

**Bazyli Degórski, O.S.P.P.E.**

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma \_\_\_\_\_



7 (2014) 3 ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2014.016>

## **Esegesi e toponomastica nell'epistolario geronimiano**

### **Egzegeza i toponimia w „Listach” św. Hieronima**

### **Exegesis and toponymy in the „Letters” of Saint Jerome**

**Słowa kluczowe:** toponimia biblijna; św. Hieronim; egzegeza patrystyczna.

**Keywords:** biblicistic toponymy; Saint Jerome; patristic exegesis.

**Streszczenie.** Artykuł przedstawia badania Hieronimowych „Listów” i pragnie przybliżyć metodę egzegetyczną św. Hieronima, przyglądając się z bliska także jego analizie i wyjaśnianiu nazw miejsc i miejscowości, które znajdują się w Piśmie Świętym. Spośród wszystkich „Listów” św. Hieronima został pominięty jedynie „List 78” [*ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum*], gdyż piszący artykuł zajął się nim już w dwóch wcześniejszych opracowaniach.

**Abstract.** The present essay aims at providing an access to exegetical method of St. Jerome as carried out in his Letters, consisting in the analysis and interpretation of the names of places which mentioned in the Holy Writs. The essay does not take into consideration the Letter no. 78 [*ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum*], since such a letter has been the object of a previous surveys of the Author.

#### **1. Introduzione. Il sapere come esegesi**

«**V**orrei pregare i lettori intelligenti e colti di rendersi conto che i nomi io li traduco in base all'originale ebraico. Faccio così perché nei testi greci e latini, salvo poche eccezioni, ho riscontrato che tutti i nomi sono alterati; e mi stupisce che degli studiosi, anche ecclesiastici, abbiano voluto tradurre concetti che nel testo ebraico non esistono, e siano poi andati in cerca di spiegazioni fantasiose per quelle parole mal tradotte»<sup>1</sup>. Così si esprime san Girolamo in una

---

<sup>1</sup> Hieronymus, *Ep.* 78 [*ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum*], 11, CSEL [= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1865 ss.] 55, 60 (tr. it.:

sua epistola, che risuona come un manifesto programmatico, lineare quanto impegnativo, della sua ermeneutica biblica attuata nell'epistolario, e non solo, che lascia intravedere l'universo mentale e culturale che l'esegesi pone in atto.

Definirla semplicemente gusto per la cultura o anche esegesi letterale, secondo il binomio classico lettera/allegoria, senza lasciarsi condurre e interpellare da tutte le pieghe nascoste in queste brevi righe, sarebbe operazione semplicistica nei confronti dell'ampio, articolato, riflettuto lavoro esegetico di Girolamo; sarebbe classificazione improduttiva ai fini della scoperta dell'efficacia della sua esegesi; sarebbe, infine, definizione riduttiva non solo per l'opera esegetica di san Girolamo, ma anche per lo stesso processo esegetico dei Padri. Infatti, la grande, creativa e originaria tradizione esegetica dei Padri sembra possedere sempre molto di più di quanto si riesca a formalizzare; il vastissimo patrimonio esegetico patristico testimonia una ben maggiore flessibilità, una più adeguata sensibilità di fronte al testo ispirato, un'armonica collaborazione tra i diversi procedimenti. L'unico, unitario e unificante principio esegetico cristiano è quello cristologico, o epicletico, insomma neotestamentario, che abbraccia e supera tutte le possibili formalizzazioni teoretiche o prassiche dell'esegesi.

La coscienza di tale inclusività di metodi, che andrebbe analizzata specificamente nei singoli autori patristici, appare evidente a chi accosti i testi di Girolamo, dai quali trapela una rigorosa, ma non rigida, lucidità esegetica, una coerente ma non unilaterale metodologia, suscitata dalla sua irrefrenabile ricerca di verità, fondata sulla sua vastissima preparazione culturale, e sostenuta dalla sua sapienza spirituale.

Nel presente articolo prenderemo in esame tutto l'epistolario del Dalmata, tranne la *Epistula* 78 [*ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israel per heremum*], e ciò per un semplice motivo che l'abbiamo già analizzata in precedenza<sup>2</sup>.

---

S. Cola [ed.], San Girolamo, *Le Lettere*, II, Roma 1997, p. 370. D'ora in poi sarà abbreviato: *Lettere*): "Prudentem studiosumque lectorem rogatum uelim, ut sciat me uertere nomina iuxta Hebraicam ueritatem; alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca omnia corrupta repperimus. Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos uiros ea uoluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere [...]".

<sup>2</sup> Cf. B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33, 1-49 nella Epistula 78: a guisa di saggio di ermeneutica*, in *L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, Istituto Patristico «Augustinianum» [= "Studia Ephemeridis «Augustinianum»", 68], II, Roma 2000, pp. 449-485; idem, *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la Lettera 78 di san Girolamo*, "Dissertationes Paulinorum" 13 (2004), pp. 5-45.

## 2. L'esegesi geronimiana e i toponimi biblici analizzati nelle singole "Lettere"

### 2.1. L'Ep. 18 A–B [ad Damasum]

Scritta quasi certamente a Costantinopoli, negli anni 380/81, mentre Girolamo perfezionava la sua conoscenza della Bibbia, approfittando delle lezioni da san Gregorio di Nazianzo. È un vero trattatello esegetico che costituisce la più antica traccia dell'esegesi del Dalmata.

La lettera commenta la visione e la vocazione di Is 6,1–9<sup>3</sup>. All'inizio Girolamo riporta letteralmente tutto il testo in questione e, in seguito, lo spiega tutto frase dopo frase. Comincia la sua esegesi presentando il contesto storico del brano, ossia il periodo in cui avvenne la visione: Ozia e il suo regno<sup>4</sup>. Per farlo, si serve degli altri passi biblici che ne parlano<sup>5</sup> e anche di quelli che, pur non parlandone direttamente, possono caratterizzarlo intonandosi con il suo comportamento<sup>6</sup>. Girolamo precisa che Ozia regnò cinquantadue anni e aggiunge che presso i Latini era il re Amulio e presso gli Ateniesi Agamestrone IX<sup>7</sup>. In seguito, Girolamo stabilisce la data precisa della visione di Isaia, basandosi sulla „Cronaca” di Eusebio di Cesarea: „l'anno stesso in cui nacque Romolo, fondatore dell'Impero romano”<sup>8</sup>.

Come dice lo stesso Girolamo, „presentate le notizie storiche, segue il significato spirituale, che è anche il motivo per cui tali notizie sono state riferite”<sup>9</sup>. Un primo significato spirituale è il seguente: Isaia non poté avere alcuna visione mentre il re Ozia era in vita, dal momento che lo stesso monarca cercava di usurpare le prerogative sacerdotali<sup>10</sup> e, per questa ragione, attraverso di lui e de-

<sup>3</sup> Cf. idem, *Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del «Commento in Isaia»*, in: T. Rossi (ed.), *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano* [= “Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2004. Nuova serie”, 8], Roma 2005, pp. 173–195; B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Is 1, 1 sulla base del Commento in Isaia*, «Vox Patrum» 26 (2006), pp. 135–143.

<sup>4</sup> Ozia morì nel 730 a.C.

<sup>5</sup> 2 Re 15, 1–7; 2 Cr 26, 4. Cf. Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 1.

<sup>6</sup> Sal 82, 17; Sal 4, 7. Cf. Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 1.

<sup>7</sup> Cf. Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 1.

<sup>8</sup> Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 1, CSEL 54, 75 ( *Lettere I*, p. 120): „[...] eo anno, quo Romulus, Romani imperii conditor, natus est [...]”.

<sup>9</sup> Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 2, CSEL 54, 76 ( *Lettere I*, p. 120): „[...] praemissa historia spiritalis sequitur intellectus, cuius causa historia ipsa replicata est”.

<sup>10</sup> Cf. Hieronymus, *Ep. 18 A [ad Damasum]*, 2. Cf. anche ibidem, 1.

gli altri personaggi simili a lui agivano „le forze contrarie alla azione divina”<sup>11</sup>. Infatti, simile situazione viene descritta anche nell’Esodo: durante la vita del Faraone gli oppressi Israeliti non sospirarono al Signore, ma soltanto quanto il tiranno morì<sup>12</sup>. Anche il profeta Ezechiele esclamò a Dio dopo la morte di Felcia e non durante la vita di lui<sup>13</sup>. Girolamo termina constatando: „Quando domina il peccato, costruiamo città agli Egiziani, ci rotoliamo nella cenere e nel fango; invece del grano cerchiamo la paglia, invece della pietra massiccia l’argilla”<sup>14</sup>.

Continua l’esegesi: „Vidi il Signore seduto sopra un trono alto ed elevato”<sup>15</sup>. La visione di Isaia è diversa da quella di Daniele ove Dio è seduto ma non su un trono elevato. Anche in un altro passo scritturistico il Signore da detto che si sarebbe seduto per giudicare il popolo nella valle di Giosafat che vuol dire „Giudizio di Dio”<sup>16</sup>. Infatti, il peccatore vedrà il Signore seduto non su un trono elevato, ma nella valle del Giudizio. Il giusto, invece, lo scorgerà assiso su un trono eccelso. Inoltre, Girolamo ne trae la seguente conclusione: „[...] quando considero con la mente che il Signore regna sui Troni, sulle Dominazioni, sugli Angeli, e sulle altre Virtù, allora vedo il suo trono elevato. Ma se penso come gli provvede al genere umano, come discenda sovente – si dice – sulla terra, per la nostra salvezza, allora il suo trono lo vedo modesto e vicinissimo al suolo”<sup>17</sup>.

Spiegando il versetto successivo<sup>18</sup>, il Dalmata menziona alcuni esegeti sia greci che latini che avevano intesi i Serafini che stavano attorno al trono di Dio come nostro Signore Gesù Cristo e lo Spirito Santo; colui che siede sul trono sarebbe Dio Padre. Girolamo non accetta questa spiegazione e, a conferma di ciò, si appella all’evangelista Giovanni il quale, rimproverando l’incredulità dei Giudei, affermò: „Tali cose disse Isaia, allorché vide la gloria dell’Unigenito,

<sup>11</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 2, CSEL 54, 76 (*Lettere* I, p. 121): „[...] contrarias fortitudines [...]”.

<sup>12</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 2. Cf. anche Es 2, 23.

<sup>13</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 2. Cf. anche Ez 11, 1 ss.; ibidem, 13.

<sup>14</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 2, CSEL 54, 77 (*Lettere* I, p. 122): „[...] regnante peccato aegyptiis extruimus ciuitates, in cinere uersamur et sordibus, pro frumento paleas, pro solida petra luti opera sectamur”.

<sup>15</sup> Is 6, 1; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 3, CSEL 54, 77 (*Lettere* I, p. 122): „[...] uidi Dominum sedentem super thronum excelsum et eleuatum [...]”.

<sup>16</sup> Cf. Gl 4, 12; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 3.

<sup>17</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 3, CSEL 54, 77 (*Lettere* I, p. 122): „[...] quando eum mente pertracto regnare thronis, dominationibus, angelis ceteris que uirtutibus, uideo excelsum thronum eius; quando autem considero, quomodo genus dispenset humanum et pro nostra salute saepe descendere dicatur ad terras, uideo humilem et terrae proximum thronum eius”.

<sup>18</sup> Cf. Is 6, 2; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 4.

e rese testimonianza a lui<sup>19</sup>. L'assiso sul trono è Cristo. Egli, perciò, non può essere uno dei Serafini. Ciò nonostante, san Paolo attribuisce allo Spirito Santo le parole rivolte a Isaia durante la visione<sup>20</sup>. Girolamo risolve la difficoltà constatando: „Per me però la diversità di Persona non crea un problema: so che Cristo e lo Spirito Santo sono un'unica sostanza; le parole dello Spirito Santo non sono diverse da quelle del Figlio, né gli ordini del Figlio variano da quelli dello Spirito Santo”<sup>21</sup>.

Circa il versetto „E la casa era piena della sua gloria”<sup>22</sup>, Girolamo afferma che questa frase concerne la dimora celeste di Dio, la casa di Dio sulla terra, però, non si presenta così, a meno che lo si voglia capire nel senso del salmo che afferma: „Del Signore è la terra e quanto essa contiene”<sup>23</sup>. Pieni di gloria sono coloro che potranno asserire: „Noi tutti abbiamo ricevuto della sua pienezza”<sup>24</sup>. Il Dalmata cita un altro passo di Isaia sulla casa di Dio<sup>25</sup> e fornisce due brani neotestamentari in cui la casa di Dio viene intesa come un insieme di persone che appartengono a Cristo, come la Chiesa<sup>26</sup>.

Segue l'esegesi di Is 6,2–3<sup>27</sup>. Girolamo, conformemente alla traduzione dei nomi ebraici<sup>28</sup>, spiega che „Serafino” vuol dire „«incendio», oppure «origine della loro bocca»”<sup>29</sup>. Comincia, quindi, a fornire e ad esaminare dei testi biblici che parlano del fuoco, dell'incendio, dell'ardore<sup>30</sup>. E conclude che ce ne sono ancora tantissimi altri simili e che questi incendio salutare si trova nella Sacra

<sup>19</sup> Gv 12, 41; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 4, CSEL 54, 78 (*Lettere* I, p. 123): „Haec autem dixit, quando uidit gloriam unigeniti et testificatus est de eo”.

<sup>20</sup> Cf. At 28, 25–27; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 4.

<sup>21</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 4, CSEL 54, 79 (*Lettere* I, pp. 123–124): „[...] mihi tamen personae diuersitas non facit quaestionem, cum sciam et Christum et Spiritum sanctum unius esse substantiae nec alia Spiritus uerba esse quam Filii nec aliud Filium iussisse quam Spiritum”.

<sup>22</sup> Cf. Is 6, 3; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 5.

<sup>23</sup> Sal 23, 1. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 5.

<sup>24</sup> Gv 1, 16; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 5.

<sup>25</sup> Cf. Is 2, 2; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 5.

<sup>26</sup> Cf. Eb 3, 5–6; 1 Tm 3, 14–15; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 5.

<sup>27</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6.

