VULGATA IN DIALOGUE • 10 (2026) 123–135

«L'empio prevale sul giusto» (Ab. 1, 4)

Teodicea e attesa umana della pace

Sincero Mantelli

Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum, Rome;
Lecturer at the Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna

smantelli@patristicum.org GND 1077875800 https://orcid.org/0009-0006-3666-1312

ABSTRACT • This article examines Jerome's responses to injustice and war through his readings of Habakkuk, the fall of Rome, and Isaiah 32:17. The Commentary on Habakkuk frames the prophet's protest as a question of theodicy and preserves the logical coherence of the biblical book: God permits oppressive powers to act as a call to conversion, but ultimately judges them. Jerome's reactions to the sack of Rome combine grief, silence, Scripture, and classical literature. Rome is read through the figures of Babylon, Jerusalem, and Troy, while monastic quiet becomes a criterion for evaluating the city. The final section analyzes *opus iustitiae pax* and Jerome's interpretation of *cultus iustitiae silentium*. Silence is understood not as passivity but as faithful waiting for divine justice, modeled on the incarnate Word and opposed to the clamor of violence. The comparison with Eusebius and Cyril of Alexandria situates this interpretation within the Greek exegetical tradition. The study concludes that, for Jerome, peace arises from justice and the righteous person answers injustice through trustful, non-retaliatory silence.

KEYWORDS • Jerome – Habakkuk – Isaiah 32:17 – theodicy – justice – peace – silence – fall of Rome – biblical exegesis – monasticism

ZUSAMMENFASSUNG • Der Beitrag untersucht Hieronymus' Reaktionen auf Unrecht und Krieg anhand seiner Auslegung des Habakukbuches, des Falls Roms und von Jes 32,17. Der Habakukkommentar deutet den Protest des Propheten als Frage der Theodizee und wahrt die gedankliche Einheit des biblischen Buches: Gott lässt unterdrückerische Mächte als Anruf zur Umkehr gewähren, richtet sie aber zuletzt. Hieronymus verbindet seine Reaktion auf die Plünderung Roms mit Trauer, Schweigen, Schriftlektüre und klassischer Literatur. Rom erscheint in den Bildern Babylons, Jerusalems und Trojas; zugleich wird die monastische Ruhe zum Maßstab für die Bewertung der Stadt. Der letzte Teil analysiert *opus iustitiae pax* und die Deutung von *cultus iustitiae silentium*. Schweigen bezeichnet keine Passivität, sondern das gläubige Warten auf die göttliche Gerechtigkeit. Vorbild ist das menschgewordene Wort, dessen Schweigen dem Lärm von Gewalt und Unrecht gegenübersteht. Der Vergleich mit Eusebius und Kyrill von Alexandrien ordnet diese Lesart in die griechische Auslegungstradition ein. Für Hieronymus erwächst Frieden aus Gerechtigkeit; der Gerechte begegnet dem Unrecht mit vertrauendem Schweigen und verzichtet auf Vergeltung.

SCHLAGWORTE • Hieronymus – Habakuk – Jesaja 32,17 – Theodizee – Gerechtigkeit – Frieden – Schweigen – Fall Roms – Bibelauslegung – Mönchtum

© 2026 The Author(s)
This article is licensed under CC BY 4.0

https://doi.org/10.25788/vidbor.v10i1.1615

L'efficace espressione di Giovanni Paolo II, tratta dal Messaggio per la XXXV Giornata Mondiale della Pace del 2002: «*Non c'è pace senza giustizia*», può essere accostata al motto isaiano, scelto da Pio XII per il suo ministero petrino che attraversò il secondo conflitto mondiale, «*Opus iustitiae pax*» (Is. 32, 17 *iuxta Vulgatam*: «et erit opus iustitiae pax et cultus iustitiae silentium et securitas usque in sempiternum»). La logica umana vede nel conflitto e nella magnitudine bellica una garanzia di pace, mentre la predicazione cristiana registra lo squilibrio a cui spesso sono sottoposti gli uomini, soprattutto i più deboli, e che non vi sia nell'uso della forza un esito di nuovi equilibri, bensì solo di ingiustizia. L'ingiustizia, poi, suscita la domanda non solo sulla natura umana, pessimisticamente riconosciuta come iniqua, bensì su Dio, che dovrebbe essere garante dell'ordine e dell'equilibrio delle relazioni creaturali. Se Dio non è giusto come potrà esserci equità?

Partendo da questa domanda vorrei analizzare alcuni passi dell'opera, perlopiù esegetica, di Girolamo e registrare le sue reazioni di fronte a eventi in cui l'arbitrarietà pare trionfare. La constatazione dell'ingiustizia nella vita delle società umane ci porta immediatamente a valutare l'agire di Dio e la sua volontà di far trionfare la giustizia come levatrice della pace.

1. *Consequentia* testuale/storica e giustizia divina

Anzitutto analizziamo il significato del libro di Abacuc,[1] che potremmo definire un'esegesi della giustizia divina. All'inizio del suo commentario, composto nel 393, Girolamo, una volta introdotto il tema della teodicea, si sofferma, dopo la breve digressione sulla natura della vera profezia, sull'occasione storica del libro profetico, cioè sul contesto concreto che sta alla base del grido di Abacuc verso Dio. Occorre pertanto precisarne le coordinate cronologiche. Gli Assiri invadono Aram, Israele e le città-stato fenicie tra la seconda metà dell'VIII e l'inizio del VII sec. a.C. Questo, come dice Girolamo, è stato il *Sitz im Leben* del libro del profeta Naum. La perdita definitiva della libertà del regno di Giuda, già prima vassallo dell'Assiria, - oggetto della riflessione del nostro profeta - avviene nel 587-586 a.C. (distruzione di Gerusalemme e del tempio) ad opera dei Babilonesi.[2] Girolamo dà per scontato che il profeta Abacuc prenda spunto per il suo grido contro il cielo dalle vicende storiche riguardanti la conquista e la deportazione operata da Nabucodonosor. Ci sembra pertinente a questo proposito la nota della *Bibbia di Gerusalemme* ad Hab 1, 2-4: «In nome del suo popolo, il profeta si lamenta con il Signore per le sventure pubbliche. Tale testo, affine ai lamenti del salterio e di Geremia, considerato da solo, potrebbe essere riferito ai disordini interni d'una società; ma nel contesto dei vv. 12-17, ha di mira senza alcun dubbio l'oppressione caldea».

---

[1] Le riflessioni di questo paragrafo sono state anticipate in Girolamo di Stridone, *Commento al profeta Abacuc*, ed. S. Mantelli (Corpus Christianorum in Translation), Turnhout 2022, pp. 23–25; 143, n. 6.

