



Temi cristologici rilevati nelle *Lettere* di san Girolamo – pars seconda

Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part Two

Rev. Michał Łukaszczyk¹

Abstract: This article is a continuation of the first part and aims to examine the Christological themes found in Jerome's Epistles. The monk of Bethlehem deals with Christological themes found in other Church Fathers, but original things appear in his reflections, such as, clarifying the notion of Persona, emphasising the balance and to the same extent the distinction between the humanity and divinity of Christ while clearly emphasising the one subject of both. Furthermore, the discovery of the links between biblical exegesis and Christology and the development of his own original exegetical method should be considered a special achievement of the Monk of Bethlehem. On the basis of the research carried out, it should be concluded that Christological reflection occurs to a significant degree in Jerome's Epistles.

Keywords: Letters of Jerome of Stridon; Christology of Jerome of Stridon; Christological title (*ἐπίνοια*); concept of person (Persona) in Christ; Christ as Mediator; Christ the source of grace

L'articolo precedente ha trattato i temi cristologici presenti nelle epistole di Girolamo di Stridone. Ne sono stati descritti tre: la relazione del Padre con il Figlio e la divinità e l'umanità di Gesù Cristo. In questo articolo, l'autore si impegna a proseguire il lavoro iniziato concentrandosi sullo sviluppo di un ulteriore tema riguardante l'argomento descritto. Il materiale raccolto ci permette di concludere che i temi cristologici del Monaco di Betlemme appaiono come un esempio particolare della dottrina di Cristo nella teologia pre-calcedoniana e sono certamente degni di adeguata attenzione e approfondimento.

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

1. Titolo cristologico (ἐπίνοια)

Questo paragrafo sottolinea un'ulteriore influenza di Origene sullo Stridonense, che usa i titoli cristologici com'erano intesi dal grande alessandrino². Abbiamo presentato nel I capitolo il tema dei titoli cristologici discutendo dell'influenza di Origene sul pensiero di Girolamo; qui ci limitiamo pertanto a presentare i particolari titoli cristologici che ritroviamo nelle *Lettere*.

Nell'interpretare il Salmo 45, Girolamo usa titoli cristologici come, Signore³, Unto⁴, Sposo⁵, Re, Dio⁶; questi titoli sono usati specificamente per sottolineare che il Salvatore era sia Dio che uomo⁷. Commentando

² Cf. J. Wolinski, *Le recours aux [epinoiai] du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, in: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible: Origen and the Bible*, ed. G. Dorival – A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 465-492; M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, *VoxP* 48 (2005) p. 162-164.

³ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 4, CSEL 54, 620: “gloriam Domini contemplantes”.

⁴ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 13, CSEL 54, 631: “qui unctus est Dei”.

⁵ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 14, CSEL 54, 635: “loquere ad sponsum tuum”.

⁶ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 17, CSEL 54, 639: “Qui alius, non solum Rex, sed et Dominus et Deus est, qui adoratus est”.

⁷ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 13 CSEL 54, 631-632: “*Sedes tua Deus in saeculum saeculi, virga directionis, virga regni tui. Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis* (Sal 44,7-8). In hebraico: *Thronus tuus Deus in saeculum et in aeternum: sceptrum aequitatis, sceptrum regni tui. Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo exsultationis prae participibus tuis*, Duas personas, eius qui unctus est Dei, et qui unxit, intellige. Unde et Aquila *Eloim* verbum hebraicum, non nominativo casu, sed vocativo interpretatur, dicens *θεε*, et nos propter intelligentiam *Dee* posuimus, quod latinia lingua non recipit; ne quis perverse putet Deum dilecti et amatissimi et regis bis Patrem nominari. Quanquam enim Pater in Filio, et Filius in Patre, et alterutrum sibi et habitator et thronus sint: tamen in hoc loco ad regem, qui Deus est, sermo dirigitur; et dicitur ei quod imperium eius (hoc enim intelligo, thronum, iuxta illud quod scriptum est: «De fructu ventris tui ponam super thronum tuum» (Sal 131,11) finem non habeat. Quod quid et Mariae nuntiavit Angelus: «Dabit ei Dominus Deus thronum David patris sui et regnabit super domum Iacob in saecula, et regni eius non erit finis» (Lc 1,32-33). Nec putemus hoc illi esse contrarium, quod Apostolus scribens ad Corinthios (cf. 1 Cor 15,24) ait, Filium Deo traditurum regnum, et subiiciendum ei qui sibi subiecit omnia: *ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor 15,28). Non enim dixit, *tradet Patri*, ut videretur separare Filium, sed *tradet Deo*, hoc est, habitanti in assumptione corporis Deo: *ut sit Deus omnia in omnibus*: et Christus, qui *ante per paucas virtutes crat in singulis, per omnes in omnibus commoretur*”.