<sup>28</sup> Cf. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL [= *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953 ss.] 72, 50: „Seraphim ardentis uel incendentes”; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6.

<sup>29</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6, CSEL 54, 81 (*Lettere* I, p. 125): „«incendium» aut «principium oris eorum»”.

<sup>30</sup> I testi sono i seguenti: Lc 12, 49; Lc 24, 32; Dt 4, 24; Ez 8, 2; Sal 12 (11), 7. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6.

Scrittura: la lettura della Bibbia „purifica tutti i peccati degli uomini”<sup>31</sup>. Circa l'altro significato – „origine della loro bocca” – Girolamo è perplesso perché non ne vede alcun collegamento con la Bibbia e, perciò, non vuole „far violenza ai testi più che fare dell'esegesi”<sup>32</sup>. Ciò nonostante, prosegue dicendo che la lingua ebraica in cui è scritto l'Antico Testamento è secondo l'opinione di tutta l'antichità la più antica delle lingue, essa è perciò „«origine della bocca» è di ogni comune linguaggio, e di ogni nostra espressione”<sup>33</sup>. Il Dalmata conclude, perciò, dicendo che „«incendio» e «origine della bocca» si constatano nei due Testamenti: non fa meraviglia che essi stiano attorno a Dio, perché tramite loro è il Signore stesso che ci viene svelato”<sup>34</sup>.

Circa le sei ali di ciascuno dei Serafini Girolamo cita Vittorino vescovo di Petau il quale riferisce questa cifra ai dodici apostoli. Egli stesso, però, indica degli altri passi biblici<sup>35</sup>. La vera interpretazione, però, è nota soltanto a Dio. Girolamo, in seguito, cercherà di darne la più verosimile<sup>36</sup>.

I Serafini coprivano con le due ali non la loro faccia, bensì quella di Dio, perché nessuno può conoscere i misteri della vita di Dio. Lo stesso concerne il velare i piedi: nessuno può conoscere gli eventi futuri programmati da Dio. Noi, infatti, conosciamo solamente la fase attuale rivelata dalla Sacra Scrittura<sup>37</sup>. Il gridare dei Serafini l'un l'altro vuol dire che tra i due Testamenti non esiste alcuna opposizione né diversità. Lo conferma il triplo canto „Santo, Santo, Santo Dio degli eserciti”: in ambo i Testamenti viene celebrata la Trinità e il nostro Salvatore è nominato Dio degli eserciti. Anche nel Salmo 23 le Virtù gridano alle altre potenze del cielo di aprire le porte al trionfante Signore che ritorna. Qui Girolamo cita anche la traduzione di Aquila che è un poco differente dall'altra, e aggiunge che ogni volta che nei Settanta si incontra l'espressione „il Signore delle Virtù” o „il Signore onnipotente”, l'originale ebraico contiene „il Signore Sabaoth” che Aquila traduce con „il Signore delle milizie”. Lo stesso

---

<sup>31</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6, CSEL 54, 81 (*Lettere I*, p. 126): „[...] uniuersa hominum uitia purgantur”.

<sup>32</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6, CSEL 54, 81 (*Lettere I*, p. 126): „[...] non tam interpretari, quam uim scripturis adferre uideamur”.

<sup>33</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6, CSEL 54, 82 (*Lettere I*, p. 126): „[...] initium oris et communis eloqui et hoc omne, quod loquimur [...]”.

<sup>34</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6, CSEL 54, 82 (*Lettere I*, p. 126): „[...] et incendium et initium oris in duobus animaduertitur testamentis, quae circa Deum stare non mirum est, cum per ea Dominus ipse discatur”.

<sup>35</sup> Dt 27, 1–8; Ez 28, 13; Ap 21, 19–20. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6.

<sup>36</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 6.

<sup>37</sup> Cf. Is 6, 2; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 7.

nome „Signore” è riservato strettamente a Dio e nell'originale ebraico suona „Jahwe”<sup>38</sup>.

„La terra è piena della sua gloria”<sup>39</sup>: i Serafini ripetono sempre queste parole per dire come la predicazione del Signore si dilata su tutta la terra<sup>40</sup>.

„E fu sollevato l'architrave della porta dalla voce con cui gridavano”<sup>41</sup>: nell'Antico Testamento il Signore parlò con Mosè e Aronne sulla porta del Tabernacolo. Dopo l'arrivo del Signore sulla terra, l'architrave, quella specie di ostacolo, è stato tolto e tutto l'universo si è riempito di fumo, ovverosia della gloria di Dio. Girolamo nota che al posto della versione latina „fu sollevato”, il testo greco presenta „fu tolto”<sup>42</sup>.

„La casa si riempita di fumo”<sup>43</sup>: Girolamo, oltre a ripetere che Dio è fuoco, fornisce due testi scritturistici che parlano del fumo come di segno della teofania<sup>44</sup>.

Di nuovo, il Dalmata ritorna a spiegare i Serafini con le sei ali che stanno attorno a Dio e il significato dell'architrave che viene tolto<sup>45</sup>. Si appella all'opinione di „uno studioso greco, molto erudito nelle Scritture”<sup>46</sup>, il quale potrebbe essere identificato forse con san Gregorio di Nazianzo o con Origene<sup>47</sup>. Secondo quell'erudito, i Serafini sono Virtù celesti che assistono al suo tribunale, che lo lodano che vengono da lui inviati per missioni speciali; l'architrave, invece, che viene tolto e la casa che si colma di fumo sarebbe segno della futura distruzione del tempio e dell'incendio di Gerusalemme. Molti altri commentatori, però, „pretendono che l'architrave sia stato tolto allorché il velo del tempio si squarciò e che tutta la casa d'Israele fu turbata dalla nube dell'errore, quando,

<sup>38</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 7.

<sup>39</sup> Is 6, 3. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 7.

<sup>40</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 7.

<sup>41</sup> Is 6, 4. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 8.

<sup>42</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 8.

<sup>43</sup> Is 6, 4. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 8.

<sup>44</sup> Es 19, 18 ss.; Sal 104 (103), 32. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 8.

<sup>45</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 9.

<sup>46</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 9, CSEL 54, 86 (*Lettere* I, p. 130): „Quidam Graecorum, uir in scripturis adprime eruditus [...]”.

<sup>47</sup> Girolamo chiama *expressis uerbis* il Nazianzeno con l'appellativo *adprime eruditus* una sola volta (cf. Hieronymus, *Commentarii in IV Epistulas Paulinas. Ad Ephesios* 3, PL [= J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Parisiis 1841–1864] 26, 569). Inoltre, il Dalmata adopera l'espressione *adprime eruditus* a proposito di san Paolo di Tebe, il Primo Eremita (cf. Hieronymus, *Vita S. Pauli* 4) e di Sofronio (cf. Hieronymus, *De uiris inlustribus* 134).

come riferisce Giuseppe<sup>48</sup>, i sacerdoti udirono uscire dalle profondità del tempio la voce delle Virtù celesti che diceva: «Andiamocene da queste sedi»<sup>49</sup>.

Girolamo fornisce l'esegesi del passo riguardante i Serafini, fatta da un altro autore anonimo „dal quale – come egli stesso dice – son felice d'aver appreso molte notizie, che ha elaborato con tale raffinatezza la lingua ebraica da essere ritenuto un Caldeo”<sup>50</sup>. Egli evidenzia che soltanto Isaia ha visto i Serafini attorno al trono di Dio; anzi, che solamente Isaia parla dei Serafini. Il passo, perciò, parla del segno preannunziatore della fine dei tempi, della distruzione di Gerusalemme che avvenne sotto il regno di Nabucodonosor. Infatti, dai tempi del re Ozia, durante i quali Isaia cominciò a profetizzare, sino all'ultimo re – Sedecia – si sono susseguiti undici re: il dodicesimo fu Godolia, istituito dal re di Babilonia – Nabucodonosor<sup>51</sup>. Tutti questi re vengono simboleggiati dalle dodici ali dei Serafini. Di essi soltanto quattro furono giusti: Ozia, Iotan, Ezechia, Giosia. Come tali glorificavano Dio pronunciando: „Santo, Santo, Santo”. Gli altri si coprono la faccia perché sono peccatori. I restanti infine, fatti prigionieri, devono nascondere le orme dei piedi. Per quanto concerne l'architrave tolto e il fumo, quell'autore anonimo li ascrive alla distruzione di Gerusalemme e all'incendio del tempio<sup>52</sup>.

Girolamo riporta anche l'esegesi dello stesso autore anonimo circa le molle con cui fu preso il carbone dall'altare e con le quali furono mondate le labbra di Isaia<sup>53</sup>. Secondo lui, il brano parla del martirio del profeta che si compì sotto il re Manasse. Purificato dal martirio, Isaia può dire: „«Eccomi pronto, manda me», e aggiunge: «Me infelice, poiché sono profondamente compunto»”<sup>54</sup>. Girolamo spiega che Isaia era giusto e peccò soltanto con le labbra<sup>55</sup>, egli invece pecca con l'intero corpo e necessita, quindi, del secondo battesimo – quello del fuoco<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Cf. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico* 5, 3.

<sup>49</sup> “Nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando uelum templi scisum est et uniuersa domus Israhel erroris nube confusa, quando Iosephus refert sacerdotes ex adytis templi uirtutum caelestium audisse uocem: «transeamus ex his sedibus»”.

<sup>50</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 10, CSEL 54, 86 (*Lettere* I, p. 131): „[...] a quo ego per plurima didicisse me gaudeo et qui hebraeum sermonem ita elimarit, ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur”.

<sup>51</sup> Cf. 2 Re 25, 1–22; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 10.

<sup>52</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 10.

<sup>53</sup> Cf. Is 6, 6–7; *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 11.

<sup>54</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 11, CSEL 54, 88 (*Lettere* I, p. 132): „[...] «ecce ego, mitte me», et dixit: «o miser ego, quoniam conpunctus sum!»”.

<sup>55</sup> Cf. Is 6, 5.

<sup>56</sup> Cf. Mt 3, 11; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 11.



Proseguendo, Girolamo constata che il linguaggio della Bibbia non è semplice e che contiene molti significati. Diverso è il significato letterale e diverso quello mistico. Per provarlo, egli fornisce il racconto della lavanda dei piedi degli apostoli<sup>57</sup>, ove lo stesso Signore, attraverso la frase detta a san Pietro<sup>58</sup>, fa capire che il suo comportamento, oltre al significato letterale, possiede anche un significato più profondo, mistico. Come gli apostoli dovevano avere i piedi purificati per poter evangelizzare, così il profeta Isaia aveva impure solamente le labbra, e ciò perché egli non aveva rimproverato il re Ozia. Dal momento, però, che il profeta si pentì sinceramente, meritò di essere mondato. Gli Israeliti, invece, non si pentirono e non si resero conto della loro condizione di essere immondi e così non meritavano di essere purificati. Girolamo conclude che: „non basta pensare ad essere giusti noi stessi, occorre anche guardarsi dal familiarizzare troppo con i peccatori. Il profeta, infatti, ritiene che tale contatto fa slittare dalla parte del peccato e del male”<sup>59</sup>.

Circa il passo: „E i miei occhi hanno visto il Signore Re degli eserciti”<sup>60</sup>, spiega che i Giudei affermano che Isaia fu ucciso dato che lo stesso Dio aveva detto: „Nessuno vedrà la mia faccia e vivrà”<sup>61</sup>. Però, Girolamo obietta che Dio ha parlato con Mosè „faccia a faccia”<sup>62</sup>, e dice che i Giudei risponderanno che Dio fu visto da Mosè così come egli volle apparire e non come egli è davvero in se stesso. Quindi, se Isaia aveva visto Dio, i Giudei compirono un'empietà uccidendolo. Se, invece, non lo vide, dovrebbero uccidere anche Mosè, perché è bugiardo affermando di aver visto colui che non si può vedere<sup>63</sup>.

Dopo aver esposto queste diverse opinioni circa i Serafini e della loro azione purificatrice verso il profeta Isaia, san Girolamo conclude che egli ne accetta la prima, secondo la quale a Isaia fu mandato il Testamento evangelico il quale abbraccia in sé i comandamenti della nuova e dell'antica Legge – la parola infuocata di Dio che toglie ogni ignoranza purificando le labbra immonde<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Cf. Gv 13, 4–9; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 12.

<sup>58</sup> Cf. Gv 13, 8.

<sup>59</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 12, CSEL 54, 90 (*Lettere* I, p. 134): „Prouidentum [...] non solum, ut ipsi simus iusti, sed, ne cum peccatoribus moremur, quia et hoc in peccati ac miseriae parte ducit propheta”.

<sup>60</sup> Is 6, 5; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 13.

<sup>61</sup> Es 33, 20; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 13.

<sup>62</sup> Es 33, 11; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 13.

<sup>63</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 13.

<sup>64</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14.

Le molle – le medesime che vide Giacobbe sulla scala<sup>65</sup> – sono simbolo anche della spada a due tagli<sup>66</sup>, delle due monete della vedova<sup>67</sup>, lo statere che doveva essere pagato<sup>68</sup>. Infine, basandosi sul Salmo 119 (120), 2–4, il Dalmata conclude che: „Carbone che distrugge veramente, e purifica le labbra dal peccato, è la Parola di Dio. Ad essa accenna Isaia: «Tu hai carboni di fuoco, tu starai seduto davanti ad essi, ed essi ti saranno d'aiuto»<sup>69</sup>70.

Girolamo spiega ora Is 6,8–9. Il Signore domanda e non comanda. Il Dalmata informa che circa questa citazione ha sentito una dettagliata esegesi fatta – come dice – „dal mio Ebreo”<sup>71</sup>, il quale ragionava: chi si è comportato meglio: Mosè si sentiva indegno della missione propostagli da Dio e voleva che fosse mandato un altro<sup>72</sup>, oppure Isaia che si è offerto da solo. Chi opta per Mosè, lo fa perché vuol esaltare l'umiltà e la mansuetudine. Isaia, invece, che si era offerto spontaneamente, cominciò la sua missione con maledizioni: „Ascolterete con gli orecchi senza intendere, guarderete con gli occhi senza vedere”<sup>73</sup>. Per questa ragione, Isaia dovette soffrire molto; cosicché quando in seguito il Signore gli disse di gridare, egli, ricordandosi delle sofferenze subite a causa della sua disponibilità, domandò che cosa dovesse gridare. Un episodio simile si trova in Geremia: „Prendi dalla mia mano questa coppa di vino puro, e danne a bere a tutte le nazioni a cui ti manderò. Berranno, vomiteranno, im-

<sup>65</sup> Cf. Gn 28, 12–13; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14.