[2] J. A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia 1984, pp. 291–379.

Sappiamo che sovente il commentario classico e cristiano manca di unitarietà esegetica:[3] la spiegazione dei lemmi in cui è frazionato il testo fa perdere la coerenza interpretativa dell'insieme e talvolta anche il legame contestuale con quanto precede e segue.

Il commentario ad Abacuc al contrario si segnala per la peculiare capacità di Girolamo di estrarre dal testo un significato fondamentale, che accompagna tutto lo sviluppo del libro biblico. Sicuramente non mancano spiegazioni che si riferiscono in maniera esclusiva a singole pericopi, ma nel complesso tutto il testo può essere inanellato in un'unica catena. Girolamo stesso ricorda esplicitamente questa necessità in una glossa con cui valuta lo scarso valore di un'interpretazione che gli appare non condivisibile, perché incapace di mantenere la consequenzialità logica insita nel testo profetico: «ma non so se riescano a conservare il filo (*ordinem seruare*) della questione e della soluzione del profeta».[4] A questo si aggiungono brevi sintesi del senso complessivo del profeta Abacuc che Girolamo dissemina lungo il testo: questi riassunti sono molto utili a tenere il lettore legato al contesto dell'intero libro.[5]

Un elemento formale ci fa procedere inequivocabilmente su questa strada. Girolamo riprende con un'inclusione il versetto iniziale del profeta (Hab 1, 2-3) nel prologo e alla fine dell'opera e lo ripete anche all'inizio del secondo libro:[6] la domanda o meglio l'accusa che il profeta rivolge a Dio costituisce il tema centrale di tutto il libro profetico. Girolamo commenta attentamente ogni lemma del testo, affrontando anche questioni molto particolari, ma non dimentica mai l'intento dell'opera, cioè rispondere alla domanda circa la possibilità di contemperare in Dio e nella sua azione verso gli uomini la giustizia e la bontà. Se Dio è buono, perché manda castighi ai suoi servi? *Fino a quando, Signore, chiamerò a gran voce e non mi esaudirai? Griderò a te, soffrendo violenza, e non mi salverai? Perché mi hai mostrato l'iniquità e il dolore, mi hai fatto vedere il furto e l'ingiustizia contro di me?* (Hab. 1, 2–3). Si tratta evidentemente del tema della teodicea: perché se Dio è buono permette l'ingiustizia e la sopraffazione? Questa domanda accompagna sia il commento letterale che quello allegorico. Girolamo sviluppa due linee interpretative parallele: Dio permette alle forze del male di scatenarsi (Nabucodonosor e i Caldei secondo la lettera; il diavolo e i demoni, l'Anticristo e gli eretici secondo il senso spirituale), perché il popolo possa abbandonare il peccato e convertirsi. Alla fine anche i malvagi, che parevano avere piena libertà d'azione, verranno sconfitti e puniti da Dio.

Un punto qualificante dell'esegesi di Girolamo è la coerenza interpretativa, che riesce a stabilire anche fra l'esegesi dei primi due capitoli e il terzo, il cosiddetto cantico di Abacuc, che ha la forma di un salmo. I suoi predecessori, notando una certa estraneità fra la

---

[3] H.-I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, p. 25 (ed. orig. 1938).

[4] Hier., *In Hab.*, 1, 2, 5–8, l. 805–806 (ed. S. Mantelli, 2018). Vd. anche Hier., *In Hab.*, 1, 2, 9–11, l. 905–906; l. 908–909.

[5] Hier., *In Hab.*, 1, 1, 12 l. 300–306; 1, 2, 1, l. 525–535; 1, 2, 15–17, l. 1158–1165.

[6] Questo testo, citato non sempre allo stesso modo, ma con piccole variazioni, ricorre all'inizio (Hier., *In Hab. Prol.* l. 27–30, nel primo lemma del libro secondo (2, 3, 1, l. 17–18) e alla fine (2, 3, 18–19, l. 1230–1231).

vicenda storica dell'oppressione di Nabucodonosor (cap. 1-2) e il cantico, avevano dato di quest'ultimo testo una lettura cristologica indipendente dall'interpretazione della prima parte.[7] Girolamo, invece, riesce a congiungere nella sua esegesi anche quest'ultima parte (che verosimilmente risulta aggiunta da un redattore al testo profetico), anticipando e applicando il senso cristologico anche ai primi due capitoli grazie a inserti in cui annuncia proletticamente la venuta di Cristo. Questa lettura, si badi, non è riferita solo al testo dei Settanta, ma anche a quello ebraico:

> Dato che ciò è stato promesso riguardo alla venuta di Cristo o, secondo l'opinione di alcuni, riguardo alla fine della visione o al compimento dell'aiuto di Dio, ne segue che colui che avrà creduto alla sua venuta, vivrà di questa fede, mentre colui che sarà incredulo, non piacerà all'anima del Signore, Nabucodonosor, re di Babilonia, sarà tratto in inganno dalla sua superbia.[8]

A ben vedere sia la coerenza interpretativa di un'opera (*akolouthia*; *consequentia*) che il tema della teodicea sono questioni care a Origene: Girolamo potrebbe aver trovato e ripreso entrambi questi tratti nel perduto commentario dell'Alessandrino oppure averli sviluppati a partire da riflessioni che si trovano nella sua opera. Anche Gregorio di Nazianzo, che Girolamo aveva avuto modo di ascoltare a Costantinopoli, sviluppa l'idea dell'*akolouthia* e ne fa un principio fondante della sua esegesi.[9]

2. Roma aeterna?

Girolamo reagisce molto umanamente al sacco di Roma e alla calata dei barbari all'interno dell'Impero: con il silenzio, il pianto e la paralisi, tratti che assimilano questa tragedia a un grave lutto personale.[10] Egli dà voce a questi sentimenti irrefrenabili con le parole della sacra pagina e da vero monaco e profondo conoscitore della letteratura profana e sacra riesce a rendere ragione attraverso la parola dell'ineffabile che lo tormenta.

La devastazione dell'impero pertanto è vista come una punizione per i peccati del popolo e, attraverso il dolore, come un invito pressante alla conversione. La giustificazione filosofica del male piombato su Roma (*teodicea*) riprende un classico dell'esegesi biblica geronimiana: alle potenze straniere è lasciato campo libero – lo abbiamo visto per Abacuc – per opprimere Israele e la chiesa a motivo dei peccati del popolo e come invito alla conversione. Tuttavia alla fine Dio punirà anche gli oppressori del suo popolo e farà ri-

---

[7] Y.-M. Duval, *Jérôme et «le sens des Prophètes». De la nécessité et des difficultés de la* consequentia. *L'exemple de l'*In Abacuc, in *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, XXVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 6–8 maggio 1999 (Studia Ephemeridis Augustinianum 68), Roma 2000, vol. II, pp. 415–416.