il Salmo 89, Girolamo considera un altro titolo cristologico: Sapienza⁸. Secondo lui, la Deità e l'umanità di Cristo sono indicate da un passo di Isaia (cf. Is 9,6); il Figlio nato è presentato da Girolamo analogamente al passo biblico come Dio il Forte⁹. Le riflessioni del Monaco di Betlemme in questo contesto si concentrano nel sottolineare l'umanità di Cristo, i cui elementi inscindibili sono l'anima e il corpo.

Mediante i titoli cristologici, Girolamo cerca di fare un collegamento tra l'elemento divino e l'umano. Questo è possibile solo attraverso Cristo, il cui corpo è divinizzato dall'anima e la cui anima è divinizzata dal Λόγος. Questo viene evidenziato dai titoli cristologici attraverso i quali è possibile mostrare la divinità e l'umanità di Gesù; i titoli cristologici mostrano infatti, in modo speciale, le caratteristiche di Gesù e rivelano il suo ruolo nei confronti dell'uomo. Grazie alla cristologia così intesa, l'uomo si può elevare al rango di collaboratore di Dio, seguendo Cristo sulla terra. Secondo lo Stridonense, questa partecipazione è una risposta all'iniziativa di Cristo e si manifesta nel ruolo particolare per l'uomo della Parola di Dio e dell'ascesi.

2. Il concetto di Persona in Cristo

Nelle *Lettere* Girolamo usa il termine *persona*; lo fa tre volte in riferimento a Dio. In primo luogo, affronta il significato del termine nell'esprimere la fede in una Trinità coeterna, che ha "tre Persone vere, immacolate e perfette in Dio"¹⁰. Lo Stridonense sottolinea così la veridicità della fede cattolica contro gli intrighi degli ariani. Egli mostra gli errori del loro ragionamento che consistono nel collegare le ipostasi con la sostanza e non con il concetto di Persone Divine¹¹. Abbiamo studiato questo problema, molto complesso, nel I capitolo; aggiungiamo in questa sede il ruolo di Girolamo nel chiarire i punti controversi relativi al termine

⁸ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 140, 6, CSEL 56, 274-276.

⁹ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 21, CSEL 54, 171-174.

¹⁰ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71: "[...] homousian praedicans Trinitatem. [...] tres subsistentes, veras, integras, perfectasque personas".

¹¹ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 3, CSEL 54, 65: "[...] si quis tres hypostases, ut tria ἐνπόστατα, hoc est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. [...] Si quis autem hypostasim, usian intellegens, non in tribus personis unam hypostasim dicit, alienus a Christo est [...]".

*Persona*¹². Anzitutto, il Monaco di Betlemme ha sottolineato l'uso di due termini: *οὐσία* e *ὑπόστασις* come sinonimi, il che era una prassi abbastanza diffusa. Grazie, tra l'altro, all'influenza di Girolamo, l'attenzione fu attirata sia sull'unità che sulla distinzione all'interno della Trinità. Così, la comprensione del Credo fu completata ponendo la stessa enfasi sulla distinzione esistente nel Dio Trino¹³.

Nei testi succitati, l'Esimio Asceta non usa la formula latina completa che parla di "due nature nell'unica persona di Gesù"; ciò è dovuto probabilmente ad Apollinare che, oltre a rifiutare la presenza di un'anima razionale in Cristo, sottolineava chiaramente l'unità in Lui della natura divina e di quella umana, proclamando la formula dell'unica natura del *Λόγος* che si era incarnato¹⁴. In Girolamo il concetto e il significato del termine *Persona* sono abbastanza flessibili¹⁵; per comprenderli bene, ricordiamo ancora una volta la riflessione dello Stridonense sulle origini del Salmo 110 (cf. Sal 110):

