



## Temi cristologici rilevati nelle *Lettere* di san Girolamo – pars prima

### Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part One

Rev. Michał Łukaszczyk<sup>1</sup>

---

**Abstract:** This article describes the Christological themes that Jerome of Stridon took up in his teaching and which are found in the *Letters*. The article consists of three parts: the relationship between the Father and the Son, the Deity of Jesus Christ and the Humanity of Jesus Christ. They are related to the defence of the truths of faith about the Trinity and to the formulation of Christological doctrine. At the same time, they show the Monk of Bethlehem as a concerned defender of a right theology. The research carried out reveals the *Vulgate* Author's firm grounding in the era in which he lived, while at the same time showing the originality of some of his thoughts.

**Keywords:** Letters of Jerome of Stridon; Christology of Jerome of Stridon; relationship of the Father to the Son; deity of Jesus Christ; humanity of Jesus Christ

---

Nel seguente articolo vorrei presentare l'influenza di Girolamo da Stridone, noto soprattutto come traduttore delle Scritture, eminente esegeta e campione della vita spirituale, sulla cristologia<sup>2</sup>. Baso la mia ricerca sulle *Lettere* dell'Autore della *Vulgata* che, essendo state scritte durante quasi tutta la vita del Monaco di Betlemme<sup>3</sup>, forniscono una conoscenza completa dei temi cristologici che Stridone utilizzava per giustificare le sue opinioni, per difendere le sue ragioni in polemica con altri autori. La

---

<sup>1</sup> Rev. dr. Michał Łukaszczyk, ricercatore indipendente; e-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3321-039X.

<sup>2</sup> Cf. J.T. Cummings, *St. Jerome as Translator and as Exegete*, in: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. P. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 12, Berlin 1975, p. 279-282.

<sup>3</sup> Cf. G. Grützmacher, *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, v. 1-3, Berlin 1901-1908; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, v. 1-2, Louvain – Paris 1922; J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, v. 1-3, Warszawa 1954; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the classics: a study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.

ricerca effettuata permetterà di rilevare l'originalità dei temi ripresi da Girolamo e il suo inserimento nell'epoca in cui visse e operò<sup>4</sup>. L'articolo non si concentra sui tipi di esegesi che il monaco di Betlemme svolse e in cui i temi cristocentrici erano indubbiamente presenti, ma sulla cristologia in senso lato<sup>5</sup>. Considerando le *Lettere* dell'Autore della *Vulgata*, possiamo distinguere i seguenti temi cristologici.

## 1. Relazione tra il Padre e il Figlio

Non sorprende di certo trovare la relazione tra il Padre e il Figlio tra i temi cristologici ripresi da Girolamo. Nel tempo in cui visse, la controversia su Ario era già stata significativamente chiarita e tuttavia, questo tema lo si ritrova in diverse *Lettere* e costituisce senza dubbio una fonte preziosa di informazioni per comprendere la cristologia pre-calcedoniana.

In una lettera a Hedibia, Girolamo discute diverse questioni teologiche che un conoscente cristiano gli aveva presentato per avere la sua valutazione. Discutendo il primo versetto del Salmo 110 (Sal 110,1), Girolamo afferma che Gesù, in quanto Padre, è il Signore e lo fa basandosi sull'esegesi della Bibbia<sup>6</sup> per cui Gesù è il figlio di Davide, cioè il Messia promesso, e quindi è Dio. Egli comprende Gesù come il Messia<sup>7</sup>. "Il Secondo Signore" è Qualcuno esaltato da Dio perché invitato a sedere alla destra di Yahweh<sup>8</sup>. In questa esegesi del monaco di Betlemme si può vedere una prosopologia in relazione a Gesù Cristo e quindi anche, *in nuce*, la formazione di una dottrina cristologica sulla Persona del Figlio di Dio. Girolamo interpreta il versetto in questione proprio prosopologicamente

<sup>4</sup> Cf. T. Trzciński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912; L. Hughes, *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923; J.P. O'Connell, *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948; W. Hagemann, *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.

<sup>5</sup> Cf. T. Trzciński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.

<sup>6</sup> Cf. *The Jerome biblical commentary*, ed. E.R. Brown – A.J. Fitzmyer – E.R. Murphy, London 1970; M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.

<sup>7</sup> Cf. D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

<sup>8</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 492-500.

(Sal 110,1), identificando correttamente i due Signori che appaiono nel versetto. Lo Stridonense, discutendo in questo passo le qualità e il significato dello Spirito Santo, sottolinea l'uguaglianza del Padre e del Figlio: "Qualunque sia la qualità del Padre e del Figlio, la stessa è la qualità anche dello Spirito Santo"<sup>9</sup>. Cristo è menzionato anche nel secondo verso del salmo in questione (Cf. Sal 110,2), che Girolamo interpreta piuttosto vagamente, menzionando gli errori presenti nella traduzione greca, ma riferendosi chiaramente al passo citato al Salvatore<sup>10</sup>. Il versetto successivo (Cf. Sal 110,3) è estremamente interessante: Girolamo lo considera in due punti: nella *Lettera 65* afferma che il versetto in questione dev'essere riferito non al Padre, ma al Figlio, che è il Verbo; e sottolinea inoltre che il Verbo è sempre stato nel Padre, ma non può essere interpretato come una parte del corpo, perché Dio non è diviso in membra. Il Figlio ha la stessa sostanza del cuore e della Parola: come la parola esce dal cuore, così il versetto in questione indica il Figlio, e il versetto in questione immagina il Padre e il Figlio<sup>11</sup>. Nella seconda epistola ad Hedibia, egli afferma poi la generazione del Figlio e il suo compimento al di fuori del tempo<sup>12</sup>. C'è una chiara enfasi sulla generazione del Figlio, non sulla sua creazione. Nel versetto quattro l'Esimio Asceta descrive il momento in cui il Cristo preesistente riceve, prima dell'alba, il suo sacerdozio eterno nell'ordine di Melchisedec in virtù di un giuramento fatto da Dio stesso. Lo Stridonense mette in relazione questo passo biblico con Cristo<sup>13</sup> e fa anche un'esegesi del versetto summenzionato, mostrando perché Melchisedec era una figura del Salvatore, che egli identifica con il sacerdozio del Figlio di Dio<sup>14</sup>. In questo passo, Girolamo mostra che il re Shalem non è da identificare con lo Spirito Santo, ma è un tipo del sacerdozio del

<sup>9</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 499: "Et quidquid Patris, et Filii est, hoc id et Spiritus Sancti est".

<sup>10</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 70, CSEL 55, 284.

<sup>11</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 5, CSEL 54, 622: "Quidam ex persona Patris dictum intelligi volunt, quod ex imis vitalibus et cordis arcanis, Verbum suum quod in se erat semper, protulerit, iuxta alterius Psalmi vaticinium: «Ex utero ante luciferum genui te» (Sal 110,3). Ut quomodo uterus non significat uterum, neque enim Deus dividitur in membra, sed camde in substantiam Patris Filiique demonstrat; sic cor et verbum quod profertur ex corde, Patrem ostendat et Filium".