<sup>66</sup> Cf. Ap 1, 16; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14.

<sup>67</sup> Cf. Mc 12, 41–44; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14.

<sup>68</sup> Cf. Mt 17, 24–27; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14.

<sup>69</sup> Is 47, 14–15.

<sup>70</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 14, CSEL 54, 92 (*Lettere* I, p. 136): „Vere quippe desolator carbo, qui linguam puram faciat a peccato, sermo diuinus est, de quo et in Esaia dicitur: «habes carbones ignis, sedebis super eos, hi erunt tibi in adiutorium»”.

<sup>71</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15, CSEL 54, 93 (*Lettere* I, p. 136): „[...] Hebraei mei [...]”. Non possiamo dire con precisione a chi Girolamo si riferisca, dal momento che ebbe diversi maestri giudei: il suo primo maestro fu quel monaco, precedentemente ebreo, che gli faceva imparare l'ebraico nel deserto di Calcide (cf. Hieronymus, *Ep.* 125, 12); un rabbino di nome Barhanina che lo istruiva mentre si trovava in Terra Santa (cf. *ibidem*, 84, 3); ed altri maestri giudei (cf. *idem*, *Praefatio in libro Paralipomenon de graeco emendato*, PL 29, 401; *idem*, *In Iob praefatio*, PL 28, 1081). Ciò nonostante, dato che quest'Ebreo ragiona da cristiano citando delle parole di Gesù, senza dubbio egli era cristiano e, quindi, Barhanina pare sia escluso.

<sup>72</sup> Cf. Es 4, 10–11. 13; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15.

<sup>73</sup> Cf. Is 6, 9; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15.

pazziranno e cadranno colpiti dalle spade che io manderò in mezzo a loro<sup>74</sup>. Geremia, spinto dall'amore per la sua nazione, accettò volentieri la missione<sup>75</sup>.

Al contrario, chi simpatizza per il profeta Isaia argomenterà che egli non volle essere ozioso e, sentendosi liberato dai peccati e confidando nella misericordia di Dio, si offrì al suo servizio. Mosè, invece, avendo la coscienza macchiata a causa dell'uccisione dell'Egiziano, si sentì indegno. Girolamo, a questo punto, precisa che nel testo ebraico si legge: „non ho le labbra circoncise”, mentre i Settanta hanno espresso il senso di questa espressione senza tradurla letteralmente<sup>76</sup>. E così, Girolamo conclude l'esposizione dell'esegesi del „suo Ebreo”: „Da tutte queste osservazioni si può rilevare chiaramente come Isaia abbia fatto bene, una volta che le sue labbra erano state circoncise, ad offrirsi al servizio di Dio, e Mosè a rifiutare un così grande incarico, sapendo che le sue labbra erano incirconcise<sup>77</sup>”.

Girolamo spiega ora Is 6,9. Si appella alle parole stesse di Gesù<sup>78</sup>, senza però citarle. Il passo di Isaia si riferisce, infatti, al tempo in cui il Salvatore operò miracolosamente sulla terra e, ciò nonostante, i Giudei non poterono comprendere tale azione.

A questo punto, termina l'*Ep.* 18 A, e senza alcuna introduzione inizia l'*Ep.* 18 B indicando diverse versioni greche di Is 6,6a: i Settanta, Aquila, Teodoziona, Simmaco. „Ogni giorno ci viene mandato un Serafino, ogni giorno viene purificata la bocca di coloro che dicono fra i gemiti: «Me infelice, poiché sono amaramente pentito»<sup>79</sup>; questi, una volta liberati dai peccati, si preparano al servizio di Dio<sup>80</sup>». A questo punto, Girolamo spiega che la variante di alcuni traduttori che usano „volare” anziché „essere inviato” indica la velocità della

<sup>74</sup> Ger 25, 15–16; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15, CSEL 54, 94 (*Lettere I*, pp. 137–138): „Cui simile est illud Hieremiae: «accipe calicem uini meri huius de manu mea et potionabis omnes gentes, ad quas ego te mittam, et bibent et uoment et insanient et cadent a facie gladii, quem mittam in medio eorum»”.

<sup>75</sup> Cf. Ger 25–17–18; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15.

<sup>76</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15, CSEL 54, 95 (*Lettere I*, p. 139): „[...] «non habeo labia circumcisa» [...]”.

<sup>77</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 15, CSEL 54, 95 (*Lettere I*, p. 139): „«Ex quo manifeste posse intellegi et Esaïam recte post circumcisa labia in Dei se obtulisse ministerium et Moyses adhuc incircumcisis labiis tam grande ministerium recusasse»”.

<sup>78</sup> Cf. Mt 13, 14–15; Gv 12, 39–40; Hieronymus, *Ep.* 18 A [*ad Damasum*], 16.

<sup>79</sup> Is 6, 5.

<sup>80</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 1 [17], CSEL 54, 95 (*Lettere I*, p. 140): „Cotidie ad nos mittitur seraphim, cotidie ingemescentium atque dicentium: «o miser ego, quoniam conpunctus sum», ora purgantur et, cum a peccatis fuerint liberati, praeparant se ministerio Dei”.

parola di Dio verso coloro che meritano ciò<sup>81</sup>. Inoltre, i Settanta, Aquila e Teodoziona attribuiscono alla parola „Serafino” il genere neutro, Simmaco – il maschile. Non esiste, però, alcuna distinzione di sesso tra le Virtù celesti: lo Spirito Santo in ebraico è femminile (*ruah*), in greco è neutro (τὸ πνεῦμα), in latino è maschile (*Spiritus*). Dio stesso non ha sesso anche se quasi in tutte le lingue è espresso con un vocabolo di genere maschile. A questo punto, Girolamo vuole correggere coloro che nella preghiera o nella messa dicono che Dio siede sopra i Cherubini e i Serafini. In realtà, egli siede sopra i Cherubini, ma non sopra i Serafini, dato che la Scrittura non lo afferma affatto<sup>82</sup>.

Segue il commento di Is 6,6–7. Il Dalmata fornisce dapprima le varianti di tutte le versioni greche. Poi, commenta che pare che Dio stia seduto nel tempio di Gerusalemme e che l'altare sia quello dell'incenso o quello degli olocausti. Segue il significato mistico: il fuoco mandato ad Isaia è quello che distrugge in noi l'uomo vecchio e lo trasforma in uomo nuovo<sup>83</sup>. Le molle significano le diverse grazie con le quali Iddio ha parlato molte volte e in diversi modi ai nostri padri per mezzo dei profeti<sup>84</sup>. Nel testo ebraico si legge „ciottolo” anziché „carbone” e questo ciottolo simboleggia la parola di Dio che non si sfalda dinanzi ad alcuna contraddizione. Con una pietra identica Sefora circoncidè sul figlio e Giosuè purificò gli Israeliti e il Signore promise ai vincitori un ciottolo su cui sarà scritto il nome nuovo<sup>85</sup>. Anche i Settanta, traducendo ἄνθρακας, si accordano con gli altri interpreti. Infatti, ἄνθραξ – „carbonchio” – è una sorta di pietra lucida e si trova tra le dodici pietre del sommo sacerdote. Il ciottolo sottolinea la verità inconfutabile della parola di Dio, il carbonchio mette in rilievo la chiarezza e lo splendore della dottrina<sup>86</sup>.

Per la parola „mano” nella frase „aveva in mano il carbone”<sup>87</sup> deve essere intesa nel senso di „potere”, „come si può constatare nel passo: «La morte e la vita sono in mano della lingua»<sup>88</sup> e nel Salmo: «Saranno dati in mano della

<sup>81</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 1 [17].

<sup>82</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 1 [17].

<sup>83</sup> Cf. Col 3, 9–10; Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18].

<sup>84</sup> Cf. Eb 1, 1; Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18].

<sup>85</sup> Cf. Es 4, 25; Gs 5, 2–3; Ap 2, 17; Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18].

<sup>86</sup> Girolamo cita i seguenti passi scritturistici: Sal 12 (11), 7; Sal 19 (18), 9. Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18].

<sup>87</sup> Is 6, 6; Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18], CSEL 54, 100 (*Lettere* I, p. 142): „[...] «in manu habebat carbonem» [...]”.

<sup>88</sup> Pr 18, 21.

spada»<sup>89</sup><sup>90</sup>. Può darsi, però, che sia apparsa davvero una mano, affinché Isaia, vedendo sotto l'aspetto d'una forma umana la mano, non si spaventasse. Anche Dio e gli angeli, d'altra parte, si servono delle sembianze umane, per non spaventare coloro a cui si presentano<sup>91</sup>.

Segue l'esegesi di Is 6, 7. Girolamo fornisce la versione dei Settanta e quella di Aquila, aggiungendo che gli altri traduttori concordano con il testo di Aquila. È necessario che le nostre labbra siano toccate, perché così sarà scacciata l'iniquità e il Signore avrà misericordia ed ascolteremo la sua domanda: „«Chi manderò?», e risponderemo: «Ecco, manda me»»<sup>92</sup>.

Ora, Girolamo fornisce le versioni di Is 6,8 secondo i Settanta e degli altri interpreti greci e si chiede perché in ebraico si trova: „E chi andrà per noi?»<sup>93</sup>. Quest'espressione è stata detta nel medesimo senso di Gn 1,25: „per noi” va, quindi, riferito alle Tre Persone della Trinità. Parla una sola Persona (in questo è velata l'unità di Dio), la quale però dice „per noi” indicando in tal modo la diversità delle Persone. Bisogna notare che Isaia dà una risposta parziale, perché si rende conto della limitatezza dell'uomo. Il Signore apprezza quest'umiltà, e dato che il Profeta si reputa indegno della seconda parte dell'ambasceria, proprio gli comanda di metterla in atto<sup>94</sup>.

Girolamo fornisce tutte le versioni greche di Is 6,8b – la risposta positiva del Profeta. Quelli che Dio chiama li fa subito essere, e tutto ciò che si trova fuori di lui non esiste completamente. Per questo Isaia, mondato dai peccati, osa proporsi. Nei manoscritti latini, però, è stato omissso „io ci sono»<sup>95</sup>. Girolamo, a questo punto, dice che alcuni esegeti pensano che coloro che sono „inviati” siano insieme sia profeti che apostoli; coloro, invece, ai quali non è stata detta la parola „inviato”, siano soltanto profeti. Il Dalmata, però, ritiene questa distinzione superflua e conclude che – poiché si è finiti col trattare l'espressione „apostolo” – vuole chiarire che il compagno di san Paolo – Sila – in ebraico significa

<sup>89</sup> Sal 63 (62), 11.

<sup>90</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18], CSEL 54, 100 (*Lettere I*, p. 142): „[...] ut ibi: «in manu linguae mors et uita» et in psalmo: «cadent in manu gladii» [...]”.

<sup>91</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 2 [18].

<sup>92</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 3 [19], CSEL 54, 100–101 (*Lettere I*, p. 143): „[...] «quem mittam?» et respondebimus: «ecce ego, mitte me»”.

<sup>93</sup> Is 6, 8; Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 4 [20], CSEL 54, 101 (*Lettere I*, p. 144): „[...] et quis ibit nobis?”.

<sup>94</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 4 [20].

<sup>95</sup> Hieronymus, *Ep.* 18 B [*ad Damasum*], 5 [21], CSEL 54, 102 (*Lettere I*, p. 145): „[...] sum [...]”.

„apostolo” e che la lezione di „Silvano” al posto di „Sila” è sbagliata, dato che negli Atti degli Apostoli non si incontra il nome di Silvano<sup>96</sup>.

## 2.2. L'Ep. 20 [ad Damasum]

È la risposta di Girolamo all'Ep. 19 scritta da san Damaso a Roma nel 382. In essa il pontefice aveva chiesto al Dalmata di spiegargli il significato della parola „osanna”, e il Biblista fa ciò proprio nell'Ep. 20, scritta nell'Urbe negli anni 382–383.

Circa l'espressione „osanna” esistono diverse opinioni. Sant'Ilario di Poitiers nel „Commento al Matteo” ritiene che questa parola in ebraico vuol dire „redenzione della casa di Davide”<sup>97</sup>. Ciò non è vero perché „redenzione” si dice „pheduth” e „casa” – „beth”. Inoltre, è evidente che il nome di Davide non appare qui affatto. Altri hanno interpretato quest'espressione per „gloria” o per „grazia”, ma neanche ciò è giusto e Girolamo, a conferma, fornisce le corrispondenti parole ebraiche: „thoda” e „anna”<sup>98</sup>.

A questo punto, Girolamo afferma che bisogna rivolgersi al testo ebraico per conoscere il vero significato della parola „osanna”. Inizia, però, fornendo i testi evangelici in cui essa appare, e constata che solo il testo di Luca ne è privo<sup>99</sup>.

Girolamo fornisce le prove che „osanna” significa „salva” o „rendi salvo”: ciò può essere visto dal Salmo 118 (117), 25 e viene confermato da tutte le versioni greche di cui il Dalmata dà il testo originale. Che cosa, però, significa il termine ebraico „anna” senza il verbo „salvare”. Nel versetto in questione „anna” appare ben tre volte. La prima e la seconda volta esso è scritto con le medesime lettere „aleph”, „nun” e „he”, mentre la terza volta con „heth”, „nun”, „he”. Simmaco che nel presente Salmo 118 (117) si accorda con l'interpretazione comune, nel Salmo 115 al versetto „O Signore, libera la mia anima”, traduce: „Ti scongiuro, Signore, libera la mia anima”<sup>100</sup>. Dove i Settanta presentano „ᾠ” Simmaco ha „ti scongiuro”, Aquila le altre traduzioni hanno „ ᾠ δῆ”, l'ebraico porta la parola „anna” scritta con la lettera „aleph” e non „heth”. Girolamo, quindi, conclude che la parola „anna” scritta con „aleph” vuol dire „ti prego”

<sup>96</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 18 B [ad Damasum], 5 [21].

