

Andrea DONATI
(Rimini)

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

Commentario

II

Continuazione*

Cp. 3, CSEL 54, 331-332:

„Tacita forsitan mente reprehendas, cur non sequamur ordinem scripturarum, sed passim et, ut quidquid obviam venerit, turbidus sermo perstringat. Et in principio testatae sumus dilectionem ordinem non habere et impatientiam nescire mensuram – unde et in Cantico Canticorum quasi difficile praecipitur: *ordinate in me caritatem* – et nunc eadem dicimus, nos non ignoratione, sed adfectu labi. Denique, ut multo inordinatius aliquid proferamus, antiquiora repetenda sunt. In hac urbe, immo in hoc tunc loco et habitasse dicitur et mortuus esse Adam. Unde et locus, in quo crucifixus est dominus noster, Calvaria appellatur, scilicet quod ibidem sit antiqui hominis calvaria condita, ut secundus Adam et sanguis Christi de cruce stillans primi Adam et iacentis propagatoris peccata dilueret et tunc sermo ille apostoli conpleretur: *excitare, qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Quantos haec urbs prophetas, quantos emisit sanctos viros, longum est recensere. Totum mysterium nostrum istius provinciae urbisque vernaculum est. In tribus nominibus trinitatis demonstrat fidem: Iebus et Salem et Hierusalem appellatur. Primum nomen „calcata”, secundum „pax”, tertium „visio pacis” est. Paulatim quippe pervenimus ad finem et post conculcationem ad pacem visionis erigimur; ex qua pace Salomon, id est „pacificus”, in ea natus est et *factus est in pace locus eius* et in figura Christi sub etymologia urbis „dominus dominantium” et „rex regnantium” nomen accepit. Quid referamus David et totam progeniem eius, quae in hac civitate regnavit? Quanto Iudaea a ceteris provinciis, tanto haec urbs cuncta sublimior est Iudaea. Et ut coactius disseramus, totius provinciae gloria metropoli vindicatur et, quidquid in membris laudis est, omne refertur ad corpus”.

– **Ordo scripturarum.** Il termine *ordo* può essere interpretato in maniera diversa a seconda dei contesti e delle intenzioni di Girolamo. P. Antin ha segnalato solo due esempi simili al nostro: „Ex ipso scripturae ordine comprobabi-

* La prima parte dell'articolo cfr. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 235-258.

mus¹⁵⁰, che ha tradotto con „du texte même de l'Écriture”; e „ut a generali disputatione ad scripturae ordinem revertamur”¹⁵¹, che ha tradotto: „Pour revenir d'un lieux commun au texte scripturaire”¹⁵². Se P. Antin ha parlato di *testo della scrittura*, J. Labourt più sbrigativamente, dando per scontato il senso generale, ha tradotto il passo: „Pourquoi ne suivons-nous pas l'ordre de Livres saints?”¹⁵³; mentre S. Cola, arginando l'ostacolo del senso letterale, ha tradotto con ampio fraseggio: „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”¹⁵⁴. Paola ed Eustochio si riferiscono ad un preciso sistema di citazioni dalle Scritture – logico, ordinato, cronologico – scrupolosamente rispettato nel circolo dell'Aventino e in particolare da Marcella, ma in generale da tutti gli esegeti antichi. La pellegrina Egeria, raccontando alle consorelle il lungo rito di iniziazione al battesimo pasquale, testimonia che il vescovo, dalla cattedra allestita nel *martyrium* del Santo Sepolcro, „istruisce sulla legge [...] cominciando dalla Genesi prende in esame nei quaranta giorni tutte le Scritture, esponendo prima il senso letterale e svelando poi quello spirituale”¹⁵⁵. Qui, per finzione retorica e per ammessa improvvisazione, salta l'ordine dell'esposizione esegetica, e il dettato orale della lettera fluisce sull'onda dell'emotività del racconto. Girolamo tuttavia non rinuncia al suo stile ricercato e, sulla scorta del commento di Origene al Cantico, che conosceva bene e che aveva divulgato a Roma anche prima della sua traduzione latina di Rufino, egli gioca sulla interscambiabilità dei termini *amor, caritas, dilectio*¹⁵⁶.

– **Ordinate in me caritatem.** Corrisponde alla versione dei Settanta: τάξατε ἐν ἑμὲ ἀγάπην. Origene aveva detto che coloro che sanno mantenere l'ordine nell'amore divino vivono in uno stato di perfezione. Girolamo aveva divulgato precocemente questa idea, traducendo le due omelie del grande esegeta alesandrino e dedicandole nel 383 a papa Damaso, suo protettore, ma destinandole al circolo ascetico di Marcella. Nel continuo riferimento alla perfezione

¹⁵⁰ Cfr. Hieronymus, *In Sophoniam* II 8/11, CCL 76/A, 686.

¹⁵¹ Idem, *In Esaiam* XI 40, 6, CCL 73, 457.

¹⁵² Per un primo parziale tentativo di ricognizione, cfr. P. Antin, *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1958; per ulteriori puntualizzazioni, cfr. P. Serra Zanetti, *Una nota sul mysterium dell'ordo verborum nelle Scritture*, „Civiltà Classica e Medievale” 6 (1985) 507-520.

¹⁵³ Cfr. Saint Jérôme, *Lettres*, III, Paris 1951, 102.

¹⁵⁴ San Girolamo, *Le lettere*, I, Roma 1962, 340.

¹⁵⁵ Cfr. Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991, 222-223.

¹⁵⁶ Cfr. Origenes, *In Canticum canticorum*, Prologus 2, 25, Sch 375, 108, 110: „Nihil ergo interest, in scripturis divinis utrum amor dicatur an caritas an dilectio, nisi quod in tantum nomen caritatis extollitur ut etiam Deus ipse caritas appelletur, sicut Iohannes dicit: *Carissimi, diligamus invicem, quia caritas ex Deo est, et omnis qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum: qui autem non diligit non cognoscit Deum, quia Deus caritas est* [Io. I 4, 7-8]”; la data della traduzione di Rufino è incerta, ma potrebbe risalire all'ultimo anno della sua vita, il 410 d.C. vedi l'introduzione di Brésard e Crouzel, *ibidem*, p. 13.

dei santi il precettore e traduttore leva il monito alle nobildonne romane perché moltiplichino il loro sforzo ascetico eguagliando la condizione dei santi. Ma la condizione del pellegrinaggio in terra santa rompe all'improvviso gli schemi consolidati dalla tradizione dei maestri e impone un disordine espositivo che si giustifica per la novità dell'assunto iniziale: l'abbandono di Roma per la Palestina costituisce una svolta radicale anche dal punto di vista della vita monastica; il vero agone spirituale, ribadiscono Paola e Eustochio da Betlemme, è nella terra promessa, dove confluiscono tutti coloro che desiderano congiungersi con Dio in perfetta comunione¹⁵⁷.

– **Multo inordinatus.** Mentre sono chiari gli enunciati della lettera – *impatientia caritatis*, santità della terra promessa, raggiungimento del *fastigium* dottrinale attraverso il pellegrinaggio – da un punto di vista retorico, la scelta delle singole parti del discorso manca dell'ordine necessario alla *dispositio*. Le citazioni dalle Scritture dovevano rispettare di norma un ordine cronologico e avere una coerenza con il contesto dialettico. Girolamo invece qui cita a caldo, man mano che i passi biblici gli vengono in mente. Egli sembra essere stato spinto dalla richiesta pressante di Paola e Eustochio che volevano subito informare Marcella di ciò che avevano visto e provare che la scelta del loro trasferimento in Palestina trovava una giustificazione nella verità delle Scritture. La scelta dell'*ordo artificialis*, in cui i fatti della narrazione sono disposti in modo „innaturale”¹⁵⁸, conferma lo stato d'animo generale delle mittenti della lettera e restituisce al lettore moderno parte di quello stato febbrile di eccitazione e di gioia spirituale che doveva serpeggiare nelle vene delle due pie donne.