<sup>12</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 108, 10, CSEL 55, 317: "In te enim natus princeps, qui ante Luciferum genitus est (Cf. Sal 110,3): cuius de Patre nativitas, omnem excedit aetatem".

<sup>13</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 64, 6, CSEL 54, 593-594.

<sup>14</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 3, CSEL 54, 15-16.

Figlio di Dio<sup>15</sup>. Questa interpretazione del salmo può essere considerata cruciale nelle riflessioni dell'Esimo Asceta, il quale accetta il dialogo tra il Padre e il Figlio e, su questa base, suppone la preesistenza di Gesù in un tempo in cui Egli non si era ancora rivelato. Il salmo in questione suggerisce perciò che Davide ha parlato in essi prosopopologicamente, come un profeta che proclama l'uguaglianza del Figlio di Dio con il Padre<sup>16</sup>. L'interpretazione di Girolamo di questo salmo rimanda alla figura di Melchisedec. Lo Stridonense tocca questo tema in un'altra delle sue *Lettere*, nella *Lettera 73*, in cui chiama Melchisedec una figura di Cristo<sup>17</sup>. L'atteggiamento del re Shalem è un tipo della Chiesa di Cristo. Girolamo afferma inoltre che Melchisedec non aveva una discendenza, non è menzionato infatti da nessuna parte nella Bibbia se non nel suo incontro con Abramo, né tantomeno c'è menzione della sua morte. Egli spiega questo fatto con l'eternità di Cristo e della sua Chiesa. In questo modo, il sacerdozio di Cristo non ha mai fine. Come Melchisedec, Egli è re e sacerdote per sempre<sup>18</sup>. Allo stesso modo, egli identifica Melchisedec con Cristo nella sua esegesi della Lettera agli Ebrei (Cf. Eb 5,6). Melchisedec rappresenta un tipo di Cristo perché anch'egli è sacerdote e re; il pane e il vino per il sacrificio di Melchisedec sono visti come una prefigurazione del sacrificio di Cristo. Proprio su questa prefigurazione Girolamo basa la sua interpretazione del Salmo 110 (Sal 110,4). Melchisedec, sebbene unto solo con l'olio della gioia e della purezza della fede, rappresenta il sacerdozio aarónico, poiché non offre un sacrificio di sangue, bensì di pane e di vino, che significa il sacramento stesso di Cristo e va visto perciò come una prefigurazione del suo sacrificio. Ecco perché, per Girolamo, Melchisedec è il rappresentante del sacerdozio di Cristo; non è solo un'immagine, un angelo o lo Spirito Santo, egli è una figura, un tipo di Cristo stesso<sup>19</sup>. Nel passo in discussione, tuttavia, egli tocca la Deità e l'umanità di Cristo<sup>20</sup>. Nella sua esegesi del Salmo 110, Girolamo indica chiaramente Gesù, mettendo in relazione le sue considerazioni con Lui, enfatizzando la Sua preesistenza e generazione e sottolineando il Suo sacerdozio eterno. Ricordiamo infine che il Dalmata sottolinea l'uguaglianza del Padre con il Figlio e colloca Cristo nella Santa Trini-

<sup>15</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 3, CSEL 54, 15-16.

<sup>16</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 492-500.

<sup>17</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 4, CSEL 55, 16-17.

<sup>18</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 1-10, CSEL 55, 13-23.

<sup>19</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 9, CSEL 55, 21-22.

<sup>20</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 49, 21, CSEL 54, 386-387.

tà. Così si vede chiaramente l'implicazione trinitaria e antisubordinata. Il frammento biblico appena discusso indica come si forma la cristologia ortodossa nel pensiero del Monaco di Betlemme.

Un altro passo biblico che mostra la relazione eterna tra il Padre e il Figlio è il Salmo 2: interpretando il versetto 6 di questo Salmo (Cf. Sal 2,6), Girolamo lo riferisce a Cristo<sup>21</sup> e spiega allo stesso modo anche il versetto 8, in cui il Padre riconosce l'uguaglianza del Figlio e il suo dominio congiunto con lui<sup>22</sup>. Girolamo pone l'accento, ancora una volta, sulla preesistenza del Figlio e ritiene che le parole del Salmo siano le parole dette dal Padre in relazione al Figlio. Osserviamo poi che, in nessuna parte delle *Lettere*, il Monaco di Betlemme fa un riferimento al versetto 7 del Salmo in questione, che invece sembra essere cruciale per definire la cristologia di questo Salmo. Così, sulla base dell'esegesi del Salmo 2, non si può concludere che egli faccia in esso un'esegesi spiegando la nascita del Figlio. Notiamo, tuttavia, che il salmo in questione è inteso da Girolamo in maniera prosopologica.

In modo simile Girolamo interpreta le parole pronunciate al battesimo di Gesù (Cf. Mt 3,17, Mc 1,11, Lc 3,22); egli riferisce anzitutto, la voce dal cielo alla Persona del Padre<sup>23</sup>, così che, nel battesimo di Gesù nel Giordano, il Padre stesso gli parlò<sup>24</sup>. Nell'interpretare questo fatto, Girolamo sottolinea che il Padre nomina Gesù come Figlio unigenito, ponendo così un'enfasi speciale sulla figliolanza di Gesù; e parla anche della natura di Cristo: "E la sua somiglianza con noi non è stata cambiata in una natura divina, né la natura divina si è conformata alla nostra natura, ma rimanendo quello che era in principio, il Dio-Parola, ci ha glorificato in se stesso (...)"<sup>25</sup>.

Ci sono tre premesse cristologiche che confermano il significato di questi passi per Girolamo: in primo luogo, egli enfatizza la divinità di Gesù e quindi combatte contro le eresie cristocentriche che ne negano la divinità. In secondo luogo, sottolinea la relazione eterna di Gesù con il Padre e la loro uguaglianza, difendendo così il dogma accettato al Concilio di Nicea e confermato poi a Costantinopoli. In terzo luogo, egli sotto-

<sup>21</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 11, CSEL 54, 628-629.

<sup>22</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 129, 6, CSEL 56, 173.

<sup>23</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189.

<sup>24</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 1, CSEL 54, 4-8.