<sup>97</sup> Hieronymus, *Ep.* 20 [ad Damasum], 1, CSEL 54, 104 (*Lettere* I, p. 147): „[...] «re-emptio domus Daud» [...]”.

<sup>98</sup> Hieronymus, *Ep.* 20 [ad Damasum], 1.

<sup>99</sup> Cf. Mt 21, 9; Mc 11, 9–10; Gv 12, 13; Hieronymus, *Ep.* 20 [ad Damasum], 2.

<sup>100</sup> Hieronymus, *Ep.* 20 [ad Damasum], 3, CSEL 54, 106 (*Lettere* I, p. 149): „[...] «o Domine, libera animam meam» [...] «obsecro, Domine, libera animam meam» [...]”.

e scritta, invece, con „heth” è una congiunzione o una interiezione, intraducibile in latino, che i Greci rendono con „δὴ”<sup>101</sup>.

Fatta questa esegesi filologica, il Dalmata inizia a fare un'altra, piuttosto di stampo allegorico. Dice che il Salmo 118 (117), ove s'incontra l'“osanna”, veniva letto spessissimo nelle sinagoghe e così il popolo sapeva che i versetti di esso significavano il Redentore d'Israele. A questo punto, Girolamo riporta Salmo 118 (117), 22–27, e continua dicendo che per questo motivo gli scribi e i farisei si indignarono perché il popolo si era accorto che questa profezia messianica si era compiuta. Il Dalmata nota anche che tutti gli Evangelisti traducono nello stesso modo il versetto 26 del Salmo („Benedetto colui che viene nel nome del Signore”), facile a tradursi. La parola „osianna”, invece, che non può essere tradotta in greco, è stata traslitterata semplicemente e riportata nella sua versione ebraica, come l'“alleluia”, l'“amen”, o parecchie altre. Luca, invece, colto medico greco che scriveva in territorio greco, la tralasciò per non causare problemi linguistici al lettore<sup>102</sup>.

Ora, Girolamo riassume ciò che ha esposto. Nel latino ci sono delle interiezioni. Anche gli Ebrei le posseggono: volendo scongiurare il Signore dicono „Anna, Signore”, che i Settanta traducono: „O Signore”. Invece, „osi” vuol dire „salva”. Queste due parole unite formano „osianna”, o come dicono i Latini „osanna” elidendo la vocale mediana come sogliono fare nei versi. Quando in latino leggiamo „O Signore, salvami; o Signore, sii propizio; benedetto colui che viene nel nome del Signore”<sup>103</sup>, basandoci sull'originale ebraico possiamo capire: „Ti prego, Signore, dona salvezza; ti prego, Signore, manda prosperità, te ne scongiuro; benedetto colui che viene nel nome del Signore”<sup>104</sup>. Infine, Matteo che scrisse il Vangelo in ebraico adoperava l'espressione „osianna barrama” che significa „osianna in alto”, perché con la nascita del Salvatore anche in cielo è arrivata la salvezza e la pace è conclusa anche nei cieli<sup>105</sup>.

Girolamo conclude la lettera con una frase molto significativa: „[...] mai la noia dovrebbe invadere l'anima dello studioso, in ricerche di tal genere. Anche noi avremmo potuto facilmente inventare una menzogna, e con una parola ta-

<sup>101</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 20 [*ad Damasum*], 3.

<sup>102</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 20 [*ad Damasum*], 4.

<sup>103</sup> Sal 118 (117), 25–26; Hieronymus, *Ep.* 20 [*ad Damasum*], 5, CSEL 54, 109 (*Lettere I*, p. 151): „[...] : «o Domine, saluum fac, o Domine, bene conplace; benedictus, qui uenit in nomine Domini» [...]”.

<sup>104</sup> Hieronymus, *Ep.* 20 [*ad Damasum*], 5, CSEL 54, 109 (*Lettere I*, p. 152): „[...] : «obsecro, Domine, saluum fac; obsecro, Domine, prospera, obsecro; benedictus, qui uenit in nomine Domini» [...]”.

<sup>105</sup> Cf. Hieronymus, *Ep.* 20 [*ad Damasum*], 5.

gliar la testa all'idra, come s'è visto che hanno fatto gli altri. Ma è molto meglio faticare un po' per la verità e abituare il proprio orecchio ad una lingua straniera, piuttosto che proporre una soluzione fasulla, estranea al concetto di quella lingua<sup>106</sup>.

### 2.3. L'Ep. 21 [ad Damasum]

Scritta a Roma nel 382/83. San Damaso chiede a Girolamo una esatta e chiara esegesi della parabola del figliol prodigo (cf. Lc 15, 11–32). Il Dalmata sa cogliere un insegnamento morale o spirituale da ogni particolare della parabola<sup>107</sup>.

„Il figlio più giovane, dunque, si allontanò dal padre [...]. Anche Caino s'allontanò dalla faccia di Dio e andò ad abitare nel paese di Naid<sup>108</sup>, che vuol dire «agitazione»<sup>109</sup>. Chi s'allontana da Dio viene ben presto sballottato dai flutti del male e i suoi passi vacillano<sup>110</sup>. Quando gli uomini s'incamminarono lontano dall'Oriente – scostandosi dalla vera luce –, quando innalzarono nella loro empietà una torre contro Dio, fu allora che, mossi da sfrondata curiosità, con la pretesa di penetrare anche i misteri più alti del cielo inventarono dogmi ispirati dalla superbia. Quel posto fu denominato Babele, cioè confusione”<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Hieronymus, *Ep. 20 [ad Damasum]*, 5, CSEL 54, 109 (*Lettere I*, p. 152): „[...] in istiusmodi disputationibus molestiam in legendo non debere subreperere, quia facile et nos potuimus aliquid ementiri, quod ex una uoce solueret quaestionem, sicuti et ceteros fecisse monstrauius. Sed magis condecet ob ueritatem laborare paulisper et peregrino aures accommodare sermoni, quam de aliena lingua fictam ferre sententiam”.

<sup>107</sup> Cf. J. Labourt, *St. Jérôme. Lettres, texte établi et traduit*, I, Paris 1949, p. 165.

<sup>108</sup> Cf. Gn 4, 16.

<sup>109</sup> Girolamo spiega il nome „Naid” anche nelle seguenti opere: *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 9: „Et habitauit in terra Naid. Quod LXX Naid transtulerunt, in Hebraeo nod dicitur, et interpretatur σαλευόμενος, id est instabilis et fluctuans ac sedis incertae. Non est igitur terra Naid, ut uulgi nostrorum putat, sed expletur sententia Dei, quod huc atque illuc uagus et profugus oberrauit”; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 9: „Naid motus siue fluctuatio”; *Commentarioli in Psalmos 35*, CCL 72, 177, linea 7: „Cain [...] habitauit in terra Naid, quae interpretatur σαλος, id est, fluctuatio, siue commotio”; *Commentarii in Ezechielem 4*, 16, CCL 75, linea 75?: „[...] qui autem erroribus ducuntur humanis [...] habitant in regione Naid quae interpretatur fluctuatio [...]”; *Tractatus lix in Psalmos 108*, CCL 78, linea 167: „Naid autem interpretatur commotio. Quia egressus fuerat a facie Dei Cain, recte non stetit, sed habitauit in terra Naid, hoc est in commotione”.

<sup>110</sup> Cf. anche Hieronymus, *Ep. 147*, 9, CSEL 56, 325: „Quid longius recedis a facie Dei et habitas in terra Naid? Quid totus in salo fluctuas nec statuis super petram pedes tuos?”.

<sup>111</sup> Hieronymus, *Ep. 21 [ad Damasum]*, 8, CSEL 54, 118–119 (*Lettere I*, pp. 160–161): „Recessit ergo iunior filius [...] a patre [...]. Et Cain egressus a facie Dei habitauit in terra



Il padre baciò il figliuol prodigo quando quest'ultimo ritornò<sup>112</sup>. „[...] la Chiesa, in lacrime, riceve l'ordine di gridare da Seir<sup>113</sup>; Seir infatti significa *peloso, ispido*<sup>114</sup>, per simboleggiare l'antico orrore che mettevano i pagani<sup>115</sup>. La Chiesa stessa, usando una similitudine del genere, risponde: «Io sono bruna ma avvenente, o figlia di Gerusalemme»<sup>116</sup><sup>117</sup>.

---

Naid, quod interpretatur «fluctuation». Quicumque a Deo recedit, statim saeculi fluctibus quatitur et mouentur pedes eius. Nam postquam moti sunt homines ab oriente et a uero lumine recesserunt, tunc aduersum Deum impietatis suae aedificauere turrem, tunc dogmatum superbias confinxerunt uolentes curiositate non licita in ipsius caeli alta penetrare. Et uocatus est locus ille Babel, id est «confusio». Girolamo spiega nello stesso modo il nome «Babele» anche nelle seguenti opere: *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 16: „Babel enim interpretatur confusio”; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 3: „Babylon uel Babel confusio”; *Commentarii in Isaiam* 6, 13, 1, in R. Maisano (ed.), *Girolamo. Commento a Isaia* [= Opere di Girolamo, IV/2; d'ora in poi: OG], Roma 2013, 138: „Et quia Babylon, quae hebraice dicitur Babel, interpretatur «confusio» [...]”.

<sup>112</sup> Cf. Lc 15, 20.

<sup>113</sup> Cf. Is 21, 11.

<sup>114</sup> Girolamo spiega nello stesso modo questo nome anche nelle seguenti opere: *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 40: „Vbi nos pilosum posuimus, in Hebraeo habet Seir. Vnde Esau, sicut et alibi legimus, Seir, id est pilosus, est dictus”; ibidem, CCL 72, 43: Vbi nos pilosum legimus, in Hebraeo scriptum est Seir”; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 10: „Seir pilosus uel hispidus”; ibidem, CCL 72, 20: *Commentarii in Isaiam* 5, 21, 11, OG IV/2, 104: „Seir quippe interpretatur «hispidus» et «pilosus», quod Esau fuit”; ibidem, 7, 21, 11, OG IV/2, 268: „[...] deus, qui est custos meus, die ac nocte me ad paenitentiam uocat, ut relinquens Seir, quod interpretatur «hispidus» ac «pilosus», reuertar et habitem apud eum”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 8, 25, CCL 75, linea 197: „Vsque hodie [...] «Seir», qui in «pilosum» uertitur et «hirsutum», despicit et contemnit domum Iuda [...]”; ibidem, CCL 75, linea 266: „Arguitur igitur Seir qui, quia hispidus erat, pilosi nomen accepit [...]”; ibidem, 11, 35, CCL 75, linea 423: „[...] mons autem «Seir», qui interpretatur «hispidus» et «pilosus» [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Amos* 1, 1, CCL 76, linea 441: „Hic alio nomine appellatur Seir, pilosus et hispidus”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Abdiam*, CCL 76, linea 63: „In eodem uolumine scribitur hunc eundem uocatum esse Seir, id est pilosum, quia hispidus erat, et non habebat lenitatem Iacob”.

<sup>115</sup> Cf. Rm 1, 24–32.

<sup>116</sup> Ct 1, 5.

<sup>117</sup> Hieronymus, *Ep.* 21 [*ad Damasum*], 21, CSEL 54, 126 (*Lettere* I, p. 168): „[...] flens ecclesia clamare iubetur ex Seir quia Seir «pilosus» et «hispidus» interpretatur, ut antiquum gentilium significet horrorem illa pariter similitudine respondente: «nigra sum et speciosa filia Hierusalem»”.

## 2.4. L'Ep. 37 [ad Marcellam]

Scritta a Roma nel 384 e riguarda alcuni errori che il Dalmata ha incontrato nei commenti biblici di Reticio, vescovo d'Autun. Per questa ragione, Girolamo non fornirà a Marcella alcuno scritto di Reticio.

Reticio, infatti, tra l'altro, pensa che la parola *tharsis* voglia dire la città di Tarso, ove nacque san Paolo<sup>118</sup>. Girolamo, invece, dice che questo vocabolo fu tradotto da Aquila „crisolito” e da Simmaco „giacinto”. Ciò nonostante – continua il Dalmata – i Salmi parlano delle navi di „Tharsis”<sup>119</sup>, il profeta Giona desidera andare a „Tharsis”<sup>120</sup> e Salomone e Giosafat commerciano con „Tharsis”<sup>121</sup>. Questa presunta contraddizione viene così risolta: „[...] quel vocabolo è un omonimo. Si chiama così infatti anche una regione dell'India<sup>122</sup>, e lo stesso mare – che è ceruleo e sotto i raggi del sole prende spesso il colore delle pietre ora indicate – ha preso il nome da quel colore<sup>123</sup>. Giuseppe tuttavia, per aver cambiato la lettera *tau*<sup>124</sup>, crede che i Greci l'hanno chiamata *Tarso* invece di *Tharsis*”<sup>125</sup>.

<sup>118</sup> Cf. Hieronymus, *Ep. 37 [ad Marcellam]*, 1.

<sup>119</sup> Cf. Sal 48 (47), 8; Hieronymus, *ibidem*

<sup>120</sup> Cf. Gio 1, 3; Hieronymus, *ibidem*, 2.

<sup>121</sup> Cf. 1 Re 10, 22; 22, 49; Hieronymus, *ibidem*, 2.

<sup>122</sup> Cf. anche Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 18, 66, 18, CCL 73, linea 16 „Tharsis lingua Hebraea, mare appellatur, et, ut aiunt, Indiae regio”; *idem*, *In Hieremiam prophetam* 2, CSEL 59, 131, linea 14: „[...] affertur de Tharsis – uel Indiae regio est, ut uult Iosephus, uel certe omne pelagus Tharsis appellatur et caeli habet similitudinem [...]”.

<sup>123</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos* 47, CCL 72, linea 4: „Tharsis proprie mare interpretatur: ὁμώνυμος autem unus de duodecim lapidibus hoc uocabulo nominatur, eo quod maris habeat caerulei et uiridantis colorem”.