Perciò anche Dio Padre è questo nome: "Dio di misericordia e di ogni conforto" (2Cor 1,3). E se anche il Padre è il Datore di *consolazione*, e il Figlio il Datore di *consolazione*, allora anche lo Spirito Santo è il Datore di *consolazione*, e nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, cioè nel nome di Dio, i credenti sono battezzati. Uno è il loro nome di Deità e di Consolatore, e quindi una sola natura. Non solo negli apostoli ma anche nei profeti c'era quello Spirito Santo per il quale Davide pregava, dicendo: "Non rimuovere il tuo Spirito Santo da me" (Sal 51,13). Si narra che anche Daniele ebbe lo Spirito di Dio (cf. Dan 4,5-6), e Davide in un soffio dice che il Signore disse al suo Signore: "Siedi alla mia destra, finché io non faccia dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi" (cf. Sal 110,1). E non senza lo Spirito Santo i profeti hanno profetizzato, ma "per la parola del Signore i cieli sono stabiliti, e per

¹² Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 4, CSEL 54, 65: "Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usian novit".

¹³ Cf. K. Anatolios, *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011, p. 23-24; M.R. Barnes, *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic*, in: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica*, ed. E.A. Livingstone, Studia Patristica 29, Leuven 1997, p. 205-223.

¹⁴ Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London 1975, p. 333-336.

¹⁵ Cf. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exègèse prosopologique et théologie*, Roma 1985, p. 140-145.

il soffio della sua bocca è tutta la loro potenza” (Sal 32,6). E qualunque sia la qualità del Padre e del Figlio, la stessa è la qualità dello Spirito Santo. E lo stesso Spirito Santo, quando viene inviato, dal Padre e dal Figlio è inviato: in vari luoghi è chiamato lo Spirito di Dio Padre e lo Spirito di Cristo¹⁶.

Negli esempi succitati si può notare che il termine *Persona* non è ancora definito in modo rigoroso; Girolamo tende ad associarlo al concetto di *natura*. Anche se il termine *Persona* non compare neanche una volta nel testo citato, le sue riflessioni sottolineano in particolare l’uguaglianza di tutta la Trinità e anticipano i tempi.

3. Cristo come mediatore

Prima dell’eresia dell’arianesimo, la presentazione del Λόγος eterno come mediatore tra il Dio-Padre e la sua creazione richiedeva uno sforzo notevole da parte dei Padri della Chiesa¹⁷. A partire dalla creazione e fino alla storia della salvezza, il Padre ha agito attraverso il Λόγος divino; il piano di Dio, che prevede la creazione di tutto il creato, era sempre presente nell’eterna Sapienza e nella Parola del Padre e, attraverso la creazione del mondo, il Padre ha rivelato la propria Sapienza nel Figlio, mostrando così la sua sapienza alle creature¹⁸.

Il Monaco di Betlemme trae questa definizione del Salvatore dalle Sacre Scritture. Riferendosi a San Paolo (1Tm 2,5), egli proclama che

¹⁶ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 499: “Unde et Deus Pater hoc censetur nomine, «Deus miserationum, et totius consolationis» (2Cor 1,3). Si autem et *Pater consolator*, et *Filius consolator*, et *Spiritus Sanctus consolator est*: et in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, quod intelligitur Deus, baptizantur credentes, quorum unum divinitatis, et conso latoris est nomen eorum et una natura est. Hic Spiritus Sanctus, non solum in apostolis, sed etiam in prophetis fuit, de quo David orabat, dicens: *Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me* (Sal 51,13). Et Daniel Spiritum Dei habuisse narratur (cf. Dn 4,5-6): et David in spiritu loquitur, dixisse Dominum Domino suo, «sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos, scabellum pedum tuorum» (Sal 110,1). Nec sine Spiritu Sancto prophetaverunt prophetae: *et verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum* (Sal 33,6): 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”.

¹⁷ Cf. T. Hägerland, *Jesus and the forgiveness of sins. An aspect of his prophetic mission*, Cambridge 2012, p. 92-97.

¹⁸ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 6, CSEL 55, 190-191.