– **Antiquiora.** Girolamo è perentorio quando afferma che la terra di Israele, in quanto terra promessa, non è mai stata abbandonata da Dio e promana santità fin dalle sue origini senza soluzioni di continuità¹⁵⁹. Secondo Girolamo, i detrattori della terra santa non avevano accolto il messaggio paolino che induce

¹⁵⁷ Cfr. Origenes, *In Canticum Canticorum hom. 2, 8 (2, 4)*, SCh 37 bis, 128-131 (trad. latina di Girolamo): „Igitur ordinata est caritas in perfectis”; cfr. *ibidem* III 7, 1-31, SCh 376, 548-565, dove Origene non specifica se questo passo vada riferito alla chiesa o all'anima. Per le implicazioni antropologiche della mistica origeneriana di *Canticum Canticorum 2, 4*, cfr. l'introduzione di Brésard e Cruzel in SCh 375, 49-50. La prova della conoscenza precoce del commentario origeniano da parte di Girolamo è nel suo *De viris illustribus* 54, cfr. Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 152. Cfr. anche Hieronymus, *Epistula* 33, 3-4, CSEL 54, 255-259 e Origenes, *Homiliae in Canticum Canticorum*, Prologus, SCh 37 bis, 62; *ibidem* II 8, p. 130: „Non est inordinatus sermo divinus”.

¹⁵⁸ Cfr. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 37-62.

¹⁵⁹ Cfr. Origenes, *In Numeros hom. IX 4, 2*, SCh 415, 240 (trad. latina di Rufino): „Illis tantummodo lex Vetus efficitur Testamentum, qui eam carnaliter intellegere volunt; et necessario illis vetus effecta est et senuit, quia vires suas non potest obtinere. Nobis autem, qui eam spiritaliter et evangelico sensu intellegimus et exponimus, semper nova est; et utrumque Novum Testamentum est, non temporis aetate sed intellegentiae novitate.”; cfr. J. Daniélou, *Origène. Il genio del cristianesimo*, pp. 283-284.

ogni cristiano a combattere per Gerusalemme, madre della Chiesa. Egli condivideva con le sue discepoli un interesse antiquario in senso lato per la Bibbia, in funzione di una rinnovata esegesi; l'approccio filologico non bastava; Girolamo sentiva la necessità di una conoscenza approfondita dei fatti storici, dei resti archeologici e delle sante reliquie. La *lectio divina*, così come già veniva praticata sull'Aventino, partiva dalla *littera* o *historia* per elevarsi alle vette della *spiritualis intellegentia*. Gli amici e specialmente le amiche romane di Girolamo, nel caldeggiare l'ambizioso progetto della Vulgata, per non dire delle altre traduzioni da Origene, dimostrarono di possedere un'alta „sensibilità filologica” pari a quella del loro interlocutore¹⁶⁰. Questa *élite* dei cristiani di Roma, che sono i finanziatori e gli editori di Girolamo, dimostrano una straordinaria acutezza mentale e una profonda preparazione culturale e, senza dubbio, rappresentano la parte migliore del pubblico letterario latino nella seconda metà del secolo IV.

– **Adam.** E' la testimonianza che Paola e Eustochio conobbero la leggenda giudeo-cristiana di Adamo sepolto nel Golgota e purificato dal sangue di Cristo. Secondo il racconto della *Caverna dei Tesori*, Adamo, dopo aver depositato oro, incenso e mirra, che aveva preso con sé in seguito alla cacciata dal paradiso e portato nella caverna del Golgota, „la benedì e la consacrò perché fosse una casa di preghiera per se stesso e i suoi figli, e la chiamò *caverna dei tesori*”. Quel punto si diceva che fosse il centro della terra, poiché „è là, al Golgota, che la potenza di Dio si fermò e si riposò, e là (pure) si immobilizzarono le quattro regioni del mondo, l'una verso l'altra. Questo posto è la porta del mondo e questo posto restò aperto. Quando Sem, con Melchisedek, depositò il corpo di Adamo al centro della terra, le quattro regioni accorsero e abbracciarono Adamo”. Da quel momento „la porta si chiuse e nessuno dei figli di Adamo poté aprirla”; fino a quando, crocifisso il Messia „al di sopra di lui”, l'acqua e il sangue non gli „colarono nella bocca” e „furono per lui un battesimo”¹⁶¹. Il culto di Adamo sul Golgota è testimoniato non solo dai testi anonimi dei giudeo-cristiani, ma anche dai diari dei pellegrini medioevali¹⁶² ed è confermato dal calendario liturgico della chiesa di Gerusalemme in cui si legge: „Die ferie quarta tempore paschalis, dimidiatio ss. dierum pentecostis, et memoria Adae et sanctorum qui resurrexerunt a mortuis et intraverunt in sanctam civitatem et manifestati sunt multis”¹⁶³.

– **Calvaria.** Cfr. Mc. 22, 12: „E lo condussero al luogo detto Golgota che significa Luogo del Cranio”. Concordano anche Mt. 27, 33, Lc. 23, 33, Io. 19,

¹⁶⁰ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, 324-325.

¹⁶¹ Trad. it. dello scrivente dalla versione francese del testo siriano, cfr. CSCO 487, 12-27, 17-18, 156.

¹⁶² Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, Gerusalemme 1978, 26-30, 42-45, 65-66.

¹⁶³ Cfr. G. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus* 34, Bruxelles 1958, 117 (testo), 429-430 (appendice).

17. Il Golgota o Calvario era una località di una certa estensione, poiché „comprendeva: un luogo dove fu posta la croce, un orto e almeno un sepolcro che apparteneva a Giuseppe di Arimatea, membro del Consiglio, discepolo occulto di Gesù”; esso era „fuori della porta” di Gerusalemme (Hbr. 12, 12), ma abbastanza „vicino alla città”, poiché molte persone lessero l’iscrizione sulla croce di Gesù (Io. 19, 20) e i passanti lo insultarono (Mt. 17, 39; Mc. 15, 20)¹⁶⁴. In seguito alla distruzione del Tempio nel 70 d. C., molti Giudei si convertirono alla fede in Cristo e trasferirono gran parte delle loro antiche credenze nel cristianesimo. Essi trasferirono anche il ricordo leggendario del Moria come ombelico della terra al luogo della crocifissione di Gesù. Fin dal secolo II il Golgota appare rivestito di un „alone mistico-teologico” di matrice giudeo-cristiana. Melitone di Sardi infatti riporta l’eco di questo sincretismo in una sua omelia pasquale in cui sostiene che la crocifissione di Gesù avvenne „in mezzo a Gerusalemme”¹⁶⁵. Origene era a conoscenza di queste tradizioni popolari palestinesi e dimostrò di credere alla risurrezione di Adamo sottraendo ogni scetticismo alla leggenda della sua sepoltura nel Golgota. Il grande esegeta vi individuò anzi un paradigma spirituale: „sicut in Adam omnes moriuntur sic in Christo omnes vivificentur”¹⁶⁶. Per tutto il secolo IV i testi giudeo-cristiani continuarono a circolare e a costituire una fonte per molti esegeti cristiani. Girolamo, da principio neutrale su questo punto, anzi condiscendente nei confronti dell’entusiasmo di Paola e Eustochio riguardo all’esotismo giudaico, divenne in seguito un avversario accanito di questa leggenda, quando si rese conto che essa in Palestina rasentava l’idolatria e in mano a predicatori spregiudicati aveva perso la candida onestà intellettuale di Origene. La confutazione di Girolamo si basò sul presunto ritrovamento del vero luogo di sepoltura di Adamo¹⁶⁷.

– **Secundus Adam.** La contrapposizione Cristo/Adamo risale a Paolo (Rm. 5, 2). Secondo l’Apostolo, l’abbondanza della grazia ha permesso, con il sacrificio di uno solo, il riscatto di tutti quelli che il peccato di uno solo aveva perduti.

¹⁶⁴ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 23-25.

¹⁶⁵ B. Battista – A. Bagatti (a cura di), *La caverna dei tesori*, p. 19.

¹⁶⁶ Origenes, *In Matthaeum* 27, 33, GCS 38, 11, p. 265, ll. 1-14: „Venit enim ad me traditio quaedam talis, quoniam corpus Adae primi hominis ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus, ut sicut in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificentur (περὶ τοῦ κρανίου τόπον ἦλθεν εἰς, ὅτι Ἑβραῖοι παραδίδουσι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖ τετάφθαι, ἵν’ ἐπει ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκωμεν, ἀναστῆ μὲν ὁ Ἀδάμ, ἐν Χριστῷ δὲ πάντες ζωοποιηθῶμεν); ut in illo loco, qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem Domini Salvatoris, qui ibi passus est et resurrexit. Inconveniēns enim erat, ut cum multi ex eo nati remissionem acciperent peccatorum et beneficium resurrectionis consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum huiusmodi gratiam consequeretur”; per i problemi di critica testuale della versione latina cfr. l’introduzione di Girod in SCH 162, 19-20, 124-126.