<sup>25</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 162: "Nec similitudo nostra in divinitatis est mutata naturam, nec divinitatis in nostrae naturae versa est similitudinem: sed manens quod a principio errat, Deus verbum, et in se nos glorificat (...)"

linea la figliolanza di Gesù, e quindi la sua generazione, affermando chiaramente che Gesù è il vero Figlio, e rifiutando così l'opinione che il Padre abbia adottato il Figlio. Girolamo chiarisce quindi che non si può parlare di adozione di Gesù, in quanto mostra, nella sua esegesi, che Cristo esisteva già prima come Figlio generato. Questo è evidenziato ulteriormente dalla relazione tra il Padre e il Figlio, che esisteva sin dal principio, da prima che il tempo esistesse. Questa è un'affermazione particolarmente importante accettata dalla Chiesa, ma che Ario non condivideva in quanto negava la generazione del Figlio prima del tempo e riteneva che il Figlio, prima di essere generato o creato, non c'era<sup>26</sup>. Così le considerazioni di Girolamo a questo riguardo sono in linea con le sentenze del Concilio di Nicea, che ha proclamato che il Padre è la causa eterna del Figlio, e non semplicemente una causa precedente alla creazione del cosmo<sup>27</sup>. Ricordiamo che, nella sua lettera a Papa Damaso, lo Stridonense espresse la sua fede in una Trinità co-eterna<sup>28</sup>. La sua fede è quindi in tutto e per tutto conforme alle deliberazioni del Concilio di Nicea e lui va considerato non solo come un assertore zelante della fede legittima, ma anche come un suo ardente difensore<sup>29</sup>.

Nelle *Lettere* Girolamo parla spesso anche della nascita del Figlio. È il risultato di un'aspra polemica anti-ariana del Monaco di Betlemme e allo stesso tempo una difesa della purezza della fede contro le opinioni erronee<sup>30</sup>. Lo Stridonense conduce la polemica sulla base dell'esegesi biblica mediante la quale raggiunge l'argomentazione teologica, dimostrando così gli errori di Ario e dei suoi collaboratori. Occorre anche dire che la polemica contro gli ariani portò anche a enfatizzare ulteriormente il culto dovuto a Cristo. Questa è certamente una chiara traccia della lotta con gli ariani. D'altra parte, il Dalmata sembra essere insensibile ai trattati dogmatici di Origene<sup>31</sup>, che rifiuta, nonostante l'Adamantio fosse

<sup>26</sup> Cf. D. de Bruyne, *Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius*, "Revue Bénédictine" 26 (1909) p. 93-95.

<sup>27</sup> Cf. M.W. Bates, *The birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015, p. 76-79.

<sup>28</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71: "(...) homousian praedicans Trinitatem. (...) tres subsistentes, veras, integras, perfectasque personas".

<sup>29</sup> Cf. K. Anatolios, *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.

<sup>30</sup> Per le opinioni di Girolamo su Ario, cf. E. Aznar Delcazo, *San Jerónimo ante la crisis Arriana: La "Altercatio Luciferiani et Orthodoxi"*, "Revista Aragonesa de Teología" 51 (2020) p. 29-48.

<sup>31</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125.

un chiaro veneratore della Persona del Salvatore. Si può rimproverare a Girolamo la sua (parziale) mancanza di precisione nell'uso dei termini teologici, ma non gli si può negare la sensibilità per le questioni più urgenti che la Chiesa del suo tempo doveva affrontare.

A confermare le conclusioni cristologiche cui siamo finora pervenuti citiamo un versetto del profeta Isaia (Is 42,1), di cui lo Stridonense fa l'esegesi (dall'inizio del capitolo 42) per mostrare la traduzione corretta. Dopo aver chiarito ogni dubbio sulla corretta traduzione, il Monaco di Betlemme fa un'interpretazione prosopologica quando Dio Padre parla del Servo in terza persona e quando menziona l'invio del suo Spirito su di lui. Egli interpreta in modo simile anche un passo della Genesi (cf. Gen 1,26). Secondo il Monaco di Betlemme, il plurale usato nella frase sull'uomo testimonia le tre Persone divine; più avanti, Girolamo afferma che la presentazione della Persona nasconde l'unità della Divinità e l'uguaglianza delle Persone<sup>32</sup>.

Mettiamo inoltre in rilievo che la cristologia dei passi cristologici discussi è prosopologica; il Cristo a cui rimanda il Salmo 110 è presentato come nato prima della comparsa dell'alba. Allo stesso modo, il Salmo 2 afferma, nell'esegesi dello Stridonense, la relazione eterna tra il Padre e il Figlio; sulla base di questi passi, Girolamo sottolinea la nascita eterna del Figlio, in opposizione alle eresie che proclamano questo evento ma lo accettano dopo la venuta di Gesù sulla terra (adozionismo) – anche se va notato che Girolamo, nelle sue *Lettere*, non menziona esplicitamente questa particolare eresia. Questo non vuol dire, però, che egli non abbia portato avanti una polemica contro l'adozionismo. D'altronde, un passo del profeta Isaia e un altro del libro della Genesi permettono di notare il plurale nelle parole di Dio. È quindi necessario mettere in relazione questo passo, in senso binitario o addirittura trinitario, con il dialogo tra le Persone divine. La riflessione cristologica intrapresa fa parte chiaramente della confutazione delle opinioni degli adozionisti e degli ariani. Questa questione teologica descritta non è strettamente assegnata a un tema, cioè non si trova in uno o più punti della lettera; Girolamo l'affronta spesso nel contesto di altri problemi che discute. Indubbiamente,

<sup>32</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 18 B, 20, CSEL 54, 101: “Sicut enim in Genesi dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gen 1,26); ita et hic puto dictum, et quis ibit nobis? Nobis autem quibus aliis aestimandum est, nisi Patri et Filio et Spiritui Sancto, quibus vadit quicumque eorum obsequitur voluntati? Et in eo quid quod unius loquentis persona proponitur, divinitatis est unitas. In eo vero quod dicitur, nobis, personarum diversitas indicatur”.

però, bisogna notare che, di fronte a questa modalità di presentazione dell'argomento, esso non perde la sua importanza ed è particolarmente importante per l'autore.

Sottolineando la relazione del Padre con il Figlio, lo Stridonense evidenzia la bontà e l'amore che il Padre condivide con il Figlio. Girolamo rimane così fedele alla linea del Concilio di Nicea e dimostra che il Figlio è eternamente distinto dal Padre nella sua personalità ma è tuttavia pienamente e ugualmente partecipe dell'essere del Padre secondo le decisioni del secondo Concilio, quello di Costantinopoli.

Già in questa fase notiamo il concetto di persona, che si sta lentamente formando come risultato dell'esegesi dell'Esimio Asceta e che manca tuttora di una specificazione precisa, ma che avvicina la cristologia del Monaco di Betlemme alle deliberazioni del Concilio di Calcedonia. Ma su questo rifletteremo più a fondo nel corso del capitolo.