<sup>124</sup> Cf. Iosephus Flauius, *Antiquitates Iudaicae* 1, 6, 1.

<sup>125</sup> Hieronymus, *Ep. 37 [ad Marcellam]*, 2, CSEL 54, 126 (*Lettere* I, p. 312): „[...] ὁμώνυμον esse uocabulum, quod et Indiae regio ita appelletur et ipsum mare, quia caeruleum sit et saepe solis radiis repercussum, colorem supra dictorum lapidum trahat, a colore nomen acceperit, licet Iosephus *tau* littera commutata Graecos putet Tarsum appellasse pro Tharsis”. Cf. anche *idem*, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 14, linea 28: „Tharsis Iosephus Cilicas arbitratur, ἢ aspirationis literam uitiose a posteris in tau dicens fuisse corruptam: unde et metropolis eorum ciuitas Tarsus appellatur, Paulo apostolo gloriosa”; *idem*, *Commentarii in Isaiam* 1, 2, 16, OG IV/1, 122: „Iosephus Tharsis urbem Ciliciae Tharsum arbitratur; alii regionem putant Indiae, et hoc nomine etiam de duodecim gemmis lapidem appellari, qui apud nos uocatur χρυσόλιθος ob marini coloris similitudinem”; *ibidem*, 18, 66, 18, CCL 73A, linea 17: „Licet Iosephus, littera commutata, Tarsum putet nuncupari pro Tharsis, urbem Ciliciae, ad quam Ionas de Ioppe fugiens, ire cupiebat”; *idem*, *Commentarii in Danielelem* 3, 10, CCL 75A, linea 670: „[...]”.

## 2.5. L'Ep. 39 [ad Paulam de morte Blesillae]

Scritta a Roma nel novembre del 384 dopo la morte di Blesilla. È un elogio funebre della defunta e una lettera di consolazione per sua madre Paola.

„E poiché, effettivamente, per il tempo che qui ci attardiamo, siamo come degli esiliati che camminano lontano dal Signore, il desiderio, l'unico, che ci deve trascinare, è questo: «Me infelice! Il mio esilio si prolunga; abito fra i cittadini di Cedar, e da troppo tempo l'anima mia è in esilio!»<sup>126</sup>. Ora, se dire Cedar è dire tenebre<sup>127</sup>, se questo mondo è tenebre, [...], rallegriamoci con la nostra Blesilla che è passata dalle tenebre alla luce, e mentre ancora era lanciata nella fede appena accolta, ha ricevuto la corona di un'opera compiuta!»<sup>128</sup>.

## 2.6. L'Ep. 65 [ad Principiam uirginem, explanatio Psalmi XLIV]

Scritta a Betlemme nel 397. È un commento al Salmo 45 (44), e presenta la figura della donna nella Bibbia ove la verginità è esaltata.

---

in Psalmo legimus: in spiritu uiolento confringens naues «Tharsis» (id est «maris») – et Ionas fugere cupiebat, non in «Tharsum urbem» Ciliciae ut plerique aestimant litteram ponentes pro littera, uel Indiae «regionem» ut putat Iosephus, sed absolute in «pelagus»<sup>126</sup>; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Ionam* 1, CCL 76, linea 55: „[...] fugere uoluit in Tharsis, quod Iosephus interpretatur Tharsum Ciliciae ciuitatem, prima tantum littera commutata [...]”.

<sup>126</sup> Sal 120 (119), 5–6.

<sup>127</sup> Cf. anche Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 4: „Cedar tenebrae uel moeror”; ibidem, CCL 72, 57: „Cedar tristis uel tenebrae”; idem, *Commentarii in Isaiam* 7, 21, 16, OG IV/2, 274: „[...] omnis gloria Cedar, quod interpretatur «tenebrae» [...]”; ibidem, 12, 42, 10, OG IV/3, 266: „Siue quia Cedar interpretatur «tenebrae» [...]”; ibidem, 17, 60, 6, CCL 73A, linea 29: „[...] in hoc loco interpretatur [...] Cedar tenebrae [...]”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 8, 27, CCL 75, linea 1245: „«Arabia» autem interpretatur «uespera», et «cedar» «tenebrae» [...]”; idem, *Tractatus lix in Psalmos* 119, CCL 78, linea 308: „Cedar in lingua nostra interpretatur tenebrae”; idem, *Aduersus Iouinianum* 2, 36, PL 23, 349: „Habitaui cum habitationibus Cedar, uidelicet in tenebris huius mundi [...]”.

<sup>128</sup> Hieronymus, *Ep. 39 [ad Paulam de morte Blesillae]*, 3, CSEL 54, 299 (*Lettere* I, p. 323): „Quia, quamdiu hic moramur, peregrinamur a Domino, illa, illa cupido nos teneat: «Heu me, quia peregrinatio mea prolongata est; habitauit cum habitantibus Cedar, multum peregrinata est anima mea». Si Cedar «tenebrae» sunt et mundus iste sunt tenebrae, quia lux lucet in tenebris et tenebrae eam non comprehenderunt, faueamus Blesillae nostrae, quae de tenebris migravit ad lucem et inter fidei incipientis ardorem consummati operis percepit coronam”.

Commentando il versetto 10: „La regina sta alla tua destra, in un vestito dorato”<sup>129</sup>, san Girolamo precisa: „Inoltre, dove io ho messo *con un diadema d'oro*, Aquila, la quinta e la sesta edizione hanno messo: *in tinta e in oro Ofir*”<sup>130</sup>. In seguito, il Dalmata così spiega il menzionato luogo: „L'Ofir è una qualità di oro che ha preso quel nome sia dal paese indiano di provenienza che dal suo colore (gli Ebrei, a dir il vero, hanno sette vocaboli per indicare l'oro)”<sup>131</sup>.

## 2.7. L'Ep. 69 [ad Oceanum]

Scritta a Betlemme verso l'anno 400. Il vecchio vescovo spagnolo, Carterio, prima di diventare cristiano era rimasto vedovo. In seguito, dopo aver ricevuto il battesimo, si risposò e più tardi fu ordinato vescovo. Ora, Oceano chiese a Girolamo se Carterio non aveva trasgredito la decisione di san Paolo che vieta ai bigami di essere istituiti vescovi. Girolamo, quindi, risponde polemizzando contro l'eresia dei Cainiti e criticando il comportamento di certi chierici del tempo.

Parlando dell'importanza dell'acqua e del battesimo, dice: „E Bersabea, città del giuramento e regno di Salomone<sup>132</sup>, trae il suo nome dalle sorgenti”<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> Hieronymus, *Ep. 65 [ad Principiam uirginem, explanatio Psalmi XLIV]*, 15, CSEL 54, 636 (*Lettere II*, p. 231): „Adstitit regina a dextris tuis in uestitu deaurato”.

<sup>130</sup> Ibidem: „Deinde, ubi ego posui: «in diademate aureo», Symmachus transtulit: «in auro primo», Aquila, quinta et sexta: «in tinctura uel in auro Ophir»”.

<sup>131</sup> Ibidem, CSEL 54, 637 (*Lettere II*, p. 232): „Ophir genus auri est uel a loco Indiae uel a colore nomine indito; septem quippe apud Hebraeos auri uocabula sunt”.

<sup>132</sup> Cf. 1 Re 1, 5–53. Cf. anche Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores. In Amos* 2, 5, CCL 76, linea 149: „Pulchre in Bersabee, inquit, hoc est ad puteum iuramenti, non transibitis, ubi si quando errabat tribus Iuda, idola adorare consueuerat”; ibidem, CCL 76, linea 158: „Simulque animaduertendum, quod Septuaginta interpretes in praesenti loco nomen Bersabee interpretati sint, dicentes: puteum iuramenti [...]”; ibidem, CCL 76, linea 181: „[...] in Bersabee, inquit, siue ad puteum iuramenti non transibitis [...]”; ibidem, 3, 8, CCL 76, linea 315: „Bersabee autem pro uarietate accentuum uertitur in linguam nostram, puteus iuramenti, aut puteus satietatis, ac septimi”.

<sup>133</sup> Hieronymus, *Ep. 69 [ad Oceanum]*, 6, CSEL 54, 690 (*Lettere II*, p. 284): „Et Bersabee, ciuitas iuramenti, regnumque Salomonis nomen sumit a fontibus”. Cf. anche idem, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 42, linea 26: „in hebraeo [...] hoc significat quod inuenerint aquam et propterea appellatus sit puteus ipse saturitas et uocata ciuitas Bersabee, hoc est puteus saturitatis [...]”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 3, linea 20: „Bersabee puteus satietatis uel puteus septimus”.

E più avanti: „Il precursore del Signore prepara il popolo ad accogliere Cristo<sup>134</sup> presso le acque sorgive nei dintorni di Salim (che significa *pace* o *perfezione*<sup>135</sup>)”<sup>136</sup>.

## 2.8. L'Ep. 73 [*ad Euangelium presbyterum de Melchisedech*]

Scritta a Betlemme in primavera del 398. In essa Girolamo critica e respinge quella spiegazione secondo la quale Melchisedech re di Salem fosse lo Spirito Santo sotto figura umana.

Parlando di Salem, il Dalmata scrive: „Giuseppe<sup>137</sup> e tutti i nostri pensano che Salem sia da identificare con Gerusalemme, nome composto con etimi greci ed ebraici. Ma non è vero, perché la mescolanza stessa di due lingue straniere ne dimostra l'assurdità. Salem è una cittadella nei pressi di Scitopoli<sup>138</sup>; ancora oggi porta il nome di Salem, e vi è visibile il palazzo di Melchisedech che dalle rovine colossali ti dà l'idea della magnificenza della vecchia costruzione. Se ne parla, oltretutto, anche nell'ultima parte della Genesi: «Giacobbe arrivò a Soccot (cioè *ai Tabernacoli*) e vi si costruì case e tende; passò poi a Salem, paese della regione di Sichem che si trova nella terra di Canaan»<sup>139</sup><sup>140</sup>.

<sup>134</sup> Cf. Gv 3, 23.

<sup>135</sup> Altrove, Girolamo spiega diversamente questa parola. Cf. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 20, linea 28: „Salim redde”; ibidem, CCL 72, 36, linea 22: „Salim uulpes, sed melius si legatur Sualim”; ibidem, CCL 72, 66, linea 19: „Salim pugilli siue uolae aut ortus aquarum, quod breuius graece dicitur βρούωντα”.

<sup>136</sup> Hieronymus, *Ep.* 69 [*ad Oceanum*], 6, CSEL 54, 690 (*Lettere* II, p. 284): „Praecessor Domini in aquis fontium iuxta Salim, quod interpretatur «pax» siue «perfectio», Christo populum parat”.

<sup>137</sup> Cf. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* 10, 2; idem, *De bello iudaico* 5, 10.

<sup>138</sup> È l'attuale Beisan, situata ad ovest del fiume Giordano.

<sup>139</sup> Gn 33, 17–18.

<sup>140</sup> Hieronymus, *Ep.* 73 [*ad Euangelium presbyterum de Melchisedech*], 7, CSEL 55, 20 (*Lettere* II, p. 322): „Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitrantur, esse Hierusalem, nomen ex graeco hebraeoque conpositum, quod absurdum esse peregrinae linguae mixtura demonstrat, sed oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem. Et ostentatur ibi palatium Melchisedech ex magnitudine ruinarum ueteris operis ostendens magnificentiam; de quo in posteriori quoque parte geneleos scriptum est: «Venit Iacob in Soccoth, id est in tabernacula, et fecit sibi ibi domos atque tentoria et transiuit in Salem, ciuitatem regionis Sichim, quae est in terra Chanaan»”.

## 2.9. L'Ep. 108 [*ad Eustochium, epitaphium Sanctae Paulae*]

Scritta a Betlemme in primavera del 404. Girolamo vuole consolare Eustochio dopo la morte di sua madre, santa Paola, avvenuta il 26 gennaio dello stesso anno. La lettera è un elogio funebre della defunta<sup>141</sup>.

„Tralascio il suo itinerario attraverso la Siria Coele e la Fenicia – non mi sono infatti proposto di scrivere il suo giornale di viaggio –, e farò menzione soltanto dei luoghi rammentati nei libri sacri”<sup>142</sup>.

„[...] e, tornata sui suoi passi, vide Nicopoli, prima chiamata Emmaus [...]”<sup>143</sup>.

„[...] entrò in Gerusalemme, città τριώνυμον: Iebus, Salem, Ierusalem [...]”<sup>144</sup>.

<sup>141</sup> A proposito dell'Ep. 108, cf. B. Degórski, *Św. Hieronim. Listy do Eustochium* [= “Źródła monastyczne”, 33], Tyniec – Kraków 2004.

<sup>142</sup> Hieronymus, *Ep. 108 [ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae]*, 8, 1, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*. Testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaenses – J.W. Smit. Trad. di L. Canali e C. Moreschini [Vite dei Santi, 4], s.l. 1983<sup>2</sup>, pp. 160–163: „Omitto Syriae Coeles et Phoenicis iter – neque enim odoeporicum eius disposui scribere –, ea tantum loca nominabo, quae sacris voluminibus continentur”.

<sup>143</sup> Hieronymus, *Ep. 108 [ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae]*, 8, 2, in *ibidem*, pp. 162–163: „[...] repetitoeque itinere Nicopolim, quae prius Emmaus vocabatur [...]”. Cf. anche *idem*, *Commentarii in Ezechielem* 14, 48, CCL 75, linea 1842: „[...] et Emmaus quae nunc appellatur Nicopolis [...]”; *idem*, *Commentarii in Daniele* 2, 8, CCL 75A, linea 893: „[...] iuxta Emmaus quae nunc Nicopolis dicitur [...]”; *ibidem*, 4, 11, CCL 75A, linea 425: „[...] iuxta Nicopolim, quae prius Emmaus uocabatur [...]”; *idem*, *De uiris illustribus* 63, TU [= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig – Berlin 1882 ss.] 14/1A, 36: „Iulius Africanus [...] legationem pro instauratione urbis Emmaus suscepit, quae postea Nicopolis appellata est”.