[8] Hier., *In Hab*. 1, 2, 5–8 l. 707–711. Vd. anche 2, 3, 3b-4 l. 217–233.

[9] J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, Revue des sciences religieuses 27 (1953), pp. 219–249.

[10] Le riflessioni che seguono riprendono S. Mantelli, Tacui sciens tempus esse lacrimarum. *Girolamo legge Roma e la sua caduta alla luce della Scrittura*, in Hieronymus Romanus. *Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of his Death*, ed. I. Schaaf (IPM, 87), Turnhout 2021, pp. 397–438.

fiorire la giustizia. Inutile dire che l'ermeneutica storiografica ricalca la *historia salutis* della Scrittura e legge tutti gli eventi in chiave provvidenzialistica.

Girolamo non fu certamente l'unica voce a levarsi commossa di fronte alla padrona del mondo posta sotto assedio, ma lo fece in un modo peculiare. Tra i contemporanei non possiamo dimenticare Agostino, il quale a una reazione emotiva preferì un vasto approfondimento teologico e una serrata apologia della storia mirabilmente sviluppata nel *De ciuitate Dei*. Anche Pelagio nella lettera a Demetriade descrive con tinte drammatiche la desolazione portata da Alarico nella città dominatrice del mondo. Il monaco bretone inserisce questo cammeo nella sua esortazione alla nuova vergine romana con lo scopo ben preciso, reso evidente dalle citazioni bibliche che incorniciano la descrizione della furia barbarica,[11] di evidenziare la caducità di tutte le cose, anche le più solide come l'impero di Roma, e l'aspirazione che deve animare ogni cristiano verso il regno eterno e imperituro.[12]

Ma per Girolamo, perché cadde la città eterna?

> «Like many of his contemporaries Jerome gives three main reasons for the decline of the Empire in the last decades of the fourth century and the fall of Rome in 410: moral degeneration and vice (LX.17); loss of morale (CXXIII.16); treachery of the barbarian chiefs in whose hands the Emperors frequently left their armies (CXXIV.16)»[13].

In realtà per Coleiro solo la terza causa sembra avere un fondamento nella realtà, mentre l'immoralità non emerge come tratto peculiare dell'epoca delle invasioni barbariche. Se l'analisi può essere condivisa, non altrettanto si può affermare per l'impressione che gli eventi esercitarono sugli agenti storici. L'abbandono del culto pagano o la blanda adesione alla fede cristiana saranno argomenti ampiamente usati dai due fronti interni all'impero per spiegare l'invasione e per addossare all'altro gruppo la responsabilità della catastrofe.

In questo genere di pensieri si inserisce la storia e la sapienza biblica. Girolamo – sempre eclettico nelle sue considerazioni e non sempre coerente nelle conclusioni[14] – quando si riferisce alla Scrittura allarga l'uso del metodo allegorico all'intera storia umana. La Bibbia è una microstoria che contiene le figure e il senso di tutta la vicenda umana. Se è vero che si può interpretare la Bibbia con la Bibbia, come insegnarono gli esegeti alessandrini riprendendo l' Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, è pure lecito interpretare la storia con la storia, all'interno della quale la storia biblica, non diversa per qualità ma solo per densità di significato, si colloca come criterio ermeneutico. Gli avvenimenti biblici diventano nella riflessione di Girolamo un tutt'uno con i fatti della caduta dell'impero,

---

[11] II Petr. 3, 10–11; Is. 13, 9; Matth. 24, 30; Luc. 23, 30.

[12] Pelag., *ep. ad Demetr*. 30, PL, 30, col. 44.

[13] J. Coleiro, *The decay of the empire and fall of Rome in Saint Jerome's Letters and Lives of the hermits*, *Journal of the Faculty of Arts* 1 (1957), 54.

[14] F. Paschoud, Roma aeterna*: études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome 1967, 220–221. Cfr. A. Vaccari, *I fattori dell'esegesi geronimiana*, Biblica 1 (1920), p. 470.

per cui si fatica a distinguere nella sua riflessione la fonte storica dal riferimento biblico, che rientra esso stesso nella ricostruzione degli avvenimenti e si inserisce in un modo di vedere e usare la Bibbia di stampo «fondamentalista». I numerosi *exempla* biblici, sia che riguardino città (Babilonia, Moab) o personaggi (Mosè e Aronne, Giobbe, Ismaele, Assur, il povero Lazzaro), si correlano tipologicamente con le vicende di Roma e ne rivelano il senso accostandosi ai fatti come fonti storiche. Parlo di uso «fondamentalista» della Scrittura nel senso che i testi biblici non vengono utilizzati come semplice repertorio sapienziale usato in senso analogico, ma in essa si ritrovano profezie che riguardano direttamente, storicamente direi, il destino dell'Urbe e dell'impero.

Un punto meritevole di attenzione è la reazione istintiva di Girolamo di fronte agli eventi e la rilettura che ne fa alla luce della Scrittura: «Tacui sciens esse tempus lacrimarum». Spesso il silenzio e la mancanza di parole o la difficoltà ad articolare un discorso – insieme ai riferimenti analoghi alla «notte» e al «pianto» – diventano la cifra che accompagna la descrizione e il ricordo dei terribili fatti che colpirono Roma. Una reazione emotiva comune: il silenzio e il pianto; la voce che viene imprigionata in gola dal peso del dolore e i singhiozzi che rompono le parole sono la manifestazione normale della sofferenza. Ma Girolamo per esprimere questo suo stato d'animo e i pensieri che accompagnarono la caduta di Roma prende in prestito le parole della Scrittura,[15] perché nella storia sacra come in uno specchio d'acqua crede di poter vedere distintamente il disegno e i colori della vicenda umana.