## 2. Deità di Gesù Cristo

La difesa della Deità di Cristo che appare nelle *Lettere* di Girolamo, riguarda soprattutto una polemica feroce contro gli ariani, tra i quali egli include anche i seguaci di Origene; all'inizio, dobbiamo richiamare l'attenzione sulla persistente difesa della Trinità contro i seguaci di Ario. A questo fine, Girolamo si riferisce al concetto delle tre ipostasi<sup>33</sup>, che significano le Persone vere, immacolate e perfette in Dio<sup>34</sup>; la difesa della Deità di Gesù che fa lo Stridonense consiste nel dimostrare, sulla base della Scrittura, che Egli è Signore e Dio<sup>35</sup>. La divinità di Cristo è indicata anche, secondo il Monaco di Betlemme, dall'attività del Salvatore:

Perché prendere la forma di uno schiavo non poteva offuscare la Sua Deità, che non è definita dai limiti dello spazio, né la dimensione limitata del corpo umano poteva esaurire l'ineffabile potenza della Sua maestà. La grandezza delle sue azioni prova che è il Figlio di Dio. Infatti, quando calmò gli abissi improvvisamente gonfi e montuosi del mare ruggente, la barca degli apostoli fu salvata dal naufragio, e le profondità delle acque sentirono la potenza del Signore presente. E quando, al comando del Salvatore, i pericoli erano passati, sebbene i venti infuriassero e gli idoli si alzassero da tutte le parti, coloro che

<sup>33</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 3, CSEL 54, 65.

<sup>34</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71.

<sup>35</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 2, CSEL 55, 160.



navigavano con Lui dicevano come sotto l'ispirazione dello Spirito di Dio: "In verità tu sei il Figlio di Dio" (cf. Mt 14,33), non dubitando della Deità di Colui di cui si parlava della grandezza nei fatti. Di lui infatti il profeta proclama: "Tu domini la potenza del mare e calmi le tempeste" (cf. Sal 89,10). E il Profeta stesso sottolinea nell'inno che dobbiamo credere che il Dio che è stato visto è il vero Dio, non solo a parole, ma per la sua potenza, perché le sue eccellenti azioni hanno rivelato cose imperscrutabili<sup>36</sup>.

Nel mostrare l'errore di Origene, lo Stridonense si riferisce alla natura divina di Cristo: non è soltanto l'anima di Cristo che aveva la natura di Dio, ed era quindi uguale a Dio stesso, ma è tutta la natura di Cristo che è uguale a Dio. Il Figlio di Dio è pertanto uguale a Dio:

Infatti, se l'anima del Salvatore, secondo la follia di Origene, aveva la natura di Dio ed era uguale a Dio, allora anche il Figlio di Dio è uguale a Dio, e ciò che è uguale a Dio deve avere la stessa sostanza; da questa disputa si conclude che dobbiamo credere che l'anima e Dio hanno una sola natura. Dalla sua affermazione segue che anche le nostre anime hanno una natura non dissimile da quella di Dio, e nessuno dubita che le nostre anime e l'anima del Salvatore abbiano la stessa sostanza. Egli mira così al fatto che il creatore e la creatura hanno una sola natura. In che modo, dunque, tutte le cose sono state create in Cristo (cf. Col 1,16), se le anime degli uomini hanno la stessa sostanza del Creatore?<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 2, CSEL 55, 160-161: "Neque enim divinitatem eius, quae nullis locorum spatiis circumscribitur, assumptio servilis formae poterat obscurare, nec angustia humani corporis ineffabilem maiestatis eius terminare virtutem, quem operum magnitudo Dei filium comprobabat. Nam cum frementis maris elatos gurgites, et instar montium intumescentes, tranquillitati subitae reddidisset, Apostolorum navi cula de naufragio liberata, et imperium praesentis Domini aquarum profunda sensissent, cumque, colluctantibus ventis, et ex omni parte fluctibus excitatis, tanta discrimina Salvatoris iussione cessassent, quasi divino spiritu afflati, qui pariter navigabant: «Vere, inquiunt, filius Dei es» (Mt 14,33): non ambigentes de divinitate, cuius magnitudinem opera loquebantur. De illo enim prophetale vaticinium est: «Tu dominaris fortitudinis maris, et motum fluctuum eius tu comprimis» (Sal 89,10). Et ipse propheta canticum signat, ut non solum in verbo, sed et in virtute Deus verus, qui visus est, crederetur, excellentia operum quod latebat, ostendente".

<sup>37</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 14, CSEL 55, 198: "Si enim anima Salvatoris est, quae fuit in forma Dei, et aequalis Deo, iuxta Origenis insaniam, aequalis autem Deo Filius Dei est, et quod aequale Deo est, eiusdem vincitur esse substantiae ipse nos disputationis ordo perducit, ut unius naturae animam et Deum esse credamus. Quod cum

Formulazioni di questo tipo si ritrovano anche tra le riflessioni di Girolamo sulla venuta del Salvatore sulla terra. Il Monaco di Betlemme afferma che Cristo, malgrado abbia assunto la carne, non ha mai cessato di essere Dio. Assumendo la natura umana, non ha cessato di essere chi era prima. L'Autore della *Vulgata* giustifica le sue affermazioni ricorrendo a citazioni bibliche<sup>38</sup>.

Il tema della Deità di Cristo appare anche nel contesto dei passi biblici da noi discussi e come risposta dello Stridonense alle domande ricevute. Toccando la questione della resurrezione di Gesù dai morti, Girolamo ci ricorda che Cristo è il Figlio di Dio e quindi è Dio. Egli cita testi delle Sacre Scritture per giustificare la sua affermazione ed affronta anche la questione della divinità del Salvatore prima della risurrezione:

(...) allora davvero non avrete alcun dubbio che già prima della risurrezione Dio-Parola abitava nella carne del Signore come era nel Padre, e racchiudeva il cerchio del cielo, e penetrava in tutte le cose, e abbracciava tutte le cose, cioè penetrava tutte le cose al loro interno e le abbracciava esternamente. È sciocco, quindi, che la piccolezza di un solo corpo limiti la potenza di Colui che il cielo non può contenere. Eppure, se Egli era ovunque, era anche intero nel Figlio dell'Uomo; perché la natura divina e la Parola-Dio non possono essere frammentate in parti o divise dall'essere in luoghi diversi, ma, essendo ovunque, Egli è ovunque intero. Egli fu dunque contemporaneamente con gli apostoli per quaranta giorni (cf. At 1,3), e con gli angeli, e nel Padre, e alle ultime estremità del mare. Ha soggiornato in tutti i luoghi: con Tommaso in India, con Pietro a Roma, con Paolo in Illiria, con Tito a Creta, con Andrea in Acaia, con singoli apostoli e uomini apostolici in tutti i singoli paesi. E con questo detto, che Egli lascia alcuni o non lascia, non si pone un limite alla

---

dicat, sequitur, ut nostras quoque animas non alterius a Deo naturae esse contendat (nulle dubium, nostras animas, et animam Salvatoris unius esse substantiae) ut iam factor atque factura unius naturae sint. Et quomodo in Christo creata sint omnia (cf. Col 1,16), si animae hominum eiusdem cum creatore substantiae sunt?"

<sup>38</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 188: "Venitque in terras, et de virginali utero, quem sanctificavit, egressus homo, interpretationem nominis sui Emmanuel, id est, «nobiscum Deus» (cf. Is 7,14), dispensatione confirmans, mirum in modum coepit esse quod nos sumus, et non desivit esse quod fuerat: sic assumens naturam nostram, ut quod erat ipse non perderet. Quanquam enim loannes scribat: «Verbum caro factum est» (Gv 1,14), id est aliis verbis, Homo; tamen non est versus in carnem, quia nunquam Deus esse cessavit. Ad quem et sanctus loquitur David: «Tu autem ipse es» (Sal 101,28). Et Pater de caelo contestatur, et dicit: «Tu es Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui» (Lc 3,22)".

