dire quale dei due opposti atteggiamenti è più autentico in lui, in che misura essi convivano.

Oggetto di questo epitaffio è dunque Fabiola, di cui G. ricorda come di prassi la nobiltà di stirpe e poi di anima; la donna aveva chiesto e ottenuto il divorzio dal primo marito che viene descritto come vizioso. Si era poi risposata. In seguito, il secondo marito muore e Fabiola inizia il percorso della penitenza in Laterano e viene poi riconciliata. Questo caso (studiato fra l'altro da Giovanni Cereti) può mostrare come nel sistema della penitenza canonica – con le classiche tre tipologie, apostasia, omicidio e adulterio – l'adulterio sia sinonimo di seconde nozze, indicato anche dalla dizione di

⁴ «Fai riposare i nostri corpi e li risvegli al suono dell'ultima tromba... tu affidi alla terra la nostra terra, quella che a cui hai dato forma con le tue mani e nuovamente fai vivere quello che hai donato, trans-formando ciò che è mortale e senza forma, in incorruttibilità e grazia ... a te ho consacrato la mia carne e la mia anima fin dalla giovinezza... crocifissa insieme a te...». Commento e quadro celebrativo in C. Simonelli, *Anche di me ricordati nel tuo regno. Unzione e sphragis dei malati e dei morenti in epoca patristica*: https://www.teologiaverona.it/rivista/openaccess/ETns_001/ETns2017_03_Simonelli.pdf

digamoi. L'interpretazione di questi dati non trova il favore di tutti i commentatori, ma è stata di recente ripresa (es "soluzione Kasper") data la prassi praticamente ininterrotta delle chiese orientali e l'attualità del tema. Sulla questione si rimanda spesso al Canone 8 di Nicea:

«A proposito di quelli che si definiscono i puri e che vogliono entrare nella chiesa cattolica ed apostolica, è parso bene al santo e grande concilio che una volta imposte loro le mani possano così restare nel clero: ma prima di tutto prometteranno per iscritto di conformarsi agli insegnamenti della chiesa cattolica ed apostolica e di farne la regola della loro condotta: e cioè dovranno comunicare sia con coloro che si sono sposati per la seconda volta sia con coloro che sono venuti meno nella persecuzione, ma che hanno fatto penitenza per le loro colpe (ai quali il tempo è stato stabilito ed il momento della riconciliazione è arrivato). Saranno dunque tenuti a seguire in tutto l'insegnamento della chiesa cattolica ed apostolica...».

Nella ep 77 sono notevoli anche i riferimenti scritturistici alle figure di penitenza: il rinnegamento di Pietro, il sacrilegio di Aronne, l'omicidio e adulterio di Davide, Acab, Manasse... i vv del salmo 50, i passi citati al n.4, così come i vv neotestamentari citati nell'epilogo (la pecora portata a spalle, dove ha abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia) compongono un vero e proprio dossier biblico e verosimilmente celebrativo penitenziale.

Altro aspetto peculiare della vicenda di Fabiola, che la differenzia dalle altre figure incontrate, è la specifica diaconia nei confronti di pellegrini e malati, sia a Roma subito dopo la "conversione", che poi, dopo il ritorno dalla Palestina, a Porto di Tevere insieme a Pammachio, pure lui vedovo.

Sullo sfondo abituale e anche attraverso la resa drammatica della prosa – si vedano ad esempio le descrizioni dei malati piagati – si staglia comunque una figura estremamente vivace e tenace: Roma "è troppo piccola" e malgrado i consigli contrari Fabiola va in Palestina: "Quando ripenso ai giorni passati con lei mi pare di vederla ancora oggi davanti a me come la vidi allora. Buon Gesù! Con che ardore... spinta a saziare una sua fame" (n. 7).