¹⁶⁷ Cfr. B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 26-30, 42-46.

Egli contrappone esplicitamente il primo Adamo all'ultimo Adamo, il primo uomo proveniente dalla terra (χοϊκός) al secondo uomo proveniente dal cielo (ἐπουράνιος), sulla base di un'idea che è anche quella del mito gnostico primordiale¹⁶⁸.

– **Propagatoris.** L'epiteto di Giove Conquistatore, grazie al quale si allargano i confini dell'Impero, viene riferito a Adamo capostipite del genere umano. Nel secolo IV il termine era ancora usato in riferimento alle imprese militari¹⁶⁹.

– **Excitare... Christus.** La lezione della Vulgata (Eph. 5, 14) è diversa: „Surge qui dormis et exurge a mortuis et inluminabit tibi¹⁷⁰ Christus”. Nel corso dell'estate del 386 Girolamo portò a compimento il commento a quattro lettere paoline, dedicandolo a Paola e a Eustochio, ma destinandolo a Marcella per darle „la consolazione delle Scritture” dopo la morte della madre Albina¹⁷¹. Quando giunse a commentare questo versetto, egli non poté fare a meno di riferire la leggenda di Adamo, che disse di aver ascoltato in greco da un tale che dava spettacolo in chiesa come a teatro; ma, pur avendone preso le distanze, lasciò il giudizio al lettore. Dopo dodici anni, nel 398, egli ritornò sull'episodio commentando il vangelo di Matteo e menzionò di nuovo l'anonimo istrione che aveva interpretato il versetto della lettera agli Efesini connettendolo con la leggenda di Adamo per addolcire le orecchie del popolo e catturarne il plauso; ma allora egli era convinto di avere finalmente le prove per smentire la leggenda: da una parte riportò il Calvario alla sua etimologia, come luogo delle esecuzioni capitali; dall'altra indicò nei pressi di Hebron e Arbe il luogo di sepoltura di Adamo; ma, come hanno potuto verificare Bagatti e Testa, „nessun autore prima di lui accenna a questo fatto e, dato il tono polemico del santo, che vuol contraddire la tradizione del sepolcro di Adamo, la sua opinione viene ritenuta senza fondamento”¹⁷². A Girolamo tuttavia bisogna riconoscere di aver fiutato l'incongruenza dell'interpretazione giudeo-cristiana di Eph. 5, 14, sebbene poi si sia lasciato ingannare dai Giudei, che avevano risposto al „furto” della tradizione della leggenda di Adamo da parte dei cristiani, trasferendo a loro volta la stessa tradizione a Hebron. Sulla fonte anonima da cui dipende Girolamo, non è necessario pensare a un plagio di Origene, come hanno fatto sia Nautin che Bonnard; poiché è ripetuto due volte

¹⁶⁸ Cfr. 1Cor. 15, 47-49; H. Traub, GLNT VIII, 1477-1481 (οὐρανός); Hieronymus, *In Hieroniam* VI 5, CCL 74, 292: „Quomodo enim primus Adam et secundus Adam scribuntur iuxta corporis veritatem, sic et David dominus atque salvator, quia iuxta carnem ex David totum in eo sancta Maria conferente, quicquid fuit ex stirpe David, et habente originem atque conceptum de Spiritu Sancto”.

¹⁶⁹ Cfr. Apuleius, *De mundo* 38; Minucius Felix, *Octavius* 6, 2; l'iscrizione di Magno Magnenzio databile al 350 d.C. si legge in E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, III, p. 913, (*propagator*).

¹⁷⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 46, 3, CSEL 54, 332: *Te<lectio difficilior*.

¹⁷¹ Cfr. idem, *Ad Galatas*, Praefatio, PL 26, 307-308.

¹⁷² B. Bagatti – E. Testa, *Il Golgota e la Croce*, pp. 13-32, 24.

che la leggenda era stata raccontata in pubblico¹⁷³, l'interpretazione si basava su una tradizione popolare.

– **Vernaculum.** Paola e Eustochio dimostrano a Marcella che lo studio delle Scritture da solo non basta a raggiungere la pienezza della contemplazione di Dio. Il pellegrinaggio è un mezzo ausiliario e complementare nel cammino dell'ascesi. I misteri della fede si disvelano a mano a mano che esse penetrano nell'universo vernacolare della Bibbia grazie all'aiuto di Girolamo e alla permanenza in Palestina.

– **Hierusalem.** Le due forme Ἱερουσαλήμ e Ἱεροσόλυμα si equivalgono (il suffisso á viene aggiunto per conservare le consonanti finali semitiche di *J' rûšālamim*) e sono attestate fin dall'ellenismo, la prima di solito nei Settanta, la seconda invece negli apocrifi dell'Antico Testamento. Si presume che Gerusalemme significhi „la fondazione (o città) del (Dio) Šlm (Šalim, Šalem)”. Girolamo per i tre nomi della città dipende da Origene: Iebus, *calcata*, πεπατημένη; Salem, *pax*; Hierusalem, *visio pacis*. Origene, rifacendosi a Filone d'Alessandria (*De somniis* II 250), aveva sviluppato l'interpretazione di Gerusalemme come immagine della chiesa, da cui dipendono sia Girolamo, nella sua visione escatologica della terra santa, sia Agostino, nella sua *Città di Dio*. Già Origene aveva sostenuto che „la chiesa è la città di Dio, la visione di pace (ἡ Ὁρασις τῆς εἰρήνης)»¹⁷⁴. Girolamo riprese le etimologie nel *Liber interpretationis hebraicorum nominum*¹⁷⁵ e ancora nel *De situ et nominibus locorum hebraicorum*¹⁷⁶, cercando di connettere l'origine del nome di Gerusalemme con il dominio degli Iebusei. Anche Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* VI 10) si era compiaciuto di para-etimologie: „[Melchisedek] il cui nome nella sua lingua suonava *re giusto* [...], avendo per primo costruito il tempio, cambiò in Ἱεροσόλυμα il nome della città che prima si chiamava Σὺλυμα»¹⁷⁷. Girolamo ricorre alla fonte origeniana di una „Gerusalemme visione di pace”, per alimentare il desiderio di asceti delle pellegrine Paola e Eustochio e soprattutto per cercare di convincere Marcella a unirsi a loro in Palestina. In anni più lontani, tra il 408 e il 410, Girolamo riassunse così i punti principali dell'esegesi della città santa: „Hierusalem et Sion quattuor modis in scripturis sanctis debere intellegi, saepe memoravimus. Uno, iuxta Iudaeos, quam plangit Dominus in evangelio¹⁷⁸ [...]. Secundo, sanctorum

¹⁷³ Cfr. P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 326-328; idem, *La lettre de Paule et Eustochium à Marcella*, p. 449, n. 21; cfr. il commento di Bonnard a Hieronymus, *In Matthaeum* II 27, 33, SCh 259, 289-290, n. 91.

¹⁷⁴ Origenes, *In Hieremiam hom.* IX 2, SCh 232, 380; cfr. G. Fohrer, GLNT XII, 266-270, 322-326, (Σιών); V. Abel, *Jérôme et la Palestine*, in: *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 147, n. 61.

¹⁷⁵ Cfr. CCL 72, 72, 121, 136, 152, 154, 157, s.v. *Ierusalem, Salem*.

¹⁷⁶ Cfr. *De situ et nominibus Hebraicorum* PL 23, 904.

¹⁷⁷ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 412-413 (testo), 582 n. 7-8 (commento).