<sup>144</sup> Hieronymus, *Ep. 108 [ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae]*, 9, 1, in: *Vita di Martino...*, pp. 164–165: „[...] ingressa est Hierosolymam, urbem τριώνυμον: Iebus, Salem, Ierusalem [...]”. Cf. anche *idem*, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 53, linea 12: „Error oboritur, quo modo Salem Sychem ciuitas appelletur, cum Hierusalem [...] Salem ante sit dicta. Aut igitur unius utraque urbs nominis est [...] aut certe istam Salem, quae nunc pro Sychem nominatur, dicimus hic interpretari consummatam atque perfectam et illam, quae postea Hierusalem dicta est, pacificam nostro sermone transferri”; *idem*, *Commentarii in Isaiam* 14, 51, 17, CCL 73A, linea 18: „reliqua autem urbis pars Hierusalem dicitur, quae prius appellabatur Iebus et Salem [...]”; *idem*, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 2, 9, CCL 76A, linea 180: „Haec enim ciuitas tribus nominibus appellatur, Iebus, Salem et Hierusalem”; *idem*, *Tractatus lix in Psalmos* 75, CCL 78, linea 6: „Videtur ergo secundum litteram dicere Hierusalem, hoc est Salem, quae ante uocabatur Salem, et postea Iebus, et deinde dicta est Hierusalem”; *idem*, *Ep. 46, 3*, CSEL 54, 332: „In tribus nominibus trinitatis demonstrat fidem: Iebus et Salem et Hierusalem appellatur”; *idem*, *Ep. 73, 2*, CSEL 55, 14: „[...] ut dicerent Melchisedech hominem fuisse Chananaeum, regem

„[...] ascese a Sion, che deve tradursi «rocca» o «vedetta»<sup>145</sup>. Questa città un tempo fu espugnata e riedificata da Davide. Della espugnata è scritto: «Guai a te, città di Ariele»<sup>146</sup> – cioè «leone di Dio» [...]»<sup>147</sup>.

---

urbis Hierosolymae, quae primum Salem, postea Iebus, ad extremum Hierusalem appellata sit [...]»; idem, *Ep.* 129, 5, CSEL 56, 172: „[...] cum ipsa metropolis tua – prius Iebus, postea Salem, tertio Hierosolyma et nunc Eelia – Iebusaeos expellere non ualuerit [...]”.

<sup>145</sup> Cf. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 39, linea 25: „Sion specula uel speculator siue scopulus”; ibidem, CCL 72, 43, linea 12: „Sion specula uel mandatum uel inuium”; ibidem, CCL 72, 50, linea 25: „Sion specula”; idem, *Commentarii in Isaiam* 4, 12, 6, OG IV/1, 348: „Melius autem est ut Sion, id est «speculam» in sublimibus collocatam, interpretemur ecclesiam [...]»; ibidem, 5, 22, 2, OG IV/2, 112: „[...] Sion, id est arx et templum [...]”; ibidem, 6, 14, 31, OG IV/2, 194: „[...] cur sola Sion et specula et in sublimibus collocata amaritudinem fumi huius euaserit?”; ibidem, 7, 18, 4, OG IV/2, 234: „[...] offerant munus domino exercituum, non alibi nisi in monte Sion et in specula, quod interpretatur ecclesia”; ibidem, 7, 22, 1, OG IV/2, 274: „In libro Hebraicorum nominum posuimus Sion interpretari «speculam», quae in sublimibus sita de longe uenientia contemplatur”; ibidem, 9, 30, 19, OG IV/3, 86: „Nos [...] omnes repromissiones [...] ad Christi referamus aduentum, in quo captiuis quondam populus passione domini liberatus, habitauit in Sion et Hierusalem, in specula uidelicet et uisione pacis, hoc est in ecclesia”; ibidem, 13, 49, 14, OG IV/3, 368: „[...] sanctorum est congregatio, qui in pace domini et in uirtutum specula constituti recte appellantur Sion [...]”; ibidem, 14, 51, 9, CCL 73A, linea 58: „[...] ipse porrigit manum, et reducet eos in Sion, speculam culmenque uirtutum [...]”; ibidem, 14, 51, 17, CCL 73A, linea 16: „Hierusalem et Sion esse δῶνυμῶν saepe docui; quarum Sion, quae interpretatur specula, eo quod in monte sita sit, arx uocatur”; ibidem, 17, 60, 13, CCL 73A, linea 45: „Et uocabitur uere ciuitas Domini Sion, sancti Israel, quae consistit in specula [...]”; ibidem, 17, 64, 8, CCL 73A, linea 33: „Quae ciuitas appellatur Sion et Hierusalem, quam fluminis impetus laetificat; et in qua quondam fuit specula uirtutum et pacis contemplatio”; idem, *In Hieremiam prophetam libri* 2, CSEL 59, p. 80, linea 13: „Sion enim «arx», id est specula, interpretatur [...]”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 5, 16, CCL 75, linea 603: „[...] omnes enim haeretici despiciunt «Sion» quae interpretatur «specula» et refertur ad ecclesiam [...]”; ibidem, 6, 20, CCL 75, linea 1434: „Quem montem Sion, aut ecclesiam intellegimus quae interpretatur «specula» [...]”; ibidem, 14, 45, CCL 75, linea 296: „[...] accessimus enim ad montem «sion», quod interpretatur «specula» [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 2, 9, CCL 76A, linea 215: „[...] Sion enim arx est Hierusalem [...]”; ibidem, 3, 14, CCL 76A, linea 47: „[...] Sion, in quo arx erat [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Ioelem* 2, CCL 76, linea 148: „[...] exalta uocem tuam qui annuntias Hierusalem, ut canant tuba in Sion, id est in ecclesia, quae interpretatur specula atque sublimitas”; ibidem, CCL 76, linea 792: „Principium ergo eorum qui saluati sunt fuit in Sion et Hierusalem, in specula et in uisione pacis [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Micheam* 1, 1, CCL 76, linea 473: „[...] de ecclesia exire uoluerunt, quae interpretatur specula, id est Sion [...]”; idem, *Tractatus lix in Psalmos* 75, CCL 78, linea 28: „Sion interpretatur specula [...]. [...] Hierusalem interpretatur pax, Sion specula [...]”.

<sup>146</sup> Is 29, 1.

<sup>147</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae], 9, 3, in: *Vita di Martino*..., pp. 164–165: „[...] ascendit Sion, quae in «arcem» vel «speculam» vertitur. Hanc

„[...] scese alla torre di Ader, cioè «del gregge» [...]»<sup>148</sup>.

„E subito affrettato il passo prese ad avanzare per l'antica via che conduce a Gaza, potenza e dovizia di Dio [...]»<sup>149</sup>.

„Da Betsur giunse a Eschol, che si traduce «grappolo»»<sup>150</sup>.

urbem quondam expugnavit et aedificavit David. De expugnata scribitur: «Vae tibi, civitas Arihel» – id est «leo Dei» [...]. Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 37, linea 19: „Arihel leo Dei”; ibidem, CCL 72, 37, linea 19: „Arihel leo Dei”; ibidem, CCL 72, 44, linea 17: „Arihel leo Dei”; ibidem, CCL 72, 56, linea 27: „Arihel leo Dei”; idem, *Commentarii in Isaiam* 6, 15, 3, OG IV/2, 202: „[...] leonem principem habere mereantur, quem LXX dixerunt arihel, qui interpretatur «leo dei»”; ibidem, 9, 29, 1, OG IV/3, 46: „Arihel quoque interpretatur «leo dei» [...]. Igitur Arihel, id est leo dei, quondam fortissima uocatur Hierusalem”; idem *Commentarii in Ezechielem* 13, 43, CCL 75, linea 813: „[...] «Ariel», ut plerique aestimant, interpretatur «lux mea Deus» [...], ut autem ego arbitror, «leo» uel «fortis Dei» [...]”.

<sup>148</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [*ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 10, 8, in: *Vita di Martino...*, pp. 170–171: „[...] descendit ad turrem Ader, id est «gregis» [...]”. Cf. anche idem, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 55, linea 22: „Hunc locum esse Hebraei uolunt [...] et turrim Ader turrim gregis significari [...]”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 3, linea 7: „Ader grex”; ibidem, CCL 72, 23, linea 29: „Ader grex”.

<sup>149</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [*ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 11, 1, in: *Vita di Martino...*, pp. 170–171: „Statimque concito gradu coepit per viam veterem pergere, quae ducit Gazam, ad potentiam vel divitias Dei [...]”. Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 6, linea 27: „Gaza fortitudo eius”; ibidem, CCL 72, 22, linea 18: „Gaza fortitudo, sed sciendum quod apud Hebraeos non habeat in principio litteram consonantem, uerum incipiat a uocali ain, et dicatur Aza”; ibidem, CCL 72, 27, linea 24: „Gaza fortis, ab ain littera incipiens, non a consonante gimel”; ibidem, CCL 72, 32, linea 23: „Gaza fortitudo eius”; ibidem, CCL 72, 51, linea 24: „Gaza fortitudo eius”; ibidem, CCL 72, 57, linea 30: „Gazae gazophylacium siue fortitudo eius”; ibidem, CCL 72, 69, linea 13: „Gaza fortitudo eius”; idem, *Commentarii in Isaiam* 11, 39, 1, OG IV/3, 204: „[...] «gaza» autem lingua Persarum «diuitiae» nuncupantur [...]”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 12, 40, CCL 75, linea 640: „[...] «Gaza» autem lingua Persarum «diuitiae» nuncupantur [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Amos* 1, 1, CCL 76, linea 344: „secundum tropologiam sic nobis exponendam uidetur: Gaza quae Hebraice dicitur Aza, sonat fortitudinem uel imperium [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Sophoniam* 2, CCL 76A, linea 105: „Gaza enim interpretatur fortitudo eius”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 2, 9, CCL 76A, linea 129: „Ascalon interpretatur ignis ignobilis siue ponderata, Gaza, fortis aut imperium [...]”.

<sup>150</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [*ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 11, 2, in: *Vita di Martino...*, pp. 172–173: „A Bethsur venit Eschol, quae in «botruum» vertitur”. Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 5, linea 21: „Eschol botrus siue ignis omnis”; ibidem, CCL 72, 18, linea 1: „Eschol botrus siue ignis omnis”.



„E di lì ascese a Ebron, che è Cariath-Arbe, vale a dire «città dei quattro eroi»<sup>151</sup>, Abramo, Isacco, Giacobbe e il grande Adamo, che gli ebrei, sull'autorità sul libro di Giosuè, presumono ivi sepolto<sup>152</sup>, sebbene i più ritengono Caleb

---

<sup>151</sup> S. Cola (cf. *Lettere* III, p. 323, nota 14) cita: „Qiryat-Arba città dei quattro (quartieri) o delle quattro (città confederate)... La traduzione giudaica ha preso Arba per un uomo, e ne ha fatto il più grande degli Anaqim. I Settanta hanno interpretato questa glossa *terra illustre* e l'hanno resa con *metropoli*. La Volgata ha considerato a sua volta il termine *uomo* come un nome proprio, e ha tradotto: *Adamo*, il più grande che si trova fra gli Anaqim. Di qui dovrebbe aver origine la traduzione ebraica che vedeva in Ebron la città dei quattro patriarchi: i primi tre vi sarebbero sepolti in base alla Genesi, il quarto in base a questo passo” (A. Gelin, *Josué*, in: *La Sainte Bible*, III, pp. 89–90; Clamer, *La Genèse*, ibidem, I, p. 321)”. Per quanto riguarda altre spiegazioni etimologiche di questa località, cf. anche Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 17, linea 6: „Cariathaim uilla uel oppidum eorum”; ibidem, CCL 72, 26, linea 3: „Cariathiarim ciuitas uel uilla siluarum”; ibidem, CCL 72, 26, linea 5: „Cariatham ciuitas eorum uel uocatio perfecta”; ibidem, CCL 72, 26, linea 8: „Cariathbaal ciuitatem habuit siue ciuitas habita”; ibidem, CCL 72, 35, linea 4: „Cariathiarim ciuitas siluarum”; ibidem, CCL 72, 53, linea 22: „Cariathiarim ciuitas saltuum siue siluarum”; ibidem, CCL 72, 53, linea 23: „Cariatham ciuitas uel oppidum eorum”; ibidem, CCL 72, 57, linea 5: „Cariathim ciuitas eorum”; idem, *Commentarii in Isaiam* 9, 29, 1, OG IV/3, p. 46: „[...] pro ciuitate, quam Aquila interpretatus est πολίχνην, hoc est «oppidulum» siue «uiculum», in hebraeo legunt cariatha, quod proprie «uillam» significat et lingua syra dicitur cariatha, unde et uilla siluarum appellatur Cariathiarim. [...] pro ciuitate Cariath scribitur, id est uilla, quam nos ut translationem Aquilae exprimamus ad uerbum, ciuitatulam possumus dicere”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Osee* 1, 2, CCL 76, linea 210: „Pro saltu quoque, quod Hebraice dicitur iar, unde et cariath iarim interpretatur uilla siluarum, LXX transtulerunt testimonium, res et daleth litterarum falsi similitudine”; ibidem, 2, 5, CCL 76, linea 398?: „Pro eo quod nos exposuimus iarib, id est ultorem, alii male legunt iarim per mem litteram, quod transfertur in siluas; unde cariath iarim, interpretatur uilla siluarum”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Amos* 1, 2, CCL 76A, linea 57: „Vnde et cariathiarim in linguam nostram uertitur, uilla siluarum”; idem, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 35, linea 27: „Arboc enim nihil omnino significat. Sed dicitur Arbee, hoc est quatuor, quia ibi Abraham et Isaac et Iacob conditus est et ipse princeps humani generis Adam: ut in Hiesu libro apertius demonstrabitur”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 3, linea 5: „Arbee quarta uel quattuor”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Ionam* 3, CCL 76, linea 57: „Tres enim dicuntur salos et quadraginta arbaim”.