Nella lettera scritta a Marcella nel 392/393 da Betlemme, Girolamo identifica Roma con Babilonia. Il rimando iniziale all'Apocalisse («Lege Apocalypsin») per parlare di Roma non è che un tassello del magistrale dittico dipinto da chi vede contrapposti l'Urbe e i villaggi calcati dal Salvatore. La lettera, sicuramente opera dello Stridonense, è l'invito rivolto da Paola ed Eustochio a Marcella, perché le raggiunga nel ritiro della terra santa. Le due discepole, con preghiere intessute di intenso pianto («querulas fundimus preces et desiderium nostrum non tam fletibus quam heiulatibus contestamur»)[16], spiegano a Marcella che la Scrittura stessa dimostra che quanto richiesto è la migliore decisione che ella possa prendere. In questo caso la parola ispirata diventa cifra interpretativa e criterio decisionale per la vicenda personale, storica in un certo senso, di un individuo. Segue una congerie di riferimenti scritturistici conflati insieme senza ordine, in modo confuso, come vengono in mente alle scriventi («tacita forsitan mente reprehendas, cur non sequamur ordinem scripturarum, sed passim et, ut quidquid obuiam uenerit, turbidus sermo perstringat»)[17]. La lettera prosegue amplificando l'esegesi biblica concernente Gerusalemme e facendo vedere l'importanza per i cristiani dei luoghi che hanno visto la car-

[15] Girolamo reagisce all'apocalisse di Roma come letterato ed esegeta, utilizzando la sapienza dei classici e quella del classico cristiano, cioè la Bibbia. Cfr. J. Doignon, *Oracles, prophéties, on-dit sur la chute de Rome (395–410): les réactions de Jérôme et d'Augustin*, Revue d'Études Augustiniennes 36 (1990), p. 134.

[16] Hier., *ep.* 46, 1, p. 101 («… e non possiamo far altro che rivolgerti accorate preghiere per esprimerti il nostro desiderio, magari con lacrime e singhiozzi»).

ne del Signore. Al paragrafo 11 Girolamo, *ghost writer* della lettera a Marcella, introduce la descrizione di Betlemme con una preterizione, «silentio magis quam infirmo sermone honorandum est», che serve a enfatizzare secondo l'uso di tale tropo la cosa taciuta, ma in questo particolare passaggio assai utile a far emergere la natura differente dei luoghi santi rispetto a quelli grandi e potenti, oggetto della considerazione umana. Il silenzio è l'unica parola possibile di fronte all'agire misterioso di Dio, che disperde i superbi e innalza gli umili (Cfr. Luc. 1, 51–52). Le parole vengono usate dall'autore per descrivere in antitesi la pompa sfarzosa e l'ingiusta superbia della città di Roma e dell'impero, mentre il Signore ha scelto un luogo umile per rivelare se stesso e la sua vera grandezza. La parola disserra ciò che è negativo, il silenzio permette la contemplazione ammirata dell'opera di Dio. I paragrafi 12-13, come anticipato, vedono la contrapposizione fra Roma e la terra santa. A partire dall'Apocalisse si descrive Roma e il suo destino tramite immagini scritturistiche già analizzate, ma soprattutto si stigmatizza la città come luogo di rumore e di impegni che distolgono dalla vita monastica. Sebbene Roma stia diventando in tutto cristiana, i suoi costumi impediscono al monaco di custodire il silenzio[18]. Il paese dove visse Gesù, invece, è ricco di semplicità e silenzio, interrotto solamente dalla preghiera[19]. Uno dei motivi biblici usati da Girolamo per leggere Roma in chiave antitetica, molto tempo prima del sacco da parte dei Goti, è quello del silenzio e, ad esso connesso, della preghiera. Seppure cristiana e testimone dei trionfi della fede, Roma non è ancora divenuta un luogo monastico e pertanto la si deve lasciare: è questo l'invito pressante che egli rivolge a Marcella attraverso Paola ed Eustochio.

Anche nella lettera 64, indirizzata a Fabiola nel 397, Girolamo esorta la sua corrispondente a mettere a confronto gli ozî di Babilonia, cioè Roma, con la campagna di Betlemme e a scegliere quest'ultima. Perché mai? In essa non vi è il silenzio, ma ci sono i pianti e la vocina di Gesù bambino[20]. Il silenzio o la voce piccola e umile sono riferimenti chiari

---

[17] Hier., *ep*. 46, 3, p. 102: «È probabile che, sotto sotto, ci critichi, perché non facciamo seguire i passi della Scrittura nella loro successione, ma così a caso; e li esponiamo anche in modo confuso, come ci vengono in mente».

[18] Hier., *ep*. 46, 12, p. 112: «Sed ipsa ambitio, potentia, magnitudo Vrbis, uideri et uidere, salutari et salutare, laudare et detrahere, audire uel proloqui et tantam frequentiam hominum saltim inuitum pati a proposito monachorum et quiete aliena sunt. Aut enim uidemus ad nos uenientes et silentium perdimus, aut non uidemus et superbiae arguimur» («Ma è proprio la fastosità, la potenza, la grandezza della città, la necessità di farsi osservare e di curiosare, la smania di essere salutati e di salutare, di lodare e di criticare, di ascoltare e di chiacchierare, il dover sopportare – magari di malavoglia – simile formicolio di persone: proprio queste cose sono tanto estranee alla tranquillità della vita ascetica dei monaci. Poiché se diamo retta a chi si avvicina, perdiamo il silenzio; ma se non lo facciamo, ci dicono dietro che siamo superbi»).

[19] *Ibid*., p. 112: «In Christi uero, ut supra diximus, uillula tota rusticitas et extra psalmos silentium est» («Che differenza dal paesetto di Cristo! L'abbiamo già detto: qui tutto è d'una rustica semplicità, e tranne il canto dei salmi, tutto è silenzio»).

[20] Hier., *ep*. 64, 8, p. 125: «Et tu quidem optato frueris otio et iuxta Babylonem Bethlemitica forsitan rura suspiras; nos in Effrata tandem pace reddita uagientem de praesepe audiuimus infantem et querimonias eius ac uoculam ad tuas aures cupimus peruenire» («Tu, è vero, ti godi il sospirato riposo, e mentre te ne stai vicino a Babilonia rimpiangi forse la campagna di Betlemme; noi qui, in Efrata, ora che la pace è finalmente ritornata, ce ne stiamo ad ascoltare il Bambino che vagisce nella greppia, e se abbiamo un desiderio, è quello di far giungere fino alle tue orecchie i suoi pianti e la sua vocina»).

allo stile adottato da Dio nell'incarnazione, mentre la città di Roma, anche dopo la sua conversione al cristianesimo, conserva lo sfarzo e il clamore che sono in netta antitesi con la vita del monaco, che vuole essere in sintonia con lo stile di Dio. Come ricorda P. Laurence:

> «On aura remarqué qu'en fait, Jérôme s'en prend essentiellement à un christianisme dont les compromis sociaux et moraux rendent la Ville insupportable pour les tenants de l'idéal monastique: le *propositum monachorum* et sa *quies* sont incompatibles avec le mode de vie citadin»[21].