¹⁷⁸ Cfr. Lc. 21, 20.

est congregatio, qui in pace Domini et in virtutum specula constituti, recte appellatur Sion¹⁷⁹ [...]. Tertio appellatur Hierusalem multitudo angelorum, dominationum, et potestatum, et omne quod in Dei ministerio constitutum est. De qua Hierusalem et apostolus loquebatur¹⁸⁰ [...]. Quarto appellatur Hierusalem quam Iudaei et nostri iudaizantes iuxta Apocalipsim Ionannis quam non intellegunt, putant auream atque gemmatam de caelestibus ponendam, cuius terminos et infinitam latitudinem etiam in Hiezechielis ultima parte describi¹⁸¹ „; per il santo dottore è Sion l'emblema della comunità dei cristiani che Giudei e Gentili devono fondare sulla pietra di Cristo che è il Signore, fondamento degli apostoli e dei profeti.

– **Salomon.** Seguendo l'insegnamento di Origene, Salomone è visto come una prefigurazione di Cristo; duplice è il significato del suo nome: da un lato *pacificus*, perché egli nacque nella città della „visione della pace” e a conferma di questa ipotesi si cita il Salmo 75, 3: „Et factus est in pace locus eius”; dall'altro *dominus dominantium et rex regnantium*, perché egli nacque *in figura Christi*¹⁸². Nel suo commento al Salmo 75, 3 Girolamo riprese in mano il testo ebraico traducendo: „Et factum est in Salem umbraculum eius”. Dalla interpretazione letterale passò poi a quella spirituale: „Secundum trophologiam non est umbraculum Domini, nisi ubi pax est [...]. Discamus et secundum Septuaginta. Locus Dei non est, nisi in anima quae pacem habet: quae ergo anima non habet pacem sciat se non esse locum Dei”¹⁸³.

– **Etymologia.** Le etimologie erano alla base dell'insegnamento scolastico antico e divennero nel corso del Medioevo una vera „forma di pensiero”¹⁸⁴. Dal 389 al 391 Girolamo compose di seguito tre operette di tipo manualistico ed erudito destinate al pubblico latino, rispettivamente il *Liber interpretationis Hebraicorum nominum (De nominibus Hebraicis)*, il *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* (continuazione dell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea) e le *Quaestiones Hebraicae in Genesin*¹⁸⁵. In queste operette Girolamo si

¹⁷⁹ Cfr. Ps. 86, 1.

¹⁸⁰ Cfr. Gal. 4, 26; Hbr. 12, 22.

¹⁸¹ Cfr. Ez. 40; Hieronymus, *In Esaiam* XIII 49, 14-21, CCL 73 A, 542-545.

¹⁸² Per i riferimenti a Salomone prefigurazione di Cristo cfr. Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia* 77; Origenes, *In Canticum Canticorum*, Prologus 4, 17-20, Sch 375, 158, 160; Hieronymus, *Epistula* 65, 14, CSEL 54, 635 (a Principia): „Rex regum et dominus dominantium sponsus tuus est”; idem, *Ad Galatas* III 5, PL 26, 419. Per l'espressione *in figura*, con cui Girolamo rende τολικῶς, cfr. idem, *Epistula* 52, 10, CSEL 54, 432; idem, *In Oseam* I, Praefatio, CCL 76, 3; idem, *In Hiezechielem* III 12, 3, CCL 75, 127; per ulteriori precisazioni cfr. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 258-259.

¹⁸³ Hieronymus, *Tractatus in Ps. LXXV* 3, CCL 78, 490.

¹⁸⁴ Cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, pp. 553-559.

¹⁸⁵ Per la cronologia cfr. P. Nautin, *L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, pp. 247-259; inoltre, per la composizione delle *Quaestiones* e per il genere letterario a cui appartengono cfr. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, Oxford 1993, 73-96, secondo il

cimentò in questioni etimologiche, con l'intento di spiegare „razionalmente” fatti e parole che in latino non avevano alcun senso; in alcuni casi tuttavia si lasciò trasportare da voli pindarici e da fantasiose elucubrazioni, cedendo a quello che era il costume del suo tempo. In generale fra il pubblico dei suoi lettori e in particolare nelle lettere dottrinali, Girolamo si regolò adattando i commenti al senso letterale o spirituale a seconda dei destinatari. Nei confronti di Marcella egli era obbligato ad aderire al senso letterale; mentre Paola e le figlie Blesilla e Eustochio ricercavano nelle Scritture piuttosto l'interpretazione spirituale. L'attenzione rivolta ai nomi ebraici e alle leggende vernacolari della Palestina nella prima parte dell'*Ep.* 46 è un presupposto indispensabile per condurre Marcella ai vertici dell'esegesi spirituale e convincerla a lasciare Roma per Betlemme¹⁸⁶.

– **David.** La tendenza ad interpretare i profeti e i giusti dell'Antico Testamento come prefigurazioni di Cristo attraverso tutta l'esegesi dei padri della chiesa. In particolare Girolamo considera David, oltre che l'eroe biblico, l'autore dei Salmi e lo paragona ai più celebri poeti lirici della letteratura greco-latina. La potenza evocativa della poesia di David *figura Christi* supera quella mitica di Orfeo e relega per sempre la letteratura pagana al ruolo di sconfitta dalla Storia e di ancella della Scrittura¹⁸⁷.

– **Iudaea.** Per tutti i Giudei della diaspora e per i cristiani della Palestina, Gerusalemme è la *ἱερόπολις* e la *μητρόπολις*. La città sorge al centro della Giudea e idealmente al centro di tutto Israele e di tutta la terra. Perciò il monte Sion è detto comunemente l'ombelico del mondo. Nel secolo IV, quando ormai Gerusalemme stava per risorgere come centro spirituale e culturale, la metropoli ufficiale era ancora Cesarea, che fungeva da centro politico, amministrativo e militare della regione, ed era la residenza ufficiale del proconsole. Fu

quale esse „devono essere viste come la giustificazione del sistema filologico di base per la versione geronimiana della Bibbia dall'ebraico” (p. 81).

¹⁸⁶ Cfr. Hieronymus, *Ad Galatas* III 26, PL 26, 423 A: „Verum nos quia non verborum etymologias, sed Scripturae sensum disserere conamur”; idem, *Hebraicae quaestiones in Genesis*, CCL 72, 1-2: „Studii ergo nostri erit [...] etymologias quoque rerum, nominum atque regionum, quae in nostro sermone non resonant, vernaculae linguae explanare ratione”; idem, *Epistula* 57, 5, 2, CSEL 54, 508: „Non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu”; cfr. G.J.M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*, pp. 46-47. Per l'attitudine di Girolamo a una „esegesi personalizzata al servizio della preghiera” vedi inoltre P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 523-541 e A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, pp. 30, 104, n. 2.

¹⁸⁷ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 53, 8, CSEL 54, 461: „David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus et Serenus, Christum lyra personat et in decacordo psalterio ab inferis excitat resurgentem”; cfr. idem, *Tractatus in Ps.* 111, 1, CCL 78, 231: „Frequenter dixi quoniam omnia quae in persona iusti interpretantur referuntur ad Christum. Si enim sancti typus et figura Salvatoris sunt, qui vere sanctus est, verbi causa, Isaac typus Domini Salvatoris est, Ioseph, David, Salomon et ceteri sancti”.

probabilmente il proconsole *Flavius Florentius* a mettere a disposizione di Paola il pretorio di Gerusalemme, al quale per altro la santa donna preferì una „umile cella”¹⁸⁸.

– **Corpus.** La similitudine del Cristo e della chiesa con le membra del corpo è di matrice paolina (1Cor. 12, 12-27) e come tale ricorre spesso in Girolamo¹⁸⁹; essa tuttavia è diffusa fin dalla letteratura cristiana delle origini e talvolta si trova combinata con altre immagini simboliche, ad esempio con l'albero della vita¹⁹⁰. Girolamo rielaborò la similitudine con grande efficacia retorica e talento artistico nell'esordio dell'elogio funebre di Paola: „Si cuncta mei corporis membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent”¹⁹¹.