Cristo è l'unico Figlio del Padre e il Mediatore che non ha mai perso la sua uguaglianza con il Padre. Cristo è chiamato il Dio invisibile e l'uomo visibile. Per descrivere la Sua *mediazione*, lo Stridonense usa la parola *mediatore*¹⁹. Per Girolamo, Cristo è dunque Mediatore in senso teologico, e quindi fondato sull'unione ipostatica; e sottolinea che Cristo è sia Dio che uomo. Allo stesso modo, l'Esimio Asceta, nello spiegare la dottrina dell'anima e nel giustificare la necessità di liberarla dal male, si riferisce nella sua riflessione a Cristo, descrivendolo come il *Mediatore*²⁰. Mostrare questa dipendenza cristologica tra il Padre e il Figlio serve a sottolineare che Cristo non è inferiore a Dio-Padre ed è superiore all'umanità. Era questa infatti la concezione del Figlio propria degli ariani, che presentava il Figlio come minore rispetto al Padre²¹. Secondo lo Stridonense, il concetto ariano distorceva la mediazione di Gesù tra Dio e l'umanità. Il Monaco di Betlemme si chiede come Cristo possa unire Dio e l'umanità, visto che non è né pienamente Dio né pienamente uomo²². La mediazione di Cristo, tuttavia, non comporta l'appropriarsi per così dire della natura umana da parte di Dio; essa consiste nell'aiutare l'uomo che non potrebbe tornare a Dio da solo. Ecco perché il Figlio di Dio si è fatto uomo, affinché l'uomo potesse tornare a Dio. Solo l'Uomo-Dio poteva aprire la strada al ritorno dell'umanità attraverso la connessione tra l'Immortale e il mortale. Cristo è diventato così il mediatore tra Dio e gli uomini; ha condiviso la sua giustizia con Dio e, attraverso la sua umanità, ha condiviso anche la morte con l'uomo. Attraverso la sua mediazione ha aperto la via per il ritorno dell'umanità a Dio, distruggendo tutti i peccati e inchiodandoli sulla croce; e, con la sua obbedienza al Padre fino alla morte, ha compiuto la sua volontà salvifica²³. Ci sembra utile citare il passo in cui egli spiega in cosa consiste la mediazione di Cristo:

E anche la pace mediante la quale siamo riconciliati con Dio avendo come mediatore il nostro Signore Gesù Cristo, il quale ci ha perdonato i nostri peccati e ha distrutto il decreto di morte contro di noi inchiodandolo sulla

¹⁹ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 3, CSEL 55, 161-162: "Quia unus Filius Patris nostrique mediator, nec aequalitatem eius amisit, nec a nostro consortio separatus est, invisibilis Deus, et visibilis homo: forma servi absconditus est (cf. Fil 2,7), et dominus gloriae confessione credentium comprobatur (cf. 1Cor 2,8)".

²⁰ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 131, 4, CSEL 56, 178-179.

²¹ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125-126.

²² Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 55, 3, CSEL 54, 490-491.

²³ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 2, CSEL 54, 112-115.

croce, e ha reso ridicoli i principati e le potenze trionfando su di loro sull'albero (cf. Col 2,14). E quale misericordia più grande può esserci del fatto che il Figlio di Dio sia nato come figlio di uomo? Che per dieci mesi ha sopportato la tribolazione? Che ha aspettato la nascita? Che era avvolto in pannolini? Che era soggetto ai suoi genitori? Che è cresciuto attraverso i vari periodi della sua vita? E avendo sopportato abusi verbali, schiaffi e colpi, è diventato anche una maledizione per noi, crocifisso sulla croce per liberarci dalla maledizione della Legge (cf. Gal 3,13). Egli si è fatto obbediente al Padre fino alla morte (cf. Fil 2,8) per compiere con i fatti ciò che aveva chiesto prima come mediatore dicendo: "Padre, voglio che come io e te siamo una cosa sola, così anche loro siano una cosa sola in noi" (cf. Gv 17,21)²⁴.

Nel passo succitato, Cristo è chiamato due volte Mediatore. Ogni volta, però, Girolamo usa un termine latino diverso: una volta *propitiatio* un'altra volta *persona mediatoris*.