<sup>152</sup> Cf. Hieronymus, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 35, linea 27: „Arboc enim nihil omnino significat. Sed dicitur Arbee, hoc est quatuor, quia ibi Abraham et Isaac et Iacob conditus est et ipse princeps humani generis Adam: ut in Hiesu libro apertius demonstrabitur”; idem, *Commentarii in euangelium Matthaei* 4, CCL 77, linea 1684: „Adam uero sepultum iuxta Chebron et Arbe in Iesu filii Naue uolumine legimus”.

il quarto, di cui si mostra la tomba discosta. Non volle proseguire a Cariath-Sepher, vale a dire «legame delle lettere»<sup>153</sup> [...]»<sup>154</sup>.

„[...] ristette sulla cima di Cafar-Baruca, vale a dire «villaggio della benedizione» [...]»<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Cf. anche Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 10, linea 21: „Sefar narratio siue liber”; ibidem, CCL 72, 47, linea 17: „Safaruahim libri uel litterae”; ibidem, CCL 72, 71, linea 6: „Safiram narrantem siue litteratam aut librariam uel certe Syro sermone formosam”. Per quanto riguarda la spiegazione della parola „cariath”.

<sup>154</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [*ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 11, 3–4, in: *Vita di Martino...*, pp. 172–173: „Atque inde consurgens ascendit Chebron, haec est Chariath-arbe, id est «oppidum virorum quattuor», Abraham, Isaac et Iacob et Adam magni, quem ibi conditum iuxta librum Hiesu Hebraei autumant, licet plerique Chaleb quartum putent, cuius ex latere memoria demonstratur. Noluit pergere ad Chariath-sepher, id est «viculum litterarum» [...]”.

<sup>155</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [*ad Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 11, 5, in: ibidem, pp. 172–173: „[...] stetit in supercilio Caphar-baruchae, id est «villae benedictionis» [...]”. Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 64, linea 11: „Cafarnaum ager uel uilla consolationis”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 11, 38, CCL 75, linea 1652: „[...] ut autem pro «catulis leonum» qui Hebraice dicuntur «chaphir», Septuaginta et Theodotio ponerent «uillas», error perspicuus est: si enim per «chi» litteram scribas, appellatur «catulus leonis», sin autem «ce» quae Hebraice dicitur «coph», «ager» appellatur et «uilla»; unde et Capharnaum «ager pulcherrimus» dicitur [...]”; idem, *Commentarii in euangelium Matthaei* 2, CCL 77, linea 227: „In Capharnaum autem, quae interpretatur uilla pulcherrima, condemnatur incredula Hierusalem [...]”; idem, *Tractatus in Marci euangelium* 2, CCL 78, linea 180: „Caphar enim dicitur ager [...]”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 49, linea 21: „Barachia benedictus Dominus uel benedicens Dominus”; ibidem, CCL 72, 53, linea 16: „Baruch benedictus”; ibidem, CCL 72, 59, linea 16: „Barachihel benedictio Dei. Barachel benedixit Deum”; ibidem, CCL 72, 60, linea 27: „Barachia uel benedictus Dominus uel benedictio Domini”; idem, *Commentarii in Isaiam* 3, 8, 1, OG IV/1, 262: „[...] Iebarachias «benedictio domini» [...]”; idem, *In prophetam Hieremiam libri VI*, CSEL 59, p. 420, linea 15: „«Baruch» in lingua nostra «benedictus» dicitur [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 1, 1, CCL 76A, linea 65: „Barachia benedictio Domini [...]”; idem, *Commentarii in euangelium Matthaei* 4, CCL 77, linea 313: „Barachia in lingua nostra benedictus Domini dicitur [...]”; idem, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Ephesios* 1, PL 26, 474: „[...] benedictionis cognomentum habet Baruch, qui in lingua nostra, benedictum sonat”; idem, *Vita S. Hilarionis* 16, 4, in: *Vita di Martino...*, pp. 108–110: „Igitur audito quod sanctus Hilarion praeteriret [...] gregatim ei [...] obuam processere, [...] et uoce Syra: «Barech», id est, «benedic», inclamantes”.

„[...] contemplò le vigne balsamiche di Engaddi e di Segor, vitella di tre anni<sup>156</sup>, che prima si chiamava Bala, e con la lingua siriana fu tradotta in Zoara, ossia «la piccola»<sup>157</sup>.

„[...] pensava al luogo detto Adommim, che s'interpreta «dei sanguis», perché molto sangue vi era sparso dalle razzie dei predoni [...]»<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Cf. *Lettere*, III, p. 324, nota 15: „Per Girolamo, la vitella di tre anni è simbolo della salvezza (cf. *Comm. in Isaiam*, 15, 5); ma l'espressione *vitula conterans* è la traduzione di *Eglath-selisa*, nome di città”.

<sup>157</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [ad *Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 11, 5, in: *Vita di Martino...*, pp. 172–173: „[...] contemplata est balsami vineas in Engaddi et Segor, vitulam conternantem, quae prius Bala vocabatur et in Zoaram, id est «parvulam», Syro sermone translata est”. Cf. anche idem, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 22, linea 3: „Et rex Bale, haec est Segor. [...] tradunt igitur Hebraei hanc eandem in alio scripturarum loco Salissam nominari, diciturque rursus μοαχάδα τριοεύουοαν, id est vitulam conternantem, quod scilicet tertio motu terrae absorpta sit et ex eo tempore, quo Sodoma et Gomorra, Adama et Seboim diuino igne subuersae sunt, illa paruula nuncupetur: siquidem Segor transfertur in paruam, quae lingua Syra Zoara dicitur”; idem, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 30, linea 6: „Respondebimus ueram esse illam Hebraeorum coniecturam de Segor quod frequenter terrae motu subruta, Bale primum et postea Salissa appellata sit [...]”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 10, linea 25: „Segor paru”; idem, *Commentarii in Isaiam* 5, 15, 5, OG IV/2, 52: „Vectes eius usque ad Segor uitulam conternantem. Et Hieremias: a Segor, inquit, usque ad Oronaim uitula conternante. [...] Ipsa est quae hodie syro sermone uocatur Zoara, hebraeo Segor, utroque «paruula»”; ibidem, 6, 15, 3, OG IV/2, 300: „Cor meum ad Moab clamabit, ut eos ad paenitentiam provocet. Vectes autem eorum [...] ad Segor, hoc est ad parvulum usque prevenient [...]. Haec autem Segor, hoc est parvula paenitentia [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Osee* 3, 11, CCL 76, linea 256: „Bale quae est Segor, et Syro sermone Zoara dicitur”; idem, *Ep.* 122, 1, CSEL 56, 57: „[...] ortus est ei sol in Segor, quae interpretatur «paruula» [...]”.

<sup>158</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [ad *Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 12, 3, in: *Vita di Martino...*, pp. 174–175: „[...] cogitans [...] et locum Adommim, quod interpretatur «sanguinum», quia multos in eo sanguis crebris latronum fundebatur incursibus [...]”. Cf. anche *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 41, linea 3: „Rubrum siue fuluum lingua Hebraea Edom dicitur, ab eo igitur, quod rubeo cibo uendiderit primitiua sua, fului, id est Edom, sortitus est nomen”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 2, linea 25: „Adama humus uel terra siue terrena”; ibidem, CCL 72, 5, linea 24: „Edom rufus siue terrenus”; ibidem, CCL 72, 12, linea 29: „Edom rufus”; ibidem, CCL 72, 24, linea 6: „Adomim rubra”; ibidem, CCL 72, 24, linea 27: „Adame cruores siue sanguines numero plurali”; idem, *Commentarii in Isaiam* 17, 63, 1, CCL 73A, linea 52: „Edom quippe in linguam nostram et terrenus et cruentus exprimitur”; ibidem, 17, 63, 2, CCL 73A, linea 5: „Ergo et supra ubi scribitur Edom, non loci uocabulum est, sed nomen sanguinis”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Amos* 1, 1, CCL 76, linea 439: „Edom ipse est qui et Esau, ob coitionem rufae lentis ita appellatus, cuius edulio primogenita perdidit”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Abdiam*, CCL 76, linea 60: „In libro Geneseos Esau

„Mi dilungherei troppo se volessi parlare della valle di Achor, cioè «del tumulto e delle sommosse»<sup>159</sup>, [...], e di Bethel, «casa di Dio»<sup>160</sup>

filium Isaac appellatum fuisse Edom, quia propter rufum lenticulae cibum primogenita uendiderit, manifestissime legimus”; ibidem, CCL 76, linea 62: „Edom enim interpretatur πυρρὸς, id est rufus”; ibidem, CCL 76, linea 382: „Aliter: cuncta quae supra scripta sunt patieris, o Edom cruenta, terrene, crudelis, quia falsa mortiferaque doctrina, et aduersum Deum impietatem loquente, occidisti fratrem tuum Iacob”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 1, 6, CCL 76A, linea 51: „Et quaedam exemplaria male habent πυρρὸς, confundentia colorum differentias atque regnorum, cum πυρρῶι, id est, rufi, non amasim, sed adamim appellentur”; idem, *Tractatus lix in Psalmos* 67, CCL 78, linea 160: „Edom interpretatur sanguis [...]”; ibidem, 136, CCL 78, linea 65: „Edom interpretatur terrena et sanguinea”; idem, *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 34, PL 23, 403: „Edom aut terrenus interpretatur, aut cruentus”; idem, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 25, CCL 80, linea 5: „[...] interfectio eius multa in terra Edom, id est, in sanguine [...]”; idem, *Ep.* 53, 8, CSEL 54, 458: „Abdias [...] personat contra Edom et sanguineum terrenumque [...]”.

<sup>159</sup> Cf. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 24, linea 5: „Achor turbatio uel tumultus”; ibidem, CCL 72, 49, linea 19: „Achor turbatio uel tumultus siue peruersio”; idem, *Commentarii in Isaiam* 17, 63, 17, CCL 73A, linea 75: „Et humilitas conturbati cordis eius (hoc enim interpretatur uallis Achor) aperit intelligentiam, ne ignoret creatorem suum”; ibidem, 18, 65, 9, CCL 73A, linea 75: „De qua et in libro Iesu filii Naue legimus, quod ibi interfectus sit Acham [...], locus ipse in quo accidit, Achor, id est turbationis ac tumultus nomen accepit”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Osee* 1, 2, CCL 76, linea 326: „[...] locus tumultus uallisque turbarum – hoc enim interpretatur Achor – mutetur in ostium spei [...]. [...] uallis Achor [...] ob furtum eorum, quae Deo fuerant consecrata, conturbatio et tumultus interpretatur [...]. Vnde appellatus est locus ille Emec Achor, id est uallis conturbationis”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Micheam* 2, 4, CCL 76, linea 434: „Denique et Achor, qui de anathemate Hiericho aliquid est furatus, conturbauit populum, et ex peccato ualli nomen impositum est, Emec Achor, id est uallis tumultus, siue turbarum”.

<sup>160</sup> Cf. Hieronymus, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 21, linea 13: „[...] ut [...] ueniret ad domum Dei, ubi fuerat tabernaculum eius in medio Bethel et Ai”; ibidem, CCL 72, 43, linea 30: „[...] uocauit illum Bethel, id est domum Dei [...]”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 3, linea 18: „Bethel domus Dei”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Osee* 1, 4, CCL 76, linea 344: „Est autem Bethel, et quae prius uocabatur domus Dei [...]. [...] Et ne ascendas in Bethauen, id est, quae quondam uocabatur Bethel, quia postquam aurei ibi uituli positi sunt ab Ieroboam filio Nabath, non domus Dei appellatur, sed domus idoli”; ibidem, 2, 9, CCL 76, linea 186: „[...] in Bethel uitulum aureum fecerit, hoc enim interpretatur domus Dei [...]”; ibidem, 3, 10, CCL 76, linea 381: „[...] dormit in Bethel, quod interpretatur domus Dei [...]”; ibidem, 3, 10, CCL 76, linea 514: „Pro Bethel, quod interpretatur domus Dei, LXX transtulerunt domus Israel, quod in Hebraeo penitus non habetur. [...] sic fecit uobis, Bethel, a facie malitiae nequitiarum uestrarum, proprie haereticorum principibus coaptatur, quod eis fecerit Bethel quam ipsi uocant Bethel, hoc est domum Dei [...]”; ibidem, 3, 12, CCL 76, linea 114: „[...] inuenisti eum in Bethel, hoc est in domo Dei [...]”; idem, *Commentarii in prophetas mino-*

[...]”<sup>161</sup>.

„[...] giungerò al fiume egizio di Sior, che ha da intendersi «torbido» [...]”<sup>162</sup>.

---

res. In *Amos* 2, 4, CCL 76, linea 186: „Ingressi estis in Bethel, id est, in domum Dei, quod sentitur ecclesia, et impie egistis in Dominum, illius praecepta calcantes”; ibidem, 2, 5, CCL 76, linea 173: „Quaerunt autem Bethel, quod interpretatur domus Dei [...]. [...] Et Bethel, quam putatis domum Dei, non subsistet, siue, ut melius arbitror, redit inutilis, id est Auen, ut nequaquam appelletur domus Dei, sed uocetur domus inutilis, siue idoli”; ibidem, 2, 5, CCL 76, linea 216: „Pro Bethel in LXX legitur domus Israel, sensum magis quam uerbum interpretantibus [...]”; ibidem, 2, 5, CCL 76, linea 233: „[...] praecipue Bethel, quae falsum sibi domus Dei nomen assumit”; ibidem, 3, 7, CCL 76, linea 335: „[...] quia Bethel, hoc est domus Dei, et falsa ecclesia sanctificatio regis sit, et domus regni”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Micheam* 1, 1, CCL 76, linea 32: „[...] fabricata est in domo Dei, quod interpretatur Bethel”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam* 2, 7, CCL 76A, linea 92: „[...] uocabatur Bethel, id est domus Dei [...]”; idem *Tractatus lix in Psalmos* 77, CCL 78, linea 194: „[...] fecerunt uitulos aureos in bethel, in domo Dei”; ibidem, 84, CCL 78, linea 9: „Bethel, domus Dei. [...] Ergo de Hiericho Chore noster, hoc est Helisaeus, ascendit in domum dei Bethel; et egrediuntur de Bethel, hoc est de domo Dei [...]”; idem, *Ep.* 120, 8, CSEL 55, 492: „[...] in domum Dei – hoc enim interpretatur Bethel [...]”.