Cp. 4, CSEL 54, 333-334:

„Iam dudum te cupientem in verba prorumpere ipsi litterarum apices sentiunt et venientem contra charta intellegit quaestionem. Respondeas quippe et dicas haec olim fuisse, quando dilexit dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob et fuerunt fundamenta eius in montibus sanctis – licet et haec possint altius interpretari – postquam vero consurgentes domini vox illa peritonuit: *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta* et flebiliter ruinam ipsius prophetavit dicens: *Hierusalem, Hierusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quotiens volui congregare filios tuos sicut gallina pullos sub alas suas, et noluisti. Ecce demittetur vobis domus vestra deserta* et, postquam velum templi scissum est et circumdata ab exercitu Hierusalem et dominico cruore violata, tunc ab ea etiam angelorum praesidia et Christi gratiam recessisse; denique etiam Iosephum, qui vernaculus scriptor est Iudaeorum, adserere illo tempore, quo crucifixus est dominus, ex adytis templi virtutum caelestium erupisse vocem dicentium: „transmigremus ex his sedibus”, ex quibus et aliis apparere, ubi abundavit gratia, ibi superabundasse peccatum; et postquam audierunt apostoli: *euntes ergo docete omnes gentes* et ipsi apostoli dixerunt: *oportebat quidem vobis primum adnuntiare verbum; quoniam autem noluistis, ecce transimus ad gentes*, tunc omne sacramentum Iudaeae et antiquam dei familiaritatem per apostolos in nationes fuisse translata”.

¹⁸⁸ Cfr. Idem, *Epistula* 108, 9, CSEL 55, 315: „elegit humilem cellulam”; cfr. Philo Alexandrinus, *Legatio ad Caium* 203, 281 passim; H. Strathmann, GLNT X 1314-1328 (πόλις); G. Fohrer – E. Lohse, GLNT XII 293-294, 334-337 (Σύων); per la divisione politico amministrativa della Palestina in due province dopo il 358, cfr. V. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1967, 170; *Codex Theodosianus* X 16, 24 in data 25 agosto 385 e *Suppl. Epigraph. Graec.* XVIII 626.

¹⁸⁹ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 52, 9, CSEL 54, 431: „Diversa membra unum corpus efficiunt; idem, *Hebraicae quaestiones in Genesin* 14, 18, CCL 72, 19: „Omnis enim capitis gloria refertur ad membra”; idem, *In Matthaeum* I 24, 1-2, Sch 259, 186: „Capite sublato universa inter se membra compugnent”, dopo la scissione del velo del Tempio.

¹⁹⁰ Cfr. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallanos* 10, 1-2, Sch 10, 102; per i riferimenti precedenti, ma in un contesto pagano, cfr. Polienus, *Stratagemmata* III 9, 22; Xenophon, *Memorabilia* II 3, 18; Aesopus, *Fabulae* 288; Cicero, *De officiis* III 5, 22; Livius, *Ab urbe condita* II 32.

¹⁹¹ Hieronymus, *Epistula* 108, 1, CSEL 55, 306.

– **Prorumpere.** La costruzione del verbo con *in* e l'accusativo è attestata di frequente in Girolamo: „In verba prorumpimus”¹⁹²; „In haec pauca verba prorupi”¹⁹³. Talvolta egli usa il verbo *erumpo* senza la preposizione rafforzativa, ma nella stessa costruzione sintattica: „Erumpamus in vocem”¹⁹⁴; „Erupisse vocem”¹⁹⁵. Anche nella prefazione alla Vulgata dei vangeli dedicata a papa Damaso egli ricorre a questo verbo: „Erumpat in vocem”¹⁹⁶. Per altri esempi negli autori della tarda latinità vedi Petronio, 124, 282: „Erumpit furibundo pectore voces”¹⁹⁷; Apuleio (*Met.* 6, 17): „Prorupit in vocem subitam”; Simmaco (*Ep.* 4, 1): „In verba salutationis erupit”.

– **Litterarum apices.** Sfruttando l'immagine icastica dei segni grafici, Girolamo usa la stessa prosopopea in altre lettere: „Nunc vero passionem Christi et resurrectionem eius cunctarum gentium voces et litterae sonant”¹⁹⁸; a Tranquillino nell'estate del 397: „Ipsi apices [sc. litterarum] proclamabunt”¹⁹⁹.

– **Questionem.** La prima critica sull'importanza della conoscenza diretta dei luoghi santi che Paola e Eustochio, ovvero Girolamo, immaginano possa sollevare Marcella (e indirettamente il pubblico cristiano latino) riguarda il rapporto fra il cristianesimo e le memorie dell'Antico Testamento. Quei fatti remoti (*haec olim fuisse*) secondo un'opinione che dobbiamo ritenere assai diffusa a Roma e nell'Impero cristiano, non riguardavano più i Gentili, nei quali ormai si era compiuta la traslazione della sacralità giudaica e l'amore di Dio. Da questo paragrafo fino al dodicesimo, la lettera assume un andamento tipico della tecnica del dibattito dottrinario, *explanatio per quaestiones*²⁰⁰, in cui a domande retoriche seguono risposte precostituite. Essa si avvale di una precisa fraseologia: interrogazioni propriamente dette (*quaero an*), finto stupore dettato dalle esigenze della logica del senso comune (*absurdum est*) ecc. Tale tecnica, utilizzata sia da Seneca il Retore che da Quintiliano, era particolarmente cara ai grammatici antichi, in particolare a Servio e ai commentatori di Virgilio. Oltre ai procedimenti tipici della discussione retorica sopra citati, la tecnica di Girolamo si avvale anche dell'interrogazione accumulante e del dialogo fittizio²⁰¹. Questi procedimenti sono mezzi puramente formali che non rispondono ad alcuna esigenza intellettuale, ma rispecchiano piuttosto le

¹⁹² Idem, *Epistula* 21, 5, CSEL 54, 117

¹⁹³ Idem, *Epistula* 154, CSEL 56, 368.

¹⁹⁴ Idem, *Epistula* 22, 6, CSEL 54, 151.

¹⁹⁵ Idem, *Epistula* 46, 4, CSEL 54, 333.

¹⁹⁶ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), p. 1515.

¹⁹⁷ Pétrone, *Le Satiricon*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris 1990, 147.

¹⁹⁸ Hieronymus, *Epistula* 60, 4, CSEL 54, 553.

¹⁹⁹ Idem, *Epistula* 62, 1, CSEL 54, 583; cfr. idem, *Epistula* 147, 7, CSEL 56, 323 (a Sabiniano): „Si negare volueris, manus tua te redarguet, ipsi apices proclamabunt”.

²⁰⁰ Cfr. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Paris 1971, 332-342.

²⁰¹ Cfr. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 51, 209-210, 528, n. 399; D. Gorce, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, pp. 217-232.

abitudini di esposizione oratoria tipiche del mondo antico. Girolamo ebbe il merito di non sottrarsi alle difficoltà e di affrontare i problemi esegetici e teologici con estrema chiarezza. Non è possibile dire in che misura nei tre anni di predicazione sull'Aventino egli abbia inciso sulla mentalità e sulla formazione delle ascete romane. Certamente è dato supporre che in quegli incontri appassionati sorgessero spontaneamente tante questioni, di cui abbiamo solo una testimonianza indiretta e parziale attraverso l'epistolario e le lettere dedicatorie che accompagnano i grandi commenti biblici di Girolamo. I quesiti erano posti a caldo e a viva voce; Marcella incalzava il maestro, il quale però prendeva tempo e non se la sentiva di dare risposte affrettate a domande tanto complesse, col rischio di dover ammettere la sua ignoranza. Probabilmente, come suppone anche Jay, i dubbi e le domande erano formulati per iscritto, non solo perché Girolamo non amava essere interrotto durante le conferenze, ma anche perché così faceva desiderare le sue risposte²⁰². Le pie donne tuttavia erano molto esigenti. Marcella era costantemente attenta alla logica del discorso e non poneva mai domande facili, mettendo in imbarazzo il suo maestro, che avrebbe preferito ricevere un biglietto di cortesi saluti piuttosto che una domanda degna della cattedra dei Farisei²⁰³. Paola e Eustochio erano parimenti determinate a comprendere ogni punto della Bibbia, costringendo Girolamo a discuterla passo dopo passo, senza arrendersi davanti alle difficoltà, che al contrario suscitavano in loro il desiderio di una comprensione ancora più valida e certa²⁰⁴.