Sappiamo, tuttavia, che l'esaltazione della *uillula* e della *rusticitas* che si trova nella lettera 46 si ispira ampiamente anche alle *Georgiche* di Virgilio[22]. Spesso, infatti, le allusioni e le citazioni scritturistiche si accostano nella riflessione geronimiana a riferimenti classici, in particolare virgiliani. Pierre Courcelle ricorda[23] che l'*Eneide* è il rimando letterario per la cultura anche dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente. Claudiano, ad esempio, legge la vittoria di Stilicone a Pollenzo alla luce di Virgilio[24]. Anche le vicende successive della storia romana in rapporto ai barbari vengono interpretate da Claudiano con l'ausilio di immagini e citazioni tratte dall'*Eneide*. Riferirsi all'opera del vate mantovano era comune e anche Girolamo non fa eccezione, come abbiamo ampiamente ricordato:[25]

> «Plusieurs auteurs – aussi bien chrétiens que païens – sont nourris de l'*Énéide*, et non pas seulement parce qu'ils gardent en mémoire des 'clichés' scolaires qui les aident à exprimer en prose, ou plus aisément encore en vers, ce qu'ils auraient eu grand mal à dire de façon originale. Chez les plus grands: un Claudien, un Jérôme, un Augustin, le recours à Virgile s'explique pour des raisons plus profondes: ils s'interrogent sur les événements d'actualité par référence à l'histoire de Rome, inséparable de celle de Troie»[26].

Girolamo accosta sovente, come abbiamo dimostrato, la Bibbia e Virgilio, quasi senza segnare la differenza qualitativa dei due testi:[27] sembra che la giustapposizione di Roma, Babilonia e Troia abbia come effetto quello di far vedere che il monumento letterario della fede, cioè la Scrittura, è degno di stare sullo stesso piano dell'*Eneide*. In altre parole, nella sua riflessione sul destino di Roma Girolamo eleva la Scrittura a rango di classico.

---

[21] P. Laurence, *Rome et Jérôme: des amours contrariées*, Revue Bénédictine 107 (1997), p. 238 in riferimento a Hier., *ep*. 46, 13. Sovente Girolamo esorta a lasciare la vita della città, perché incompatibile con le esigenze monastiche. Cfr. Hier., ep. 77, 9; 107, 4–13; 108, 1–3. D'altra parte egli riconosce che anche a Roma sono presenti persone di alto rango, come il destinatario della lettera Pammachio, che hanno abbracciato l'ideale monastico e lo hanno portato nelle alte sfere della società. Hier., ep. 66, 4.

[22] Hier., *ep*. 46, 12, pp. 112–113. Laurence, *Rome et Jérôme*, 238, n. 97 con riferimento ad A. de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin, vol. 2: De l'Itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384–396), Paris 1993, p. 67.

[23] P. Courcelle, *Les lecteurs de l'Énéide devant les grandes invasions germaniques*, Romanobarbarica 1 (1976), pp. 25–56.

[24] «Mais les références virgiliennes vont être particulièrement nombreuses et importantes dans le De bello Pollentino où Claudien célèbre la victoire de Stilichon sur les Goths». *Ibid*., pp. 25–26.

[25] Due esempi evidenti sono *ep*. 60, 16 (a Eliodoro) ed *ep*. 127, 13 (a Principia).

[26] Courcelle, *Les lecteurs*, pp. 54–55.

[27] L. Grig, *Deconstructing the symbolic city: Jerome as guide to late antique Rome*, Papers of the British School at Rome 80 (2012), p. 140: «But the picture remains complex, not least, as previous scholarship has shown, because Jerome's fluctuating picture of the city is fundamentally indebted to classical literary models as well as to biblical comparanda».

In questo tentativo di composizione entra anche il suo rapporto conflittuale con la città eterna. Progressivamente Girolamo si riconcilierà con Roma, anche perché l'aristocrazia, ultimo bastione della resistenza pagana, si avvierà alla conversione. Tuttavia quello che più sta a cuore a Girolamo non è tanto il cambiamento della città verso la fede cristiana, quanto piuttosto l'accoglienza dei precetti monastici venuti dall'Oriente.[28] Questo desiderio di Girolamo si rispecchia nelle vicende bibliche attraverso le quali rilegge il cammino di Roma, che da Babilonia è divenuta dimora dei personaggi veterotestamentari che hanno prefigurato – entra qui in scena l'interpretazione allegorica – la vita monastica:[29]

> *Gaudeo et ueluti quodam tripudio effertur animus meus, cum in Babylone inueniuntur Danihel, Ananias, Azarias, Misahel. O quam multi sunt senes et iudices Israhel, quos rex Babylonius frigit in sartagine sua, quam multae Susannae, quod interpretatur «lilium», quae candore pudicitiae sponso serta componunt et coronam spineam mutant in gloriam triumphantis!*

Questo testo, tratto dalla lettera 65 a Principia (397), si era aperto con la risposta di Girolamo a coloro che lo accusavano di avere troppo a che fare con donne. Egli offre un lungo elenco di donne virtuose presenti nella Scrittura e mostra infine a Principia che anche a Roma, indicata con l'appellativo negativo di Babilonia, a cui siamo già abituati, vi sono personaggi che hanno fatto proprio l'ideale monastico. Pertanto la *quies* della vita ascetica è entrata anche nella città caotica, donandole la bellezza che solo il silenzio può conquistare e facendone un'altra Gerusalemme[30].

Anche il silenzio è una parola, e questo è vero specialmente per la Scrittura santa, in cui il silenzio evoca l'attesa e la presenza di Dio secondo una profondità che la parola non è in grado di esprimere (Cfr. III Reg. 19, 12). Più che scavare le cause o attribuire colpe, Girolamo gestisce le sue impressioni e i suoi sentimenti grazie alla sapienza classica e scritturistica. Attinge da questo tesoro letterario per dare parola al silenzio, al vuoto creatosi nel suo animo di fronte alla catastrofe del suo mondo. Anche prima delle invasioni e del saccheggio egli era consapevole che il mito di Roma eterna era stato ridimensionato dalla prospettiva escatologica rivelata. Purtuttavia la sacra pagina, il classico cristiano degno di essere posto accanto alla «sapienza pagana», riesce a contenere e a dare ordine alle emozioni scomposte che la perduta gloria di Roma agita nel suo seno.

---

[28] Laurence, *Rome et Jérôme*, p. 244.