Sua natura, ma si descrivono i meriti di coloro con i quali vuole essere o non vuole essere<sup>39</sup>.

Nel passo succitato si può quindi vedere un chiaro riferimento alla Deità di Cristo, collegandolo con la Parola, come anche un riferimento alla Sua uguaglianza con il Padre. Anche Girolamo richiama l'attenzione sull'indivisibilità della natura del Figlio di Dio anche se, allo stesso tempo, occorre osservare che egli intendeva il concetto di natura in modo un po' diverso. Si deve inoltre richiamare l'attenzione sulla connessione tra l'attività della Seconda Persona della Trinità e la Terza. L'affermazione della divinità del Figlio e l'enfasi sulla sua uguaglianza con il Padre chiude senz'altro la questione dell'osservanza di Girolamo delle risoluzioni dei concili.

Parlando della divinità di Cristo, Girolamo scrive anche sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito; si oppone all'opinione secondo cui lo Spirito è creato dal Figlio ed assume il terzo posto nella gerarchia ontologica. Queste teorie rimandavano al Salmo 45 (cf. Sal 45,7) suggerendo, sulla base del testo biblico, che la divinità di Cristo era qualcosa di acquisito e non inerente. Rispondendo a questa questione, il Monaco di Betlemme sottolinea l'uguaglianza dello Spirito Santo, che viene dal Padre e dal Figlio ed è chiamato lo Spirito di Dio Padre e lo Spirito di Cristo. Ciò che è un attributo del Padre e del Figlio, è un attributo anche dello Spirito Santo<sup>40</sup>.

Nel difendere la Deità di Cristo, il Dalmata si riferisce raramente al tema dell'Incarnazione. Non tratta questo argomento distintamente, solo

<sup>39</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 59, 5, CSEL 54, 546-547: "(...) profecto non ambiges, etiam ante resurrectionem sic in Dominico corpore habitasse Deum verbum, ut et in Patre esset, et caeli circulum clauderet, atque in omnibus infusus esset et circumfusus, id est, ut cuncta penetraret interior, et contineret exterior. Stultum est igitur illius potentiam unius corpusculi parvitate finire, quem non capit caelum: et tamen qui ubique erat, etiam in Filio hominis totus erat. Divina quippe natura, et Dei sermo in partes secari non potest, nec locis dividi: sed cum ubique sit, totus ubique est. Erat igitur uno eodemque tempore et cum Apostolis quadraginta diebus (cf. At 1,3), et cum Angelis, et in Patre, et in extremis maris finibus erat; in omnibus locis versabatur: cum Thoma in India, cum Petro Romae, cum Paulo in Illyrico, cum Tito in Creta, cum Andrea in Achaia, cum singulis Apostolis et Apostolicis viris, in singulis cunctisque regionibus. Quod autem dicitur quosdam deserere, vel non deserere, non naturae illius terminus ponitur; sed eorum merita describuntur, apud quos esse, vel non esse dignatur".

<sup>40</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 54, 499: "et quidquid Patris, et Filii est, hoc id et Spiritus Sancti est: et ipse Spiritus Sanctus cum mittitur a Patre et pro Filio veniat: in alio atque alio loco, Spiritus Dei Patris, et Christi Spiritus appellatur".

quando si discute di altre questioni. Questo tema compare quando si oppone ad Apollinare, il quale riconosceva che l'incarnazione del Figlio di Dio era incompleta. Girolamo sottolinea l'infondatezza di questa affermazione<sup>41</sup>; in un'altra occasione, intende l'aspetto umano dell'incarnazione solo nel senso che Cristo possiede solo corpo e anima, ma anche nel modo con cui partecipa agli affetti umani, che è identico a quello di tutti gli uomini<sup>42</sup>. Tuttavia, quando affronta questo argomento, lo Stridonense si limita ad affermare che Cristo, dopo l'incarnazione, è rimasto quello che era prima di diventare uomo; non si addentra in una spiegazione teologica esaustiva di questo mistero<sup>43</sup>.

### 3. L'umanità di Gesù Cristo

È estremamente difficile presentare in maniera distinta il tema della divinità e dell'umanità di Cristo, perché si potrebbe aver l'impressione, errata, che Girolamo stia cercando di creare due Cristì, l'uno divino e l'altro umano; come dimostreremo più avanti nella nostra ricerca, il Monaco di Betlemme era consapevole di questo e non voleva farlo per non commettere gli errori dei suoi predecessori. Oltre che difendersi dall'accusa di aver presentato due Cristì, nelle *Lettere* Girolamo fa una distinzione tra la divinità e l'umanità di Gesù. Va detto però che una divisione rigorosa e scientifica tra la Deità e l'umanità di Cristo è praticamente impossibile per il fatto che esser erano entrambe contenute in Cristo, ed è ancora troppo presto per usare sia il termine *Persona* nel senso che ha oggi sia per parlare, nello stesso contesto, della natura di Cristo.

Possiamo supporre che l'esegesi della Bibbia abbia permesso al Dalmata di sottolineare con vigore l'umanità di Gesù Cristo, i cui elementi inscindibili sono il suo corpo e la sua anima; certamente, l'enfasi sull'umanità di Gesù è legata all'atmosfera teologica e alle numerose dispute sorte sul tema. Questa visione è confermata dal Salmo 110 (Sal 110,1), considerato in precedenza, che parla della relazione del Figlio con il Padre. L'uso di Girolamo dell'esegesi prosopologica conferma anche la sua opinione sulla personalità di Dio e dell'uomo, che è confermata dal passo seguente:

<sup>41</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 93, CSEL 55, 156: "Apollinare, qui contra sanctas Scripturas vadens, imperfectum hominem dicit a Domino Iesu Christo nostro esse susceptum, et non plenam assumptionem eius et animae et corporis salutem datam".

<sup>42</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 1-42, CSEL 54, 104-142.

<sup>43</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 8, 4, CSEL 55, 188-189.

Il Dio perfetto di sua spontanea volontà ha assunto tutta la pienezza della natura umana con tutte le sue conseguenze, tranne naturalmente il peccato e il male, che non è un'entità autonoma. Nasce come un bambino, riceve una parte come Emmanuele, i Magi vengono dall'Oriente, in ginocchio confessano in lui Dio, il Figlio di Dio. Durante la Passione, appeso alla croce, eclissa i raggi del sole e con un nuovo e inaudito miracolo dimostra la grandezza della sua Deità. Non è diviso in due salvatori – come alcuni sostengono erroneamente<sup>44</sup>.