– **Charta.** Girolamo usa il termine di preferenza in un contesto retorico, come nella lettera giovanile a Cromazio, Giovino e Eusebio: „Non debet charta dividere quos amor mutuus copulavit”²⁰⁵; o nella tarda prefazione ai libri di Salomone: „Iungat epistula quos iungit sacerdotium, immo charta non dividat quos Christi nectit amor”²⁰⁶. Con il diminutivo *chartula* egli designa talvolta un biglietto, talaltra una minuta, mentre al plurale si riferisce agli „archivi”²⁰⁷.

– **Altius interpretari.** La sfida delle Scritture era nei passi più oscuri, dove il senso letterale vacillava non lasciando spazio ad un'interpretazione sicura. Girolamo, sulla scorta di Origene, assunse ogni difficoltà esegetica come un

²⁰² Cfr. Hieronymus, *Epistula* 28, 1, CSEL 54, 227 (a Marcella): „Maior tibi cupiditas silentio concitatur; itaque, nec te diutius traham, habeto pauca pro pluribus”.

²⁰³ Cfr. Idem, *Epistula* 59, 1 (a Marcella), CSEL 54, 541: „Magnis nos provocas quaestionibus”; idem, *Epistula* 29, 1, CSEL 54, 232: „[...] in tractatibus occuparis, nihil mihi scribis, nisi quod me torqueat et scripturas legere compellet”.

²⁰⁴ Cfr. Idem, *Epistula* 108, 26, CSEL 55, 344: „[Paula] compulit me, ut vetus et novum instrumentum cum filia me disserente perlegeret [...] sicubi haesitabam et nescire me ingenuae confitebar, nequaquam mihi volebat adquiescere, sed iugi interrogatione cogeat ut multis validisque sententiis, quae mihi videbatur probabilior, indicarem”.

²⁰⁵ Idem, *Epistula* 7, 1, CSEL 54, 26.

²⁰⁶ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart 1969 (1983), 957.

²⁰⁷ Cfr. E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris 1953, 15-18.

impegno ascetico individuale per sé e per le sue discepole, sforzandosi di cercare nelle Scritture un significato più profondo. Egli ricorse infatti a una *altiorum intelligentiam*, espressione che risulta fra quelle usate più spesso per indicare l'esegesi spirituale²⁰⁸. Dipanare l'oscurità di un passo e svelarne il mistero era un compito che superava i limiti della decifrazione del linguaggio figurato ed elevava il grammatico al ruolo di „dottore” della chiesa. Attraverso l'interpretazione della Bibbia l'esegeta antico si sentiva partecipe del mistero enunciato dai profeti, che avevano puntellato di messaggi oscuri ma escatologicamente folgoranti il cammino della storia della Rivelazione. Questo, per i cristiani, era il nuovo modo per entrare a far parte della schiera degli eletti. Origene aveva insistito diffusamente sull'identità tra senso spirituale e senso cristologico. Secondo il suo insegnamento lo Spirito di Cristo, che aveva ispirato gli agiografi, poteva ispirare anche l'interprete; da qui scaturiva la necessità di scoprire, nascosta dietro il velo della lettera, la presenza di Cristo stesso nelle Scritture.

– **Pertonuit.** Il verbo ricorre spesso in Girolamo: „Doctrinae domini salvatoris in evangelio pertonantis”²⁰⁹; „Quando vero vox illa pertonuit”²¹⁰; ma in particolare nei libelli polemicisti²¹¹.

– **Ecce... deserta.** Il passo del vangelo di Matteo (23, 37-38) citato da Paola e Eustochio, era la fonte più autorevole a cui si rifacevano i Gentili che condannavano la Palestina, terra „maledetta” per avere accolto il sangue di Gesù crocifisso. Girolamo nel suo commento, rigettando questa tesi e sostenendo al contrario che la terra promessa un tempo ai Giudei era diventata un'eredità dei Gentili – la meta ideale dunque per i pellegrini e per gli aspiranti asceti – precisò che Cristo aveva abbandonato solo la casa dei Giudei, cioè il famoso tempio: „Desertam Iudaeorum domum, id est templum illud quod ante fulgebatur augustius, oculis comprobamus, quia habitatorem Christum perdidit et, hereditatem praecipere gestiens, occidit heredem”²¹².

– **Hierusalem... noluit.** Nel suo commento al vangelo di Matteo, Girolamo interpretò l'invocazione a Gerusalemme come l'appello di Cristo, non alla città in senso materiale, ma ai suoi abitanti: „Non saxa et aedificia civitatis sed habitatores vocat”; egli lesse in questo grido quasi il lamento di un padre pieno di affetto per i suoi figli, un padre quasi disperato nel prevedere la loro tragica

²⁰⁸ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* VII 19, 1, CCL 73, 278; per la derivazione dell'espressione da un perduto commento di Origene, cfr. idem, *Ad Galatas* III 13, PL 26, 407, in cui Girolamo traduce con „*altiori sensu*”, cfr. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di san Gerolamo*, pp. 99-100; M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, pp. 73-98; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, pp. 287-288.

²⁰⁹ Hieronymus, *Epistula* 51, 4, CSEL 54, 402.

²¹⁰ Idem, *Adversum Helvidium* 20, PL 23, 203 C.

²¹¹ Cfr. Idem, *Contra Vigilantium* 11, PL 23, 349 A: „Oratores contra Apostolos pertonant”, cfr. I. Opelt, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973, 119-127.

²¹² Idem, *In Matthaeum* 23, 38, Sch 259, 184.

fine. Riguardo alla personificazione di Gerusalemme, città che uccide sotto i colpi delle pietre i suoi profeti, città madre e assassina, questo doveva essere un tema ricorrente nei sermoni palestinesi, specie davanti a un uditorio popolare, così come si ricava da un'omelia anomeena per l'ottava di Pasqua risalente al secolo IV: „I gran sacerdoti, gli scribi e gli anziani si riunirono a Gerusalemme. Si riunirono presso la madre stessa degli assassini (τὴν μητέρα τῶν φόνων), è là che avevano versato il sangue i profeti, è là che i medici erano stati colti dalle loro malattie, è là che erano state spente le lampade della vita. A Gerusalemme, dove era stata tramata la sorte del maestro, dove era stato ucciso l'erede inviato. A Gerusalemme la sorgente di sangue, il ricettacolo degli assassini”²¹³. Origene invece, sostenitore di una teologia mistica di stampo neoplatonico, aveva commentato il passo di Matteo come il segno che Cristo era già venuto agli uomini prima della sua incarnazione manifestandosi attraverso la parola dei profeti. Girolamo su questo punto aveva sposato la linea interpretativa origeniana già dal suo soggiorno a Costantinopoli, quando aveva tradotto dal greco la prima omelia sulle visioni di Esaia²¹⁴.

– **Velum... scissum.** Racconta il vangelo di Matteo (27, 51) che, dopo avere invocato ancora una volta Dio, Gesù emise l'ultimo respiro e subito dopo il velo del tempio si ruppe dall'alto in basso. Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* V 4) ha descritto il velo nei dettagli: „Il tempio aveva due piani [...] e la porta d'accesso aveva dei battenti d'oro alti 55 cubiti e larghi 16. Davanti a questi pendeva una tenda babilonese di uguale altezza, operata in vari colori con lino bianco e lana azzurra, rossa e purpurea, un magnifico lavoro che non senza intenzione era fatto di materiali di colore diverso quasi a simboleggiare l'universo; col rosso infatti si voleva alludere al fuoco, con il lino alla terra, con l'azzurro all'aria e con la porpora al mare [...]. Sulla tenda è rappresentata la volta celeste a eccezione dei segni dello zodiaco”²¹⁵. Il vangelo secondo gli Ebrei sosteneva invece che a rompersi e a spezzarsi in due era stato, non il velo del tempio, ma l'architrave „d'infinita grandezza”. Girolamo, in ogni caso, sostenne l'interpretazione spirituale e anche nel suo commento a Ezechiele, laddove toccò il punto sulla costruzione del tempio di Gerusalemme, condannò come ignoranti „qui templi spiritaliter aedificandi necdum plena novere mysteria”; nella scissione del velo del tempio egli scorgeva un senso anagogico: „Dein iuxta ἀναγωγήν dicendum, quod inclamante Iesu et emittente spiritum suum velum templi scissum sit in duas partes a summo usque deorsum et omnia legis revelata mysteria, ut, quae prius recondita tenebantur, universis gentibus proderentur. In *duas* autem *partes*, in *vetus* et *novum* instrumentum, et

²¹³ *Homilia* II 17, SCh 146, 112-115.