4. Cristo la fonte della grazia

Girolamo solleva il tema della grazia in occasione della sua polemica contro il pelagianesimo. In questo contesto, questo tema riguarda *in primis* il libero arbitrio dell'uomo:

Ma dove c'è la grazia, non c'è un pagamento per le azioni, ma c'è la generosità di chi dà, in modo che le parole dell'Apostolo si compiano: "Non dipende dunque né da chi vuole né da chi cerca, ma da Dio misericordioso"

²⁴ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 2, CSEL 54, 114: "Pax vero qua reconciliati Deo sumus, habentes propitiatorem Dominum nostrum Iesum Christum, qui donavit nobis delicta nostra; et delevit chirographum mortis, quod erat contra nos, affigens illud cruci: et principatus et potestates fecit ostentui, triumphans eas in ligno (cf. Col 2,14). Quae autem maior potest esse clementia, quam ut Filius Dei, hominis Filius nasceretur? Decem mensium fastidia sustineret? Partus exspectaret adventum? Involveretur pannis? Subiiceretur parentibus? Per singulas adoleret aetates? Et post contumelias vocum, alapas et flagella, crucis quoque pro nobis fieret maledictum, ut nos a maledicto Legis absolveret (cf. Gal 3,13), Patri factus obediens usque ad mortem (cf. Fil 2,8): et id opere compleret, quod ante ex persona mediatoris fuerat deprecatus, dicens: *Pater volo, ut quomodo ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint* (Gv 17,21)".

(Rm 9,16). Eppure dipende da noi, che lo vogliamo o no, così che ciò che è nostro non lo è senza la misericordia di Dio²⁵.

Il passo succitato chiarisce che il raggiungimento della perfezione cristiana è il risultato della grazia di Dio e di una decisione dell'uomo, ed è quindi qualcosa che non si raggiunge automaticamente. L'uomo ha bisogno della grazia di Dio per fare il bene e per vivere bene. Per quanto riguarda la grazia di Dio, Girolamo usa l'argomento della negazione che consiste nel mostrare ciò che la grazia di Dio non è e con che cosa non può essere identificata. La grazia non si limita ad essere il libero arbitrio dell'uomo e una legge rivelata da Dio. L'uomo non può vivere senza il peccato, se gli manca l'aiuto della grazia di Dio. La grazia di Dio è l'aiuto di Dio all'uomo, e l'uomo ha bisogno di questo aiuto soprannaturale di Dio. Cristo è dunque la fonte della grazia necessaria ad ogni uomo per raggiungere il Regno dei cieli²⁶.

Girolamo affronta anche un altro argomento pelagiano secondo cui l'uomo, se vuole, può vivere senza peccato; e dimostra che questo pensiero è blasfemo perché presuppone l'uguaglianza dell'uomo con Dio. Egli dimostra che questo viene contraddetto sia dalla Scrittura che dalle biografie dei santi, i quali hanno anch'essi peccato. Per il Monaco di Betlemme, questa opinione è una trasposizione della dottrina pagana dell'apatheia (ἀπάθεια) e, per così dire, una replica delle opinioni dei pitagorici, soprattutto di Xystus²⁷. Tuttavia, l'argomento principale presentato da Girolamo per confutare le opinioni pelagiane è la questione della grazia: è la grazia di Dio che protegge l'uomo dal peccato e lo assiste nel suo cammino verso la santità, che l'uomo non può raggiungere da solo. L'uomo dovrebbe lottare con tutte le sue forze per questo dono divino ed essere consapevole della propria imperfezione: “La volontà e lo sforzo vengono da me, ma anche ciò che viene da me non verrà da me senza l'aiuto di Dio”²⁸. La capacità di instaurare un rapporto con Dio e di chiedere il suo aiuto sotto forma di grazie è estremamente importante nella

²⁵ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 130, 12, CSEL 56, 192: “Ubi autem gratia, non operum retributio, sed donantis est largitas; ut impleatur dictum Apostoli: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis* (Rm 9,16). Et tamen velle, et nolle nostrum est: ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est”.

²⁶ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 5, CSEL 56, 248-249.

²⁷ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 3-4, CSEL 56, 244-248.

²⁸ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 250: “Velle et currere meum est: sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio non erit meum”.

vita cristiana. Ricevere la grazia da Dio non fa perdere il libero arbitrio. Il Dalmata giustifica così il suo punto di vista: “Tu hai un approccio falso alla grazia di Dio mettendola in relazione con le condizioni dell’uomo invece di chiedere l’aiuto di Dio con le azioni individuali”²⁹.

C’è un altro breve passo, nelle *Lettere*, che parla della grazia; si tratta di una lettera di risposta a Demetriade a cui Girolamo dà guida spirituale; lo Stridonense solleva la questione della grazia, che è legata alla generosità del Salvatore, e che quindi non dipende dai nostri meriti. È il Salvatore la fonte di ogni grazia, è in questo modo che si realizza la misericordia di Cristo. Sta all’uomo decidere se accettare l’aiuto del Signore, sotto forma della sua grazia, o se rifiutarla. L’esercizio della libertà umana non è possibile senza l’aiuto di Dio³⁰.