Questa citazione mostra chiaramente una reazione alle tesi di Apollinare, che negavano la presenza di un'anima razionale in Cristo. La risposta di Girolamo è che si deve vedere Cristo come pienamente Dio e insieme come pienamente uomo. Lo Stridonense considera inoltre il modo in cui Dio e l'uomo sono uniti in Cristo; questo è il primo e significativo approccio al dogma formulato a Calcedonia di una Persona in due nature, in Cristo. Ciò è reso possibile dal rigetto delle tesi degli apollinaristi e dall'opposizione alla cristologia antiochena che proclamava che assumere in Cristo due realtà piene significava l'esistenza di due Figli. Le opinioni dell'Esimio Asceta non sono però formulate qui in modo tale da poter vedere in lui il grande precursore di Calcedonia, l'inventore del termine "persona" nel senso proprio della teologia. Il termine "persona" non viene ancora definito da lui in maniera rigorosa né viene usato da lui sempre nello stesso senso. Lo Stridonense usa molto raramente anche il termine "natura" e, quando lo fa, lo usa in modo un po' arcaico.

Il Dalmata sviluppa inoltre un altro tema, quello di definire in modo preciso l'umanità di Cristo per mostrarlo come vero Dio e come vero uomo e, conducendo un'esegesi dei Salmi<sup>45</sup>, mostra i sentimenti umani del Salvatore<sup>46</sup>. Il fatto che Cristo provi sentimenti umani è, per l'Esimio Asceta, la prova che il Messia possedeva un'anima che, pur soffrendo

---

<sup>44</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 3, CSEL 55, 161: "Perfectus Deus propria voluntate quidquid humanae fuit et naturae et conditionis assumens, absque peccato duntaxat et malitia, quae nullam habet substantiam, infans nascitur, Emmanuel adoratur, Magi de Oriente veniunt, Deum Dei filium, genu posito, confitentur: qui, et tempore passionis, pendens in cruce, solis obscurat radios, novo inauditoque miraculo divinitatis suae exprimens magnitudinem. Et indivisus et inseparabilis, nec in duos salvatores – quorumdam errore seiunctus".

<sup>45</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 162; 98, 7, CSEL 55, 191-192.

<sup>46</sup> Cf. G. Furlani, *Studi Apollinaristici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, "Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" 4 (1923) p. 129-146.

i tormenti del corpo, non commise mai peccato. Il riferimento ai riflessi e ai sentimenti umani del Salvatore è una chiara sottolineatura di una cristologia dalla sfumatura antiochena, in cui il Λόγος assume una natura pienamente umana. Per Girolamo, l'accettazione che Cristo fa delle fragilità umane è un riferimento diretto alla sua incarnazione, ed è anche la sua accettazione della missione di redenzione e di salvezza per amore dell'uomo<sup>47</sup>.

Discutendo della parabola del figliol prodigo (cf. Lc 15,11-32), Girolamo riprende nell'esegesi del testo il tema della sofferenza di Gesù sulla terra; in questo testo egli sottolinea anche la psicologia del Salvatore, tenendo conto in modo speciale dell'esperienza della sofferenza durante la Passione. Si occupa anche delle emozioni e dei sentimenti che accompagnano Cristo durante la sua permanenza sulla terra. L'enfasi sul fatto che Cristo aveva un corpo e un'anima è coronata dall'affermazione che l'uomo non sarebbe stato mai salvato se Cristo non avesse preso e il corpo e l'anima<sup>48</sup>.

Una conclusione simile si può trarre dall'interpretazione che fa lo Stridonense del Salmo 45: egli richiama in particolare l'attenzione sul fatto che, durante la Passione, il corpo di Gesù fu umiliato e oltraggiato da fustigazioni, sputi, schiaffi, chiodi e dalla vergogna della croce. E sottolinea che i segni della flagellazione erano visibili sul suo corpo:

E non pensate subito che la Scrittura contenga contraddizioni, perché in un luogo parla dell'umiliazione del corpo a causa della fustigazione, degli sputi, degli schiaffi, dei chiodi e della vergogna della croce, mentre in un altro parla della bellezza delle virtù in un corpo onorevole. Non è che Cristo come Dio sia più bello in confronto agli uomini, perché qui non c'è confronto, ma che è più bello di tutti, tranne che per la passione della croce. Vergine di una vergine: non per volontà del marito, ma nata da Dio (cf. Gv 1,13). Infatti, se non avesse avuto nulla in faccia e in vista, gli apostoli non l'avrebbero mai seguito subito (cf. Mt 4,18), né sarebbero caduti quelli che erano venuti ad apprenderlo (cf. Gv 18,6). Infine, anche nella testimonianza citata, dove dice: *L'uomo dei dolori e che conosce l'impotenza* dà le ragioni per cui ha sofferto queste cose: *Perché ha distolto la faccia*, cioè ha dato il suo corpo agli insulti privandolo per un momento della forza di Dio<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cf. M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, VoxP 48 (2005) p. 175-181.

<sup>48</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 1-42, CSEL 54, 104-142.

<sup>49</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 8, CSEL 54, 625: "Nec statim scriptura dissonare videatur: quia ibi ignobilitas corporis propter flagella et sputa et alapas et clavos, et

La descrizione della flagellazione e della crocifissione del Salvatore testimonia la pienezza dell'umanità in Cristo. Il modo in cui Girolamo descrive le sofferenze di Gesù e poi sottolinea la bellezza e l'unicità del Salvatore, riferendosi alla sua divinità, rivela con forte intensità la vera Deità e l'umanità di Cristo e cerca anche di illustrare la relazione esistente tra loro<sup>50</sup>. Quanto alla problematica della sofferenza del Salvatore, Girolamo dimostra che la sua divinità è uguale al Padre, e che la problematica della sofferenza del Figlio sulla croce può essere attribuita alla condizione kenotica dell'umanità; dimostra anche che l'umiliazione di Cristo è motivata dal suo amore per l'umanità e sottolinea, allo stesso tempo, la differenziazione della divinità e dell'umanità in Gesù, anche se la sofferenza va attribuita ai suoi attributi umani piuttosto che ai divini (*sed absque passionibus crucis, universis pulchrior est*). L'Esimio Asceta non spiega nemmeno come la divinità e l'umanità risiedano in Cristo, né affronta il misterioso scambio della *communicatio idiomatum*; ma è degno di nota il suo tentativo di spiegare la divinità e l'umanità in Cristo.

Un tale approccio alla divinità e all'umanità di Cristo permea di sé tutto l'insegnamento cristologico del Monaco di Betlemme contenuto nelle *Lettere*<sup>51</sup>. In un solo passo, quando descrive la sostituzione di Cristo all'Inferno, troviamo una momentanea ma chiara indicazione della separazione della divinità dall'umanità del Salvatore. Lo Stridonense descrive questo momento nel modo seguente: ««Non lascerai la mia anima all'inferno» (Sal 16,10), ma in verità disse questo sull'anima della nostra natura, per mostrare che nell'inferno discese l'anima perfetta, quella razionale, comprensiva e senziente»<sup>52</sup>.