²¹⁴ Cfr. Origenes, *Homilia in Esaiam* I, GCS 33, 8, pp. 242-248; per la data della traduzione cfr. F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, Louvain – Paris, 1922, 68-70; ibidem, II, pp. 20-21, 78-81.

²¹⁵ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 215-217.

a *summo usque deorsum*, ab initio mundi [...] usque ad consummationem mundi”²¹⁶.

– **Circumdata... Hierusalem.** Si allude all’assedio di Tito del 70 d.C. Fin dalla conquista di Pompeo, la Giudea era in fermento di rivolta. Nel 66 gli Ebrei si sollevarono contro il dominio romano dando inizio a un conflitto radicale e spietato che portò alla repressione militare della regione e alla distruzione di Gerusalemme, messa a ferro e fuoco dai Romani. Flavio Giuseppe racconta che „Gerusalemme venne espugnata nel secondo anno del regno di Vespasiano, il giorno otto del mese di Gorpieo”, cioè circa a metà di settembre²¹⁷. Un secolo e mezzo più tardi, la rivolta di bar Kokhba suscitò l’estremo tentativo di ribellione da parte degli Ebrei indipendentisti. L’ultima grande guerra giudaica fu vinta in modo schiacciante da Adriano, che rase al suolo la capitale e profanò indistintamente i luoghi santi, costruendo nuovi templi e coniando per la città di Gerusalemme un nuovo nome, che riuniva insieme il suo di Elio invitto e quello di Giove Capitolino²¹⁸.

– **Cruore violata.** Il dibattito fittizio tocca il punto cruciale della polemica contro la terra santa attraverso una *climax* figurale, in cui i dati storici e i riferimenti alle Scritture sono organizzati nell’economia del discorso in funzione dell’esegesi spirituale. L’uso strumentale della storia è tipico della letteratura apocalittica²¹⁹; a nessuno dei contemporanei di Paola e di Eustochio, tanto meno a Girolamo, era sfuggito che il dramma e la passione di Cristo erano stati al centro degli sconvolgimenti storici della Giudea tre secoli addietro; l’avvento di Cristo nella storia era avvertito come lo spartiacque fra il Nuovo e l’Antico Testamento; Girolamo inoltre, con la stessa spregiudicatezza di Eusebio di Cesarea, interpretava i dati storici con un’ottica cristocentrica connettendo le fonti delle guerre fra Giudei e Romani con i testi che invece si riferivano alle invasioni degli Assiri e dei Babilonesi²²⁰.

– **Angelorum praesidia.** L’espressione deriva da Luca 2, 13, στρατιὰ οὐράνιος, che si riferisce alla moltitudine di angeli osannanti la nascita di Gesù. Gli angeli compaiono già nella letteratura greca delle origini: nell’Iliade (5, 804) l’angelo „è colui che reca un messaggio, ossia il messaggero”; Erodoto (I 36) e Senofonte (*Hist. graec.* II 1, 7) impiegano il termine in senso tecnico, come amba-

²¹⁶ Hieronymus, *Epistula* 120, 8, CSEL 55, 490; cfr. idem, *In Hiezechielem* XII 40, 1/4, CCL 75, 549-555; idem, *In Matthaeum* 27, 51, SCh 259, 298-301; A. Penna, *Principi e carattere dell’esegesi di san Gerolamo*, p. 121.

²¹⁷ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 411.

²¹⁸ Cfr. G. Firpo, *I Giudei*, in: A. Momigliano – A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*. II. *L’impero mediterraneo*, 1. *La repubblica imperiale*, Torino 1991, 527-552.

²¹⁹ Cfr. ibidem, 543-550.

²²⁰ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* I 1, 7, CCL 73, 13: „Terra vestra deserta [...]. Haec sub Babylonis ex parte completa sunt, incenso templo, subversa Hierusalem [...]. Plenius autem atque perfectius quid futurum sit sub Romana captivitate describitur, quando universam Iudaeam Romanus vastavit exercitus”; cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, pp. 118, 328, 335, nn. 344, 381.

sciatore. L'„angelo” terreno e sacro è il prototipo degli angeli celesti; nell'Antico Testamento la creatura celeste più importante e menzionata è *mal'ak jawk*, l'angelo di Jahwè. L'antica religione israelitica tuttavia conosceva altri esseri angelici, immaginati per lo più come ministri della corte di Jahwè; il carattere di questa corte celeste era marziale e guerriero. La concezione degli angeli nel Nuovo Testamento rimane invariata rispetto al concetto ellenistico di messaggero di Dio; i primi cristiani credevano che gli angeli agissero al servizio di Cristo e della sua missione terrena²²¹.

– **Christi gratiam recessisse.** Scrivendo da Costantinopoli a Roma, Girolamo spiegava a Damaso il complicato passo di Esaia: „Et Seraphim stabant in circuitu eius: sex alae uni et sex alae alteri”²²² riportando, senza citarli, i commenti di tre padri della chiesa orientale: Origene, Eusebio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. Del primo, „quidam Graecorum vir in scripturis adprime eruditus”, egli riportava l'interpretazione dei serafini come virtù celesti al servizio del tribunale di Dio e quella dell'architrave distrutto (*sublatum superliminare*) e della casa riempita di fumo come segni della distruzione del tempio giudaico e dell'incendio di tutta Gerusalemme²²³. Del secondo²²⁴ riportava la precisazione che l'architrave del tempio non era stato distrutto all'epoca di Isaia, bensì di Vespasiano, quando Flavio Giuseppe (*Belium Judaicum* VI 5) raccontava che nel 66 d. C. alcuni presagi avevano indicato la fine del tempio e di Gerusalemme stessa; alcuni sacerdoti, recatisi di notte a celebrare i sacri riti, avevano udito la voce delle virtù celesti provenire dai penetrali dicendo: „Da questo luogo noi ce ne andiamo”²²⁵. Del terzo, „quidam a quo ego per plurima didicisse me gaudeo, et qui hebraeum sermonem ita elimarit ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur”²²⁶, di cui sottolineava l'acutezza, egli riportava l'osservazione secondo cui nessun profeta, tranne Isaia, aveva visto „il Signore Sabbaoth seduto sul trono di gloria, circondato dai serafini a sei ali, che lo lodavano e lo nascondevano”²²⁷; dunque la distruzione e la cattività di Gerusalemme vaticinata dal profeta andava riferita all'epoca di Nabuchodonosor²²⁸.

²²¹ Cfr. W. Grundmann – G. Kittel, GLNT I, 195-230 (ἄγγελος).

²²² Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86; cfr. idem, *In Esaiam* III, 6, 2-3, CCL 73, 85-87.

²²³ Cfr. Origenes, *Homilia in Esaiam* I, GCS 33, 8, pp. 242-248.

²²⁴ Da notare che la lettera 46 è contemporanea alla stesura della *Cronaca* di Eusebio di Cesarea.

²²⁵ Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 378-379 (testo), 576 n. 13 (commento).

²²⁶ Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86.

²²⁷ Gregorius Naz., *Oratio* 28, 19, SCh 250, 138-141.

²²⁸ Cfr. Hieronymus *Epistula* 18 A, 7, CSEL 54, 82-85; idem, *Epistula* 18 B, 1, CSEL 54, 97-98, dove l'interpretazione dei serafini come immagine della Trinità corrisponde a quella data da Gregorio Naz. in *Oratio* 34, 13, SCh 318, 220-221: μετὰ τῶν χειρουβιμ δόξασον, συναγόντων τὰς τρεῖς ἀγιότηας εἰς μίαν κυριότητα.

– **Iosephum.** Flavio Giuseppe (37-38 – inizio secolo II d.C.), di nobile famiglia sacerdotale, prese parte attiva alla guerra giudaica, assumendo il comando delle operazioni difensive in Galilea. Catturato dai Romani, entrò subito nell'*entourage* dei Flavii, da cui prese il cognome e la cittadinanza romana. A Vespasiano e Tito egli dedicò il magistrale racconto della campagna militare da loro vittoriosamente condotta in Giudea. Il testo venne pubblicato in greco fra il 75 e il 79 d. C. Oltre all'autobiografia e a due libri contro Apione, egli scrisse anche le *Antichità giudaiche* altrimenti detta *Storia antica dei Giudei*, in cui racconta gli antefatti del suo popolo dalle origini fino al 66 d. C. Girolamo lo citò spesso senza controllarne il testo e anche quando lo inserì nel suo catalogo bibliografico (*De viris illustribus* 13), attinse le notizie sul suo conto dal ben più informato Eusebio di Cesarea²²⁹.