Girolamo, va detto, solleva la questione della grazia soprattutto in polemica con i pelagiani; non gli si possono negare tuttavia argomenti dogmatici che derivano soprattutto dalla sua preoccupazione per difendere la Chiesa. Si può notare una lieve mancanza di precisione teologica nelle sue dichiarazioni ma ciò non cambia il valore dei suoi tentativi di salvare l’unità della Chiesa e di mostrare gli errori più evidenti dei seguaci di Pelagio. Questo è tanto più meritorio perché Girolamo è il primo in assoluto a confutare le tesi di Pelagio che esercitava una grande influenza ed aveva molti seguaci: Precisiamo che l’affermazione di Girolamo sulla grazia precede di circa un anno le riflessioni di Agostino sull’argomento³¹.

²⁹ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 251: “Fraudulenter praetendis Dei gratiam, ut ad conditionem hominis referas, et non in singulis operibus auxilium Dei requiras”.

³⁰ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 130, 12, CSEL 56, 192.

³¹ Cf. Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, PL 44, 247-290; cf. anche M.R. Rackett, *What’s Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers*, “Augustinian Studies” 33 (2002) p. 223-237; G. Caruso, *Girolamo antipelagiano*, “Augustinianum” 49 (2009) p. 65-118; V. Hušek, *Milost, lidské úsilí a Boží předvedění podle Jeronýma*, “Studia theologica” 41/12 (2010) p. 19-29; R. Toczko, *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, *VoxP* 57 (2012) p. 699-712; R. Toczko, *Perfection Appropriate to the Fragile Human Condition. Jerome and Pelagius on the Perfection of Christian Life*, in: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, v. 15: *Cappadocian writers, the second half of the fourth century*, ed. M. Vincent, *Studia Patristica* 67, Leuven 2013, p. 385-392; R. Toczko, *The True Text: Ambrose, Jerome and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions*, in: *Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*,

La cristologia di Girolamo si inserisce nel quadro delle riflessioni dei teologi dopo i primi due concili ecumenici (del 325 e del 381); nelle sue riflessioni cristologiche, egli dà l'impressione di voler fare dell'essenza stessa di Cristo, pur difendendo la sua divinità, un mezzo per sottolineare la sua umanità. La sua cristologia, invece di sottolineare l'integrità della divinità e dell'umanità di Gesù, contribuisce a sottolineare la loro separazione in quanto egli sembra dirigere il culto di Cristo più verso la sua essenza, che, alla luce delle ipotesi fatte in precedenza, può apparire diversa da quella dell'unico Dio. D'altra parte, bisogna notare che Girolamo, in quanto esperto della Bibbia, aderisce al principio fondamentale dell'interpretazione cristologica della Scrittura, per cui afferma che il sublime deve sempre essere riferito al divino, perché è superiore al corporeo³². Così, la distinzione tra la divinità e l'umanità di Cristo fa parte della narrazione cristologica della Scrittura, perché c'è un unico soggetto da cui deriva questa distinzione. In entrambe le distinzioni si manifesta la bontà di Dio, poiché l'interdipendenza del Padre e del Figlio dimostra questa bontà attraverso l'armonia, intrinsecamente divina, con cui il Padre condivide pienamente il suo essere con il Figlio, mentre manifesta a sua volta questa bontà come amore per le creature. Girolamo difende la cristologia ortodossa contro l'enfasi sui due Cristi, uno divino e l'altro umano, uno trascendente come il Padre, e l'altro soggetto a limitazioni e sofferenze umane. Lo Stridonense parla apertamente contro quest'opinione, la confuta e, al tempo stesso, sottolinea l'equilibrio e la distinzione tra l'umanità e la divinità di Cristo, ponendo una chiara enfasi sull'unico soggetto di entrambe. Egli cerca anche di chiarire il significato del termine latino *Persona* in relazione a Cristo. Alla luce delle considerazioni di cui sopra, quindi, dobbiamo concludere che probabilmente le affermazioni cristologiche del Monaco di Betlemme aprirono la strada alle formule cristologiche posteriori, che vennero definite nei successivi concili cristologici e contribuirono a delineare un quadro terminologico appropriato per queste formule. Nel questo articolo abbiamo mostrato che Girolamo è un

ed. J. Dušek – J. Roskovec, *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies*, 27, Berlin 2016, p. 319-336; G. Malavasi – A. Dupont, *The Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human posse, uelle et esse according to Pelagius, Jerome, and Augustine*, RHE 112 (2017) p. 539-568; G. Malavasi, "Erant autem ambo iusti ante Deum" (Lc 1,6). *Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, "Adamantius" 23 (2017) p. 247-254.