---

iniurias patibuli, commemoratur: hic pulchritudo virtutum in sacro et venerando corpore. Non quo divinitas Christi hominibus comparata formosior sit, haec enim non habet comparisonem: sed absque passionibus crucis, universis pulchrior est. Virgo de virgine, qui non ex voluntate viri, sed ex Deo natus est (cf. Gv 1,13). Nisi enim habuisset et in vultu quiddam oculisque sidercum, nunquam eum statim secuti fuissent Apostoli (cf. Mt 4,19), nec qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent (cf. Gv 18,6). Denique et in praesenti testimonio, in quo ait. *Homo in plaga positus et sciens ferre infirmitatem*, reddit causas quare ista perpessus sit. *Quia avertit faciem suam*, id est, paululum divinitate subtracta, corpus iniuriae dereliquit”.

<sup>50</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 8, CSEL 54, 624-625.

<sup>51</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 160-162; 98, 14, CSEL 55, 198-199.

<sup>52</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 7, CSEL 55, 192: “«Non derelinques animam meam in inferno» (Sal 16,10), sed vere de nostrae naturae anima, ut perfecta ac rationalem, et intelligibilem atque sensibilem ad inferos animam descendisse monstraret”.

Si può vedere chiaramente l'influenza dell'insegnamento anti-apollinarista. Secondo Girolamo, Cristo non è sceso all'inferno come Dio-Parola o come uomo, ma è sceso all'inferno come anima. In questo modo il Monaco di Betlemme non solo dimostra l'umanità di Cristo contro le opinioni di Apollinare, ma usa le dottrine tradizionali per dimostrare che l'anima del Salvatore non venne meno a nessuna delle sue funzioni separandosi dal corpo e, scendendo all'inferno, liberò così il giusto<sup>53</sup>.

Riconoscendo la pienezza dell'umanità in Cristo, Girolamo sottolinea nelle *Lettere* non solo la presenza, in lui, sia dell'anima che del corpo<sup>54</sup>, ma anche la permanenza in lui di sentimenti e di riflessi umani<sup>55</sup>. Questo significa che il Salvatore assunse l'umanità non in modo parziale, ma in maniera completa, con tutte le proprietà dell'umanità tranne che il peccato<sup>56</sup>. Girolamo parla contro le varie speculazioni dogmatiche presenti soprattutto nelle opinioni di Apollinare per superarle con una cristologia ortodossa<sup>57</sup>; in molti passi, lo Stridonense sottolinea le emozioni e i sentimenti che accompagnano il Salvatore sulla terra. Sottolineare con forza che Cristo aveva un corpo e un'anima è come dire che l'uomo non sarebbe stato mai salvato se Cristo non avesse assunto sia il corpo che l'anima<sup>58</sup>. Negli esempi che seguono, l'Esimio Asceta sottolinea che il Salvatore ha vere emozioni umane che indicano la sua unione con quanti soffrono e il suo amore per tutto il genere umano<sup>59</sup>. Nell'atteggiamento di Gesù che piange per la morte di Lazzaro (cf. Gv 11,35), si può vedere non solo una somiglianza con l'uomo, in quanto mostra emozioni umane, ma anche un grande amore per le creature<sup>60</sup>. Il Salvatore esprime così sentimenti veramente umani<sup>61</sup>. Simili emozioni sono espresse là dove si descrivono, in maniera estremamente vivida, gli eventi che accompagnarono la passione di Cristo. Tra gli effetti della Passione di Cristo, possiamo trovare anche il motivo principale, che è l'amore per l'umanità, espresso nell'amore per

<sup>53</sup> Su questo tema in altri autori, cf. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, p. 42-47.

<sup>54</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 6, CSEL 55, 190-191.

<sup>55</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189.

<sup>56</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189; S. Visintainer, *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.

<sup>57</sup> Cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, p. 427-432.

<sup>58</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 26-28, CSEL 54, 129-130; 46, 7, CSEL 54, 336-338.

<sup>59</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 46, 5, CSEL 54, 334.

<sup>60</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 39, 2, CSEL 54, 351-354.

<sup>61</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 60, 7, CSEL 54, 555-556.



Gerusalemme, grazie al quale è possibile la redenzione di tutta l'umanità. Si evidenziano anche i sentimenti umani di Cristo, come il pianto e la sofferenza<sup>62</sup>; anche in altre *Lettere* si tocca il tema della sofferenza di Cristo sulla croce<sup>63</sup>. Nei passi su analizzati, notiamo l'enfasi sui sentimenti umani di Gesù, e questo per sottolineare che Cristo non aveva solo un'anima, ma anche un corpo. Il passo succitato sottolinea con forza anche l'amore che il Salvatore ha per ogni essere umano. I sentimenti non prendono mai il sopravvento, ma rimangono testimoni della verità umana di Cristo.

Un'altra prova del valore e dell'importanza del corpo del Salvatore è l'argomento che Girolamo presenta parlando della resurrezione di Cristo, a cui, come sottolinea con enfasi, ha partecipato anche il corpo di Cristo: "(...) allora perché Cristo è risorto dai morti, perché ha risuscitato i nostri corpi, come vuole Paolo quando scrive: «Se i morti non sono risorti, nemmeno Cristo è risorto. E se neanche Cristo è risorto, la nostra fede è vana» (1Cor 15,16-17)"<sup>64</sup>. In quest'esempio Girolamo pone l'enfasi sul fatto che anche il corpo di Cristo ha partecipato alla sua risurrezione.

Il Monaco di Betlemme confronta anche i sentimenti di Cristo con i sentimenti degli uomini:

È difficile e persino impossibile per chiunque essere libero dai primi turbamenti, per i quali i greci hanno una parola tradotta letteralmente da me come primi sentimenti, per la ragione che gli allettamenti dei peccati eccitano la mente di tutti gli uomini, e dipende dalla nostra disposizione interiore decidere se rifiutare o accettare ciò che abbiamo considerato<sup>65</sup>.

Girolamo cerca di chiarire le questioni psicologiche e morali riguardanti il Salvatore attraverso l'esegesi teologica; osserva che Cristo può aver avuto paura delle sofferenze della Passione della Croce e, allo stesso tempo, nota una chiara differenza tra il dolore nell'anima del Salvatore e la

<sup>62</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 8, CSEL 55, 489-492.

<sup>63</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 10, CSEL 55, 168-169.

<sup>64</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 17, CSEL 55, 177: "(...) cur Christus resurrexit a mortuis? Quare nostra corpora suscitabit? Quid sibi vult Paulus scribens: «Si mortui non resurgent, nec Christus surrexit: si autem Christus non resurrexit, vana est fides nostra» (1Cor 15,16-17)".