[29] Hier., *ep*. 65, 2, pp. 142–143. Cfr. Laurence, *Rome et Jérôme*, p. 245.

[30] Hier., *ep*. 127, 8, p. 143: «Romam factam Hierosolymam». A questo si aggiungono molti altri testi in cui Girolamo si compiace della conversione di Roma. Cfr. Laurence, *Rome et Jérôme*, pp. 245–246.

3. *Opus iustitiae pax*

Giunto all'esegesi di Is 32, 9-20 – il suo commentario data tra il 408 e il 410[31] – Girolamo riprende la riflessione del profeta che vede il turbamento presente della prosperità e della giustizia e annuncia, nel futuro, la pace e la serenità come conseguenza della giustizia, particolarmente al v. 17 di cui abbiamo fatto un cenno in apertura:

ET ERIT OPVS IVSTITIAE PAX, ET CVLTVS IVSTITIAE SILENTIVM, ET SECVRITAS VSQVE IN SEMPITERNVM

Il versetto coincide perfettamente con quanto si trova nella *Vulgata*:

Et erit opus iustitiae pax et cultus iustitiae silentium et securitas usque in sempiternum

La traduzione di Maisano:

OPERA DELLA GIUSTIZIA SARÀ LA PACE, ED EFFETTO DELLA GIUSTIZIA IL SILENZIO E LA SICUREZZA PER SEMPRE,[32]

credo si possa rendere in modo più chiaro:

E L'OPERA DELLA GIUSTIZIA PRODURRÀ LA PACE E IL CULTO DELLA GIUSTIZIA IL SILENZIO E LA SICUREZZA PER SEMPRE.

Il testo ebraico in nostro possesso, cioè il masoretico, suona così:

וְהָיָ֤ה מַעֲשֵׂה֙ הַצְּדָקָ֣ה שָׁל֔וֹם וַעֲבֹדַ֥ת הַצְּדָקָ֖ה הַשְׁקֵ֣ט וָבֶ֑טַח עַד־עוֹלָֽם

Cioè, secondo la Bibbia CEI:

Praticare la giustizia darà pace, onorare la giustizia darà tranquillità e sicurezza per sempre.

A ben vedere l'espressione che Girolamo rende con *cultus* dall'ebraico sarebbe secondo il TM וַעֲבֹדַת *wa-ʿă-ḇō-ḏaṯ*, che significa 'servizio', nel senso di servizio liturgico o culto (l'aramaico ha come accezione propria *opera*, *attività*). Pertanto il lessema *cultus* usato da Girolamo richiamerebbe una venerazione religiosa, cultuale appunto, della giustizia che avrebbe come esito il silenzio e la sicurezza.

Andando al commento offerto da Girolamo al passo in questione:

> OPVS quoque IVSTITIAE erit PAX, quae iuxta apostolum omnem sensum exsuperat, et CVLTVS IVSTITIAE SILENTIVM, ut non multiloquio Iudaeorum, sed breuitate fidei adorent Dominum, et securi aeterna pace requiescant, et in tabernaculis eorum sint diuitiae, de quibus apostolus loquebatur: *Gratias ago Deo meo per Iesum Christum, quoniam in omnibus diuites facti estis in eo, in omni uerbo et in omni scientia.*
>
> OPERA DELLA GIUSTIZIA SARÀ LA PACE – che, come dice l'Apostolo, sopravanza ogni intelligenza –, ED EFFETTO DELLA GIUSTIZIA IL SILENZIO, affinché i gentili possano adorare il Signore non con la verbosità dei giudei ma con la laconicità della fede, possano riposare sicuri nella perpetua pace e custodire nelle loro tende quelle ricchezze di cui parlava l'Apostolo: *Io rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo, perché in lui siete stati arricchiti in ogni cosa, in ogni dono di parola e in ogni conoscenza*.

---

[31] Nel 406 Girolamo porta a termine il commento ai profeti Minori, nel 407 quello a Daniele e tra il 408 e il 410 compone quello a Isaia, in diciotto libri. Manlio Simonetti ritiene che fosse concluso nel 409. M. Simonetti, *Sulle fonti del Commento a Isaia*, Augustinianum 24 (1984), 451. Cfr. *The Cambridge History of the Bible. Volume 1. From the Beginnings to Jerome*, ed. P. R. Ackroyd – C. F. Evans, Cambridge 1970, 516: i curatori estendono il periodo di composizione dal 404 al 410.

[32] Girolamo, *Commento a Isaia*, 10, 8 (32, 9–20), ed. R. Maisano, vol. 3, pp. 120–127.

La nostra traduzione E IL CULTO DELLA GIUSTIZIA (PRODURRÀ) IL SILENZIO si attaglia meglio al contesto esegetico geronimiano, dove si afferma che tale servizio religioso alla giustizia porta al silenzio, che si contrappone alla loquacità dei giudei. Questo silenzio consiste nella *breuitas fidei*, nell'affidamento al *uerbum breuiatum*, ovvero l'incarnazione della Parola del Padre, il suo *Logos* nel Cristo storico.

Se torniamo alle reazioni emotivamente molto intense di Girolamo di fronte al sacco di Roma, vediamo nella riflessione su Isaia 32, 17 un approfondimento teologico del tema del silenzio: il giusto di fronte alla 'loquacità' chiassosa dell'ingiustizia reagisce con il silenzio della fede, il mutismo dell'attesa della manifestazione della 'vendetta divina' auspicata alla fine della storia. Allo stesso modo, in maniera esemplare, il Verbo di Dio che venne nel mondo nel silenzio dell'incarnazione e nel mutismo di fronte a Pilato e a coloro che ingiustamente lo condannavano, lui unico giusto, rappresenta la risposta storica ed escatologica insieme al chiasso dell'ingiustizia, al rumore della guerra. Se pensiamo all'espressione 'tacciano le armi' comprendiamo che la 'non reazione' e l'apparente debolezza sono la risposta del giusto di fronte al male procurato dall'uomo.

Anche la versione dei Settanta, che presenta lievi variazioni, offre spunti di riflessione:

> LXX: καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη, καὶ κρατήσει ἡ δικαιοσύνη ἀνάπαυσιν, καὶ πεποιθότες ἕως τοῦ αἰῶνος.
>
> I Settanta: E saranno pace le opere della giustizia e la giustizia dominerà il silenzio e saranno per sempre fiduciosi.

La giustizia, come si vede bene, domina portando il silenzio, cioè la presenza del giusto, del Verbo fatto carne, e la fede, cioè la fiducia nel ristabilimento finale della rettitudine per l'umanità vessata dall'iniquità.