Sommosse di popolazioni (descritte come orridamente barbare..) e polemiche ecclesiali, per l'emergere della questione origenista, la spingono poi a tornare a Roma "lei che in nessuna parte del mondo aveva residenza stabile". Non stupisce perciò che il debito di Girolamo nei suoi confronti consistesse proprio nel commento al Salmo 77, le "*mansioni* del cammino nel deserto".

Notevole la conclusione della lettera:

Ho lodato tante volte vergini, vedove e persone sposate... ma se il *paterfamilias* è buono, perché il nostro occhio deve essere cattivo? Cristo ha portato sulle spalle quella che era incappata nei ladri. "Le dimore (*mansiones*) nella casa del padre sono molte". "Dove aveva abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia! A chi più è perdonato, più ama". (n. 12)

Bibliografia "seconde nozze penitenziali":

B. Petrà, *La chiesa dei Padri*, EDB, Bologna 1998, in particolare pp. 37- 47 (sui sacramenti) e 72-75 sulla prassi delle seconde e terze nozze penitenziali.

Su quest'ultimo argomento, cfr. anche:

G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, EDB, Bologna 1998² (1977).

- Id, *Basilio il Grande e le seconde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche*, in "Studia Moralia" 28 (1990) 43-77.
- Id, *Fra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1992, in particolare pp. 110-111 sulle eccezioni matteane come espressione di *akribeia* e non di *oikonomia*.
- B. Petrà, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996 (in particolare *Le seconde nozze dei vedovi nella tradizione latina*, 117-168; *Seconde nozze e attitudine paolina nella tradizione orientale*, 271-272)
- E.Melià, *Le lien matrimonial a la lumière de la theologie sacramentaire et de la theologie morale de l'Eglise orthodoxe*, in *Le lien matrimonial*. Colloque du Cerdic, Strasbourg 1970, 180-197

Uno sguardo sintetico (nonché traccia per il colloquio d'esame)

Il focus sull'Aventino e le sue protagoniste si è rivelato decisamente complesso, non solo per l'ampiezza dell'epistolario di Girolamo e lo stato non brillante di edizioni bilingui (almeno latino/italiano) che lo rendano facilmente consultabile, ma anche per il medium offerto dallo stesso: l'autore campeggia, prende la scena, si palesa nei luoghi che potrebbero sembrare meno opportuni. Nello studio certo ormai imprescindibile di A. Cain ogni lacerto epistolare rivela la autocostruzione del personaggio: con Damaso per la *Hebraica veritas*, le traduzioni e il clero romano; con Eustochio come maestro di asceti; con Marcella come guida di cenacoli biblici; con Paola come fondatore di monasteri; con Fabiola come presente anche dove la nobiltà fa la carità e via dicendo. E tuttavia anche la forma "esagerata" della sua retorica e della sua politica discorsiva lascia trapelare tracce di altro e di altre persone, che non sarebbe né saggio né scientifico occultare nuovamente. Quello che resta alla fine ancora più nascosto è l'uomo Gerolamo, con le sue irrisolte pulsioni, tese fra tristezza e ardore, fra disincanto e ira, fra fede e speranza, fra affetti e solitudini.

La verifica di esame si basa su **un elaborato scritto (8-10 cartelle)**, concordato e inviato almeno una settimana prima del colloquio, che si estenderà anche alle tematiche generali del percorso:

- Girolamo di Stridone/Betlemme: contesto storico, profilo biografico, produzione letteraria, in specie epistolare.
- Le donne dell'Aventino in prospettiva di Women Studies.
- Epitaffi come agiografia: in memoria di Marcella, di Paola, di Fabiola, con alcuni temi ad essi legate (gli *itineraria*, l'accompagnamento alla morte, la prassi penitenziale).
- Ascetismo, vita monastica e encratismo. Blesilla e C. Gioviniano.
- La Scrittura come ipotesto delle lettere e come loro oggetto (le traduzioni, in specie dall'Ebraico).
- I dibattiti teologici sull'origenismo e la grazia.

Cristina Simonelli