– **Erupisse vocem.** A più riprese Girolamo riferisce erroneamente la notizia di Flavio Giuseppe, anziché alla distruzione del tempio nel 70 d. C., talvolta al tempo dell'uccisione di Gesù²³⁰, talaltra al tempo della Pentecoste²³¹; Courcelle ritiene che Girolamo fu indotto in errore al tempo della redazione della *Cronaca* di Eusebio, poiché non controllò il testo di Flavio Giuseppe²³². Soltanto molto più tardi nel 408-410, egli corresse il suo errore quando scrisse nel commentario a Esaia che non c'era dubbio che la voce fuoriuscita dal tempio annunciava l'assedio e la distruzione di Gerusalemme da parte dell'esercito romano²³³.

– **Virtutum caelestium.** Il termine *virtus* traduce δύναμις. In generale nei padri della chiesa del secolo IV esso risente di una ambiguità semantica comune sia alla teologia pagana che a quella giudeo-cristiana, come testimonia fra gli altri

²²⁹ Cfr. Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988, 100-103 (testo), 260-261 (commento).

²³⁰ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86; idem, *In Matthaeum* 27, 51, SCh 259, 298, 300; idem, *Epistula* 120, 8, CSEL 55, 489-492.

²³¹ Cfr. Eusebius-Hieronymus, *Chronicon*, GCS 47, 7, p. 175: „Iosephus etiam vernaculus Iudaeorum scriptor circa haec tempora die pentecostes sacerdotes primum commotionem locorum et quosdam sonitus sensisse testatur, deinde ex adyto templi repentinam subito erupisse vocem dicentium: transmigemus ex his sedibus”.

²³² Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, 73, 78-115.

²³³ Cfr. Hieronymus, *In Esaiaem* XVIII 66, 6, CCL 73 A, 775: „Vox fremitus de civitate, vox de templo [...] haud dubium quin Hierusalem significet Romano exercitu circumdatam, et in tres partes intus seditionem divisam, quando unus templum obtinuit, et omnia prius sancta possedit, forinsecus contra hostes, intrinsecus contra cives dimicans. Eo tempore et in urbe et in templo, tam sacerdotum et Levitarum, quam vulgi ignobilis, mulierumque ac puerorum ululatus auditus est, quando reddidit Dominus retributionem inimicis suis, implens comminationem qua dixerat: *relinquetur vobis domus vestra deserta* [Lc. 13, 35]; et illam prophetiam: *dereliqui domum meam* [Jer. 12, 7]; quando praesides templi consona angeli vocem dixerunt: *Transeamus ex his sedibus*. De quibus non solum Iosephus Iudaicae scriptor historiae, sed multi prius saeculi psalmista testatur, dicens: *Vidi iniquitatem et contradictionem in civitate* [Ps. 54, 10]”.

anche Basilio (*Hexameron* 3, 9)²³⁴. Girolamo si riferisce alle potenze celesti nel loro insieme o agli angeli in generale; le sue conoscenze in materia derivavano da Origene e da Gregorio di Nanziano; già a papa Damaso egli aveva dato la spiegazione di *Dominus sabaoth* come „Signore delle virtù” e aveva ricavato i vari nomi degli angeli, troni, dominazioni, virtù celesti, dalle omelie di Origene²³⁵. Nel suo commentario a Isaia Girolamo criticò quelli che confondevano i cherubini con i serafini²³⁶.

– **Trasmigramus.** Il riferimento è a Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* VI 5): μεταβαίνομεν ἐν τεύθειν. Girolamo riprese il passo più volte cambiando tuttavia nella traduzione sia il modo del verbo sia il corrispondente del termine in latino²³⁷. In questo caso *trasmigrare* ha valore figurato e accentua il senso semantico. La notizia della voce prodigiosa fuoriuscita dal tempio è riportata anche da Tacito (*Historiae* V 13), una fonte storica tuttavia che Girolamo sembra avere completamente ignorato²³⁸.

– **Ubi... peccatum.** Citazione a memoria di Rom. 5, 20: „Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia”, ma rielaborata in maniera retorica in ossequio all’uso frequente dei parallelismi nel latino tardo.

– **Translatam.** La storia della salvezza²³⁹ è anche storia della rivelazione progressiva del dogma della Trinità. Gregorio di Nazianzo aveva predicato questa visione escatologica a Costantinopoli nel 380; Girolamo era fra il pubblico degli uditori forse il più interessato all’argomento. Nel corso del tempo, aveva spiegato il Nanzianzeno, si erano prodotti „due celebri cambiamenti (Hbr. 12, 27) nella maniera di vivere”, anzi dei *terremoti* (Mt. 27, 51), erano per l’appunto i due Testamenti: „L’uno ha fatto passare dagli idoli alla Legge; l’altro dalla Legge al Vangelo”; ma si annunciava un terzo terremoto, l’era

²³⁴ Cfr. W. Grundmann, GLNT II 1475-1478 (δύναμαι); Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (omelie sull’Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Milano 1990, 98-99 (testo), 341 (commento), in cui si rimanda al testo omonimo di Ambrogio.

²³⁵ Cfr. Hieronymus, *Epistula* 18 A, 3 e 7, CSEL 54, 77, 84; Origenes, *Homilia in Esaiam* IV 2, GCS 33, 8, 259: „Interpretatur Sabaoth, ut Aquila tradidit, Dominus militiarum”; *ibidem*, p. 243: „quid est quod dicit caelestibus virtutibus? Throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes caelestes sunt”; Gregorius Naz., *Oratio* 30, 19, SCh 250, 264: „ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων”; *idem*, *Oratio* 28, 31, SCh 250, 117 „νοεῖς δὲ δυνάμεις ἢ νόας”; cfr. anche J.P. Daniélou, *Origène. Il genio del cristianesimo*, pp. 265-294.

²³⁶ Cfr. Hieronymus, *In Esaiam* III 6, 2-3, CCL 73, 85-87.

²³⁷ Cfr. Eusebius-Hieronymus, *Chronicon*, GCS 47, 7, p. 175: „transmigremus ex his sedibus”; Hieronymus, *Epistula* 18 A, 9, CSEL 54, 86: „Transeamus”; cfr. *Historia passionis domini*, f. 65^r in *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 3, ed. K. Aland, Stuttgart 1967, 489, ll. 53-54: „Transeamus”.

²³⁸ L’unico accenno a Tacito è nel commento a Zaccaria 14, 1-2: „Cornelius quoque Tacitus qui post Augustum usque ad mortem Domitiani vitas Caesarum triginta voluminibus exaravit”, cfr. H. Hagendhal, *Latin Fathers and the Classics*, p. 217, n. 3.

²³⁹ Per lo sviluppo del concetto di storia sacra in età tardo-antica cfr. H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, 73-83.

dello Spirito Santo²⁴⁰. La scissione del velo del tempio assunse nella teologia tardo antica un valore paradigmatico, come il momento decisivo del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento e la sua eco profonda raggiunse il Medioevo²⁴¹.

Continuazione segue

²⁴⁰ Cfr. Gregorius Naz., *Oratio* 31, 25, SCh 250, pp. 322-323, nn. 4-5; pp. 326-329, n. 2; Hieronymus, *In Matthaëum* I 24, 1-2, SCh 259, 186: „Iuxta historiam manifestus sensus [della profezia di Gesù sulla distruzione del tempio]. Recedente autem Domino de templo omnia legis aedificia et composito mandatorum ita destructa est ut nihil Iudaeis possit impleri et capite sublato universa inter se membra compugnent”.

²⁴¹ Cfr. Leo Magnus, *Sermo* 59 (*De passione domini* 8), 7, PL 54, 341 B: „Scisso Templi velo, Sancta sanctorum ab insignibus Pontificibus recesserunt; ut figura in veritatem [...] Lex in Evangelio verteretur”.