Anche i commenti a questo versetto che si trovano negli autori di lingua greca vanno nella stessa direzione.[33] La fonte di Girolamo è chiaramente Eusebio di Cesarea, il quale nel *Commentario a Isaia*[34] afferma che il diritto e la giustizia riposeranno e dimoreranno

---

[33] Solo per fare un esempio Procopio di Gaza, PG 87, col. 2285 C.

[34] Eus., *Is.* 2, 3 (ed. J. Ziegler 1975): «32, 16–18. «Εἶθ' ἑξῆς ὡς ἂν ἤδη μεγάλων ἀγαθῶν ἠξιωμένη τῇ ἐρήμῳ ἐπαγγέλλεται τὰ ἐπιφερόμενα λέγων· καὶ ἀναπαύσεται ἐν τῇ ἐρήμῳ κρίμα, καὶ δικαιοσύνη ἐν τῷ Καρμήλῳ κατοικήσει· ποίῳ δὲ Καρμήλῳ ἢ αὐτῇ τῇ ἐρήμῳ, περὶ ἧς ἐλέγετο· καὶ ἔσται ἡ ἔρημος εἰς Κάρμηλον. κρίμα τοίνυν καὶ δικαιοσύνην ἀναπαύσεσθαι καὶ κατοικήσειν ἐπαγγέλλεται ἐν τῇ πάλαι ἐρήμῳ. διὸ καὶ τῆς ἀνωτέρω προφητείας ἐλέγετο· «ἔτι μικρὸν καὶ μετατεθήσεται ὁ Λίβανος ὡς τὸ ὄρος τὸ Χερμέλ». καὶ ἑξῆς ἐπεφέρετο ἡ τῶν ἀπίστων ἐθνῶν εἰς τὸν θεὸν ἐπιστροφὴ διὰ τοῦ· «καὶ ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου, καὶ οἱ ἐν τῇ ὁμίχλῃ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ὄψονται» καὶ τὰ ἑξῆς. οὕτως οὖν καὶ ἐνταῦθα τὰ ὅμοια ἐκείνοις ἐπάγει φάσκων ἐν τῇ πάλαι ἐρήμῳ ἀναπαύσεσθαι κρίμα καὶ δικαιοσύνην, ἔσεσθαι ἐν αὐτῇ ἔργα δικαιοσύνης, ἀλλὰ καὶ ἔσονταί φησιν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ πεποιθότες ἕως τοῦ αἰῶνος· καὶ οἰκήσει ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐν πόλει εἰρήνης. ⸀ἀντὶ γὰρ τῆς καθαιρεθείσης πόλεως τῆς μεγάλης ἐκείνης καὶ γαυριώσης ἑτέραν τῷ θεῷ συστήσεσθαι πόλιν, τὴν ἀπὸ περάτων ἕως περάτων καθολικὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ ἐν αὐτῇ θεοσεβὲς πολίτευμα θεσπίζει.⸁ κατὰ δὲ τὸν Σύμμαχον· καὶ ἑδρασθήσεταί φησιν ὁ λαός μου ἐν οἰκίᾳ εἰρήνης, οὐκέτι τοῦ Ἰσραὴλ ἐνταῦθα οὐδὲ τοῦ Ἰακὼβ μνημονευομένου, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ τοῦ κατοικήσαντος ἐν τῇ καινῇ πόλει τῆς εἰρήνης, ἐν ᾗ κατοικήσειν τὸν λαὸν αὐτοῦ φησι πεποιθὼς καὶ ἀναπαύεσθαι μετὰ πλούτου. τὸν δὲ τῆς ἐκκλησίας πλοῦτον σημαίνει λέγων ὁ Ἀπόστολος· «Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει».

in quello che un tempo era deserto, in esso vi saranno opere di giustizia e uomini fiduciosi per sempre.

Cirillo di Alessandria, nel suo *Commentario al profeta Isaia*, condivide la medesima lettura, che a questo punto rimonta assai verosimilmente a Origene.[35]

4. Conclusione

Volendo raccogliere alcune linee di riflessione nel pensiero eclettico e non sistematico di Girolamo, possiamo ricordare che la domanda struggente del giusto di fronte all'iniquità, presente nel profeta Abacuc, ma anche nell'Apocalisse (6, 10: *«Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra*