<sup>65</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 79, 9, CSEL 55, 98: "Difficile est, quin potius impossibile, perturbationum ini tuis carere quempiam, quas significantius Graeci προπαθείας vocant: nos, ut verbum vertamus et verbo, antepassiones possumus dicere, eo quod incentiva vitiorum, omnium titillent animos, et quasi in meditullio nostrum iudicium sit, vel abiicere cogitata, vel recipere".

disperazione delle altre persone. È un tipo di sofferenza completamente diverso, causato non dai peccati ma dall'amore del Salvatore per l'uomo. Anche il Salvatore ha dunque dei sentimenti, che Girolamo considera come lo stato naturale dell'anima e del corpo, e che sono legati all'origine dell'anima<sup>66</sup>. Così, considerando la Passione di Cristo nella sua dimensione psicologica, il Dalmata le restituisce la sua assoluta pienezza.

Come ha scritto F. Cavallera, uno degli studiosi più importanti di Girolamo, l'umanità di Gesù, che viene sottolineata dal Monaco di Betlemme, è più significativa nella sua spiritualità che nella sua teologia. Lo studioso aggiunge:

[Girolamo] si dedicò a Gesù Cristo attraverso una devozione esclusiva: Pensa a Lui quando rifiuta il mondo, guarda a Lui per trovare conforto nei momenti difficili, ricorda i suoi esempi e i suoi sacrifici per incoraggiare le anime alla generosità (...). Il pensiero [di Cristo] è sempre presente, il suo amore innalza in alto tutti i sacrifici (...). San Girolamo ascende alle più alte vette dell'amore disinteressato e lì è un'eco fedele di colui che proclamava che nulla poteva separarlo dall'amore di Cristo<sup>67</sup>.

Alla luce degli argomenti presentati, questo pensiero non sembra essere del tutto preciso; preferiamo riferirci all'autore summenzionato per sottolineare l'influenza dell'ascetismo sulla cristologia di Girolamo come anche quella di altre pratiche spirituali-educative utili per conoscere Cristo e per seguirlo mediante queste pratiche.

L'Esimio Asceta attira così l'attenzione su un aspetto dell'umanità di Gesù che è estremamente importante nel contesto della cristologia ortodossa: Egli, nella Sua divinità, non ha compiuto soltanto la redenzione dell'umanità. L'uomo riceve una parte della gioia divina di Cristo perché la sua umanità ha portato su di sé anche le afflizioni dell'uomo e le ferite dovute ai suoi peccati. Come la disobbedienza di un uomo ha portato la maledizione a tutti gli uomini, così l'obbedienza di Cristo ha reso tutti gli uomini liberi<sup>68</sup>. Nell'antichità, la morte era considerata qualcosa di terribile ma Cristo, con la sua risurrezione, l'ha resa meno terribile<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 126, 1, CSEL 56, 34-35.

<sup>67</sup> Cit. per: A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, ed. A.R. Mowbray, London 1975, p. 402-403, in: F. Cavallera, *Saint Jérôme e la vie parfaite*, RAM 2 (1921) p. 110.

<sup>68</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 39, 4, CSEL 54, 300-303.

<sup>69</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 46, 3, CSEL 54, 331-332.

Il peccato ha le sue conseguenze, porta alla morte, da cui nessun uomo è esente; senza l'aiuto di Dio, l'auto-miglioramento dell'uomo è destinato a fallire<sup>70</sup>. Cristo libera l'umanità dalla schiavitù del peccato. La sua obbedienza ha annullato la disobbedienza di Adamo perché Cristo possedeva la natura umana<sup>71</sup>.

Elaborare temi che parlano della sofferenza di Cristo faceva parte dello sforzo di Girolamo di argomentare la piena divinità del Figlio, nonostante le sofferenze umane del Salvatore, in modo da confutare l'ipotesi dei due Cristi. Sottolineare la divinità di Gesù, così come la sua umanità, e parlare della passione e delle sofferenze del Figlio di Dio, aveva una sua logica paradossale. Lo Stridonense credeva che i limiti o le sofferenze umane non testimoniano un livello inferiore della trascendenza del Figlio di Dio, ma rivelano la perfezione divina presentata come amore e come umiliazione. Questo implica l'introduzione della kenosi come punto di collegamento tra la divinità e l'umanità di Cristo. L'umanità kenotica di Cristo, manifestatasi nel modo più completo nella sua passione e morte, è il segno più decisivo della sua bontà divina. Per Girolamo è estremamente importante sottolineare la relazione tra la Deità e l'umanità di Cristo e dimostrare che, nel Salvatore, c'è sia la vera Deità che l'umanità. Il problema che sorge da una tale argomentazione è l'assunzione della possibilità dell'esistenza di due Cristi, ipotesi che Girolamo rifiuta decisamente, prendendo le parti dell'ortodossia. Allineandosi alle deliberazioni del Concilio di Nicea, il Monaco di Betlemme distingueva tra l'umanità e la divinità di Cristo, sottolineando l'unico soggetto di entrambe. Questa distinzione è anche il risultato dell'interpretazione cristologica di Girolamo della Scrittura, interpretazione che si manifesta nell'enfasi sull'interdipendenza del Padre e del Figlio, e nell'affermazione che il Padre condivide pienamente il suo essere con il Figlio, mentre le umiliazioni di Cristo si manifestano nell'enfasi della sua bontà e del suo amore per le creature.

I temi cristologici ripresi da Girolamo si inseriscono nel contesto dell'epoca. Sono legati alla difesa delle verità di fede sulla Trinità e alla formulazione della dottrina cristologica. Allo stesso tempo, mostrano il monaco di Betlemme come un preoccupato difensore della teologia legittima. I temi presentati non esauriscono la dottrina che rivela Cristo. Nel prossimo articolo verranno ripresi nuovi temi che mostreranno lo Stridonense come teologo e fedele difensore dell'insegnamento ortodosso della Chiesa.

---

<sup>70</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 9-10, CSEL 56, 254-257.

<sup>71</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 55, 3, CSEL 54, 490-491.

## Bibliography

### Sources

- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.
- Bruyne D. de, *Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius*, "Revue Bénédictine" 26 (1909) p. 93-95.

### Studies

- Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.
- Aznar Delcazo E., *San Jerónimo ante la crisis Arriana: La "Altercatio Luciferiani et Orthodoxi"*, "Revista Aragonesa de Teología" 51 (2020) p. 29-48.
- Bates W.M., *The birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015.
- Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.
- Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, v. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922.
- Cummings T.J., *St. Jerome as Translator and as Exegete*, in: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. P. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 12, Berlin 1975, p. 279-282.
- Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, v. 1-3, Warszawa 1954.
- Furlani G., *Studi Apollinaristici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, "Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" 4 (1923) p. 129-146.
- Grillmeier A., *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.
- Grützmacher G., *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, v. 1-3, Berlin 1901-1908.
- Hagemann W., *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.
- Hagendahl H., *Latin Fathers and the classics: a study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.
- Hughes L., *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923.
- Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- O'Connell J.P., *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.
- Paczkowski C.M., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, "Vox Patrum" 48 (2005) p. 159-186.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.

---

Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.

*The Jerome biblical commentary*, ed. Brown E.R. – Fitzmyer A.J. – Murphy E.R., London 1970.

Trzcíński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.

Visintainer S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.