³² Cf. K. Anatolios, *Christology in the fourth century*, in: *The Oxford handbook of Christology*, ed. F.A. Murphy, Oxford 2015, p. 112-113.

fedele difensore delle deliberazioni dei concili, un teologo e, allo stesso tempo, un pastore preoccupato per la fede delle comunità a lui affidate, a cui vuole trasmettere una dottrina di Cristo integra, non contaminata.

Contrariamente a quanto si riteneva finora, la cristologia è presente nelle opere dello Stridonense, il quale lotta in maniera sistematica contro le eresie. I temi cristologici sono presenti nelle sue *Lettere* e riscoprono legami tra l'esegesi biblica e la cristologia³³; il metodo esegetico originale da lui sviluppato va ascritto anche a suo merito³⁴. Senza di esso non gli sarebbe stato certo possibile dimostrare tanti errori cristologici³⁵.

Bibliography

Sources

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.

Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, ed. J.-P. Migne, PL 44, 247-290, Parisiis 1863.

Studies

Anatolios K., *Christology in the fourth century*, in: *The Oxford handbook of Christology*, ed. F.A. Murphy, Oxford 2015, p. 105-120.

Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.

Barnes R.M., *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic*, in: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 29, Leuven 1997, p. 205-223.

Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

³³ Cf. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950; D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

³⁴ Cf. A. Penna, *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, "Rivista Biblica Italiana" (1949) p. 149-158; M. Łukaszczyk, *Christocentric exegesis in the Letters of St. Jerome. Based on selected examples*, *BPTH* 17/1 (2024) p. 23-35.

^A Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.

³⁵ Cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, p. 427-432; M. Łukaszczyk, *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, *VoxP* 90 (2024) p. 145-164.

- Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.
- Caruso G., *Girolamo antipelagiano*, “Augustinianum” 49 (2009) p. 65-118.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.
- Hägerland T., *Jesus and the Forgiveness of Sins. An Aspect of his Prophetic Mission*, Cambridge 2012.
- Hušek V., *Milost, lidské úsilí a Boží předvědění podle Jeronýma*, “Studia theologica” 41/12 (2010) p. 19-29.
- Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- Łukaszczyk M., *Christocentric exegesis in the Letters of St. Jerome. Based on selected examples*, “Biblica et Patristica Thoruniensia” 17/1 (2024) p. 23-35.
- Łukaszczyk M., *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, “Vox Patrum” 90 (2024) p. 145-164.
- Malavasi G. – Dupont A., *The Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human posse, uelle et esse according to Pelagius, Jerome, and Augustine*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 112 (2017) p. 539-568.
- Malavasi G., *“Erant autem ambo iusti ante Deum” (Lc 1,6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, “Adamantium” 23 (2017) p. 247-254.
- Paczkowski C.M., *Chrytologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, “Vox Patrum” 48 (2005) p. 159-186.
- Penna A., *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, “Rivista Biblica Italiana” (1949) p. 149-158.
- Penna A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950.
- Rackett R.M., *What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers*, “Augustinian Studies” 33 (2002) p. 223-237.
- Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.
- Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, “Vox Patrum” 57 (2012) p. 699-712.
- Toczko R., *Perfection Appropriate to the Fragile Human Condition. Jerome and Pelagius on the Perfection of Christian Life*, in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, v. 15: *Cappadocian Writers, the Second Half of the Fourth Century*, ed. M. Vincent, Studia Patristica 67, Leuven 2013, p. 385-392.
- Toczko R., *The True Text: Ambrose, Jerome and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions*, in: *Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, ed. J. Dušek – J. Roskovec, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 27, Berlin 2016, p. 319-336.
- Wolinski J., *Le recours aux [epinoia] du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, in: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible: Origen and the Bible*, ed. G. Dorival – A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 465-492.