[35] Cirillo di Alessandria, *Commentario al profeta Isaia*, PG 70, col. 712 C: «Ἐναργῆ καθίστησι καὶ τὸν χρόνον, καθ' ὃν τῆς νοητῆς εὐκαρπίας ἔρημον ἔσται τὸ ἐξ Ἰσραὴλ ἀπει θῆσαν γένος. Μεθίστησι γὰρ τὸν λόγον ἐπί γε, φημὶ, τοὺς ταῖς εὐπειθείαις τετιμηκότας τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ κεκαθαρμένους μὲν διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως, γεγονότας δὲ καὶ ἐν μεθέξει τοῦ ἁγίου Πνεύματος.Ἔσται γὰρ, φησὶ, τὰ προηγγελμένα, καταχερσωθήσεται δὲ διὰ τὸ ἐξήνιον ὁ Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς Πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. Ὡς γὰρ ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἀνέγνωμεν·«Ἦσαν πάντες συνηγμένοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ, περὶ τὰς ἡμέρας τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς. Καὶ ἰδοὺ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, καὶ ἐπλήρωσε τὸν οἶκον οὗ ἦσαν συνηγμένοι· καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι, ὡσεὶ πυρὸς, καὶ ἐκάθησαν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.» Ὅταν τοίνυν, φησὶν, ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας τὸ ἄνωθέν τε καὶ ἐξ ὕψους Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, τότε καὶ ἔρημος ἔσται ὁ Χερμέλ. Τὸ δὲ Χερμὲλ ἤτοι ὁ Κάρμηλος ὄρος ἐστὶ παμμέγεθες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ὕλῃ ἄτε δασείᾳ κατά κομον. Παρεικάζει τοίνυν αὐτήν τε τὴν Ἱερουσαλὴμ, καὶ ἅπασαν δὲ τὴν περὶ οἰκίδα χώραν τῷ Χερμὲλ, ἅτε δὴ καὶ ἀναρίθμητον ἔχουσαν τὴν τῶν ἐνοικούντων πληθύν. Ἀλλ' ἔσται, φησὶν, ἔρημος καὶ λογισθήσεται εἰς δρυμόν. Δρυμὸν δέ φησι τὴν ἀγρίαν ὕλην, ἧς ἡ χρεία πρὸς καῦσιν. Ἐκκόπτεται γὰρ τὰ ἀνήμερα τῶν ξύλων, καὶ φλογός εἰσι τροφή. Ἐκκοπέντος δὴ τοῦ Χερμὲλ, καταλογισθέντος δὲ καὶ εἰς ἀγρίαν ὕλην, ἀναπαύσεται ἐν τῇ ἐρήμῳ κρῖμα.Ἔρημον δέ φησιν αἰνιγματωδῶς τὴν τῶν ἐθνῶν χώραν, ἧς καὶ ἑτέρωθι διαμέμνηται λέγων αὐτὸς ὁ προφήτης Ἡσαΐας· «Εὐφράνθητι, ἔρημος ἡ διψῶσα. Ἀγαλλιάσθω ἔρημος, καὶ ἀνθείτω ὡς κρίνον.» Ἐρήμῳ δὲ παρεικάζεται διά τοι τὸ ἄκαρπον καὶ οἷον ἐψιλωμένον, καὶ ἀνεστηκὸς ἐν αὐτῇ εἶναι παντελῶς οὐδέν. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο πεπλούτηκε. Πέφηνε καὶ εὐδενδροτάτη πνευματικῶς, ὅτι κατῴκησεν ἐν αὐτῇ Χριστός. Καὶ γοῦν ἔφη διὰ φωνῆς πάλιν τοῦ προφήτου Ἡσαΐου· «Καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ, ποταμοὺς θήσω, εἰς τὴν ἄνυδρον γῆν, κέδρον, καὶ πύξον, καὶ μυρσίνην, καὶ κυπάρισσον, καὶ λεύκην.» Σημαίνονται γὰρ διὰ τούτων, αἱ διὰ πίστεως τῆς εἰς αὐτὸν εὐδοκιμοῦσαι ψυχαὶ, καὶ ἐς ὕψος ἠρμέναι τὸ ἐκ διαφόρου καὶ πολυειδοῦς ἀρετῆς. Ἀναπαύσεται τοίνυν, φησὶν, ἐν τῇ ἐρήμῳ κρῖμα, καὶ δικαιοσύνη ἐν τῷ Καρμήλῳ κατοικήσει, ἀντὶ τοῦ, ἀγαθὸν ἐμπολιτεύσεται τῇ τε ἐρήμῳ καὶ τῷ Καρμήλῳ. Ὁ δὲ Χερμὲλ καὶ ὁ Κάρμηλος, οὐχ ἕτερόν τι, καὶ ἕτερόν ἐστιν, ἀλλ' ἓν ὄρος τὸ δι' ἀμφοῖν σημαίνεται. Πῶς οὖν ἄρα καὶ ἔρημον ἔσται καὶ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται, καὶ ἐν αὐτῷ κατοικήσει δικαιοσύνη; Φαμὲν ὅτι οὐκ εἰς ἅπαν ἐκπέπτωκε τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος ὁ Ἰσραὴλ, σέσωσται δὲ τὸ κατάλειμμα, καὶ συναγελάζονται τοῖς ἐξ ἐθνῶν οἱ ἐξ αὐτῶν πιστεύσαντες. Καὶ κατῴκηκεν ὁ Χριστὸς ἐν τούτοις τε κἀκείνοις, ὅς ἐστι δικαιοσύνη καὶ κρῖμα. Δεδικαιώμεθα γὰρ ἐν αὐτῷ, δικαίῳ τε δὲ καὶ ὀρθῷ κρίματι καταργηθείσης τῆς ἁμαρτίας, καὶ ἀνῃρημένου τοῦ Σατανᾶ. Τί οὖν ἐν ἐρήμῳ ἐργάσεται κατοικήσας ὁ Χριστὸς, ὅς ἐστι δικαιοσύνη, διατρανοῖ λέγων· Καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης, εἰρήνη. «Ἐλθὼν γὰρ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς,» ὡς ὁ Παῦλός φησιν, «εὐηγγελίσατο εἰρήνην τοῖς μακρὰν, καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγὺς,» τοῦτ' ἔστιν, Ἕλλησί τε καὶ Ἰουδαίοις· ἐκράτυνε δὲ παρ' ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη τὴν ἀνάπαυσιν. Εἰρηνεύσαντες γὰρ πρὸς Θεὸν, καὶ καταλύσαντες τὴν ἔχθραν ἐν πόλεσίν ἐσμεν ἀναπαύσεως, καὶ τῆς εἰς αἰῶνας τρυφῆς. Καὶ γεγόναμεν ἐν αὐτῷ πεποιθότες ἕως τοῦ αἰῶνος, καὶ κατῳκήκαμεν ἐν πόλει τῆς εἰρήνης, τοῦτ' ἔστιν, Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ ζῶντος. Ἐν αὐτῇ γὰρ κατοικεῖ Χριστὸς, ὅς ἐστιν εἰρήνη, καὶ ἀναπεπαύμεθα μετὰ τοῦ πλούτου. Οἱ γὰρ πάλαι παντὸς ἀγαθοῦ πράγματος, καὶ ἀρετῆς ἀπάσης ἐν ἐνδείᾳ καθεστηκότες, οἱ ἄθεοι κατὰ τὸν κόσμον, καὶ ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, πλούσιοι διὰ Χριστὸν ἐσμέν τε ἤδη, καὶ ἔτι μειζόνως ἐσόμεθα, τῶν ἄνωθεν καὶ παρὰ Θεοῦ χαρισμάτων ἀμφιλαφεστάτην λαχόντες τὴν ἐπίδοσιν».

gli abitanti della terra?»), spinge l'uomo retto a reagire con il silenzio. Silenzio come atteggiamento «disarmato e disarmante», secondo le parole di papa Leone XIV e papa Francesco,[36] perché disinnesca la logica vendicativa umana e la lascia nelle mani di Dio. La fede di cui il giusto vive consiste proprio nel far tacere i piani di vendetta e riconoscere, come il conte di Montecristo – secondo la sapienza biblica (Rom 12, 19, che cita Dt 32, 35) – che solo a Dio appartiene la vendetta e pertanto si deve imparare, talvolta dopo aver sofferto per l'ingiustizia umana, che «toute la sagesse humaine sera là: attendre et espérer».

[36] Per es. Francesco, Omelia, Chiesa di Santo Spirito in Sassia, II Domenica di Pasqua (o della Divina Misericordia), 19 aprile 2020; Leone XIV, Messaggio per la LIX Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 2026; G. Cucci – M. G. Portoso, *La Civiltà Cattolica*, 2025, III, fasc. 4200 (dicembre 2025), pp. 403–411.