<sup>161</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [ad *Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 13, 1, in: *Vita di Martino...*, pp. 176–177: „Longum est, si velim de valle Achor dicere, id est «tumultus atque turbarum», [...], et de Bethel, «domo Dei» [...]”.

<sup>162</sup> Hieronymus, *Ep.* 108 [ad *Eustochium, epitaphium sanctae Paulae*], 14, 1, in: *Vita di Martino...*, pp. 180–181: „[...] veniam ad Aegypti fluvium Sior, qui interpretatur «turbidus» [...]”. Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 30, linea 13: „Sior paruulum siue turbulentum”; ibidem, CCL 72, 55, linea 13: „Sior firmamentum nouum uel turbidum”; idem, *Commentarii in Isaiam* 5, 23, 3, OG IV/2, 126: „Pro «Nilo», quod apud Hebraeos legimus Sior, LXX et Theodotio «negotiatores» interpretati sunt; quod uerbum «turbidum» et per hoc Nili aquas significat, Hieremia testante: Quid tibi et Aegypto, ut bibas aquas Geon, pro quo in hebraico habet Sior, id est «turbidas»; ibidem, 7, 23, 1, OG IV/2, 294: „Vbi nos legimus semen negotiatorum, in hebraeo scriptum est «semen Sior», quod subauditur Nili, eo quod aquas turbidas habeat, quibus Aegypti segetes irrigantur”; ibidem, 15, 55, 1, CCL 73A, linea 32: „Praecipiturque sitientibus, ut nequaquam bibant aquas Sior turbidas [...]”; idem, *In Hieremiam prophetam libri* 1, CSEL 59, p. 26, linea 1: „Pro «Sior» nos «turbidam» interpretati sumus, quod uerbum Hebraicum significat, pro quo communis editio habet «Geon»”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 9, 29, CCL 75, linea 665: „[...] quid tibi et uiae Eegypti, ut bibas aquam «Geon» – pro quo in Hebraico «sior» scriptum est quod uerbum in aquas «turbidas» transfertur atque «coenosas»?”; ibidem, 10, 31, CCL 75, linea 243: „[...] quid tibi ut bibas aquam Geon (siue Sior, quod aquas «turbidas» sonat)?”; ibidem, 14, 47, CCL 75, linea 931: „[...] quae Hebraice dicitur «Sior», id est «turbidae» atque «coenosae» [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Abacuc* 1, 2, CCL 76A, linea 611: „Pro quo in Hebraeo scriptum est Sior, id est turbidam atque coenosam [...]”; idem, *Ep.* 121, 3, CSEL 56, 3: „[...] satis miratus sum, cur [...] desideres aquas Sior, quae turbidis saeculi huius uitis sordidantur”.

## 2.10. L'Ep. 120 [*ad Hedybiam de quaestionibus duodecim*]

Scritta a Betlemme nel 407 a Edibia, figlia di Delfidio e nipote di Patera, celebri retori Galli, che pone a Girolamo dodici domande: come giungere alla perfezione e come spiegare tante discordanze che si incontrano nei Vangeli.

Spiegando la seconda domanda riguardante Mt 26,29, Girolamo, tra l'altro, dice: „Ogni giorno, nel ripetere il suo sacrificio, noi pigiamo i rossi mosti, frutti della vera vite che è la vigna do Sorech, il cui nome significa «eletta»<sup>163</sup>.

## 2.11. L'Ep. 121 [*ad Algasiam liber quaestionum undecim*]

Scritta a Betlemme nel 407 ca. ad Algasia per rispondere a undici questioni riguardanti altrettanti brani difficili del Nuovo Testamento.

Algasia può essere, secondo Girolamo, paragonata alla stessa regina di Saba, a causa della sua sete di sapienza: „Sei tu che devi essere chiamata regina di Saba, poiché nel tuo corpo mortale non domina il peccato; ti sei rivolta totalmente al Signore e ti sentirai dire da lui: «Volgiti, volgiti, o Sunamite!» (*Saba*, effettivamente, nel nostro idioma vuol dire *voltarsi*)<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> Hieronymus, *Ep. 120 [ad Hedybiam de quaestionibus duodecim]*, 2, CSEL 55, 480 (*Lettere* IV, pp. 113–114): „[...] cotidie in sacrificiis eius de genimine uitis uerae et uineae Sorech, quae interpretatur «electa», rubentia musta calcamus [...]”. Cf. anche idem, *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*, CCL 72, 68, linea 14: „In Hebraeo ita habet alligans ad uitem pullum suum et in Sorec, fili mi, asinam suam: quod uidelicet pullum asinae, cui supersedit Iesus, hoc est gentilium populum, uineae apostolorum, qui ex Iudaeis sunt, copulauerit et ad Sorec, id est electam uitem, alligauerit asinam, cui supersedit, ecclesiam ex nationibus congregatam”; idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, p. 33, linea 24: „Sorec electa optima”; ibidem, CCL 72, 50, linea 24: „Sorec optima uel electa”; idem, *Commentarii in Isaiam* 2, 5, 2, OG IV/1, p. 170: „Et plantauit eam uineam sorech, quam solus Symmachus «electam» interpretatus est, non uerbum e uerbo, ut mihi uidetur, exprimens, sed sensum qui tenetur in uerbo”; idem, *In Heremiam prophetam libri* 1, CSEL 59, p. 28, linea 1: „[LXX] pro uinea «electa» siue «frugifera» in Hebraeo «sorec» habet, quae in Isaiae cantico ponitur”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 4, 15, CCL 75, linea 728: „Et in Esaia: plantaui, inquit, uineam «sorec», quod «electam» et «pulchram» sonat [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Sophoniam* 1, CCL 76A, linea 606: „Si enim plantassent uineam Sorec, et uineam electam totam ueram, bibissent uinum suum [...]”; idem, *Commentarii in prophetas minores. In Aggaeum* 2, CCL 76A, linea 440: „Habent et uinum, sed non de uinea Sorec, et quam plantauit Dominus in Hieremia, electam et totam ueram, sed de uinea Sodomorum”; idem, *Ep. 121*, 2, CSEL 56, 10: „Hic est uinea Sorech, quae interpretatur «electa» [...]”.

<sup>164</sup> Hieronymus, *Ep. 121 [ad Algasiam liber quaestionum undecim]*, *praefatio*, CSEL 56, 3 (*Lettere* IV, p. 153): „[...] tu regina appellanda es Saba, in cuius mortali corpore non regnat peccatum et quae ad Dominum tota mente conuersa audies ab eo: conuertere, conuertere,

### 3. Rilievi conclusivi: la cultura della Bibbia

L'analisi dell'epistolario geronimiano pone davanti agli occhi un dato inequivoco: il Dalmata coltiva minuziosamente e instancabilmente i saperi che concorrono ad una precisa esegesi, in quanto li considera sussidi previ ed ineludibili per una profonda, aderente e qualificata interpretazione scritturistica. In tutti e tre i distinti gruppi – il primo gruppo che sostanzialmente non differisce dalla traduzione tradizionale, il secondo che corregge la tradizione precedente legittimando la modifica con argomenti ortografici e linguistici, il terzo di piena autonomia etimologica – si è potuto notare distintamente il continuo studio testuale, tale da consentire a Girolamo di correggere il testo e, quindi, di intervenire sul libro sacro.

Tale perfezionamento testuale era sostenuto, ed è questa la seconda competenza che il Dalmata coltiva per poter effettuare un'adeguata esegesi, da una singolare conoscenza dell'ebraico e delle altre lingue ad esso funzionali. Con ciò, egli è in grado di conseguire una corretta e originale etimologia dei luoghi biblici, dando luogo ad una raffinata toponomastica. Ma è importante rilevare che tutto ciò è atto a rannodare la triplice dimensione dell'esegesi: testuale-linguistica, storico-geografica e teologico-spirituale.

L'attenzione quasi meticolosa di san Girolamo alla testualità del libro sacro è indice del senso di profondo ossequio verso la parola rivelata. Questo atteggiamento è autenticamente esegetico, se per esegesi non si intende una mera scienza ermeneutica, bensì soprattutto la consapevolezza della natura di questo testo, della sua infinita intelligibilità e del suo valore, degno di ogni sforzo cognitivo.

Questa attitudine esegetica di fondo, unita alle competenze cui dà origine, lo pone in un ruolo primaziale rispetto agli altri esegeti, nei confronti dei quali non esita a muovere critiche, rimproverando forse più che il singolo errore la superficialità con cui si può concludere a interpretazioni teologiche erranee perché basate su fragili presupposti linguistici.

---

Sunamitis. Etenim Saba in lingua nostra «conuersionem» sonat». Cf. anche idem, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCL 72, 10, linea 14: „Saba captus siue captiuitas uel certe conuertens”; ibidem, CCL 72, 43, linea 13: „Saba captiua”; ibidem, CCL 72, 51, linea 2: „Saba captiuitas”; ibidem, CCL 72, 65, linea 5: „Saba captiuitas”; idem, *Commentarii in Isaiam* 17, 60, 6, CCL 73A, linea 29: „[...] Saba conuersio uel captiuitas [...]”; idem, *Commentarii in Ezechielem* 8, 27, CCL 75, linea 1269: „[...] «Saba» interpretatur «conuersio» [...]”.

Acquisito ciò, è opportuno seguire il dinamismo del testo geronimiano, che passa dalla etimologia al senso spirituale.

Se è vero che per Girolamo non esiste esegesi senza un appropriato equipaggiamento culturale, quindi senza un approccio letterario, etimologico, storico, è pur vero che non è la ricostruzione meramente filologica ad esaurire il processo di interpretazione del testo sacro, giacché la sua natura detta regole ermeneutiche ulteriori. Infatti, la domanda che si pone Girolamo, e con lui ogni cristiano, è: «Cosa ne ricaviamo da tutto questo?»<sup>165</sup>. Perciò, esiste un secondo, ineludibile momento esegetico di Girolamo: quello in cui spinge le acquisizioni tecniche al livello interpretativo. I grandi principi che regolano questa seconda fase non sono del tutto originali di Girolamo, in quanto si riconducono alla regola aurea dell'esegesi cristiana, quella, cioè, della figuralità di cui il Nuovo Testamento riveste l'Antico. Ma si può dire che Girolamo riceva questo principio, e quindi lo applichi, con una particolare intuizione, cogliendone tutte le potenzialità.

Nella lettura del testo, si ravvisa una successione ordinata e del tutto naturale del momento interpretativo rispetto a quello tecnico, tanto da far sembrare semplice il passaggio; in realtà, tale naturalezza deriva dalla perfezione del suo metodo esegetico, che a sua volta deriva da una lucida consapevolezza delle esigenze ermeneutiche della Scrittura, che inglobano tanto un adeguato strumentario intellettuale quanto una sensibile comprensione del mistero di Cristo.

Talora Girolamo esprime la polisemia della Scrittura attraverso il tradizionale termine "senso mistico", e con esso generalmente intende l'insegnamento morale.

Tutti questi suoi testi, infatti, sono orientati alla formazione spirituale, ascetica e morale dei suoi discepoli (immediati e mediati), che resta l'intenzionalità di fondo di larga parte dell'epistolario e della stessa opera geronimiana, per cui mira all'esortazione alla virtù. La vita virtuosa che Girolamo apprende da questi brani biblici e trasmette ai suoi discepoli è connotata anzitutto dall'unità: l'organismo spirituale e la personalità morale è unificata nell'unica tensione al fine, che è la vita in comunione con Dio; questo insegna reiteratamente Girolamo.

Il cuore dell'ermeneutica di Girolamo sta nell'aver recepito Cristo/Verità in tutta la sua realtà: la verità dell'Antico Testamento; la verità del rapporto con Dio; la verità del mistero della Chiesa; la verità della cultura. Tutto ciò è impiegato come fondamento dell'esegesi cristiana.

Non sarebbe possibile chiudere la ricerca a questo punto. Infatti, tutto l'epistolario geronimiano introduce a considerazioni ben più ampie e problema-

---

<sup>165</sup> Hieronymus, *Ep. 78 [ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum]*, 15, CSEL 55, 65 (*Lettere II*, p. 375): "Ex quibus omnibus nos docemur [...]".



tiche, per le quali il presente contributo si limita ad indicare la direzione per ulteriori studi.

I suoi scritti appaiono in qualche misura "in rete" e richiedono uno studio in correlazione per poter dare ragione dell'intero metodo esegetico del Dalma-ta. Infatti, l'eredità ermeneutica che egli lascia alla Chiesa, che abbraccia contributi testuali, metodi, principi teorici, sensi precipui, interpretazioni autorevoli e via dicendo, non può essere ricercata solo nei commenti biblici (oppure nelle opere espressamente esegetiche), ma in tutti i suoi interventi più o meno intenzionalmente esegetici.

Nel presente studio si è voluto offrire un contributo in tale direzione, ponendo in lettura sinottica diversi scritti e contesti ed evidenziando le similarità ma anche le – meno numerose – opzioni contrastanti, laddove cioè emerge la ricchezza semantica del testo sacro e soprattutto la consapevolezza e il rispetto che Girolamo ne aveva. Ma ben più complesso sarebbe il lavoro di ricostruzione della sua esegesi, giacché postulerebbe un'analisi correlativa dei diversi testi; si scoprirebbero non solo le sue qualità già note, quali la profonda abilità linguistica, la competenza filologica, la preparazione classica, la conoscenza storico-biblica, ma anche contributi ancora ignoti, quali ad esempio il reale apporto alla tradizione testuale, la sua criteriologia delle fonti, la dipendenza/autonomia rispetto alla tradizione interpretativa, il suo progetto esegetico e l'*iter* matetico dei suoi discepoli, il rapporto esegesi/scienze ausiliari. E, ancora più radicalmente, si è cercato di cogliere l'atteggiamento di continua, articolata, incontenibile ricerca da parte di Girolamo della verità della Scrittura, laddove egli mostra di modificare o arricchire costantemente le acquisizioni precedenti; ricerca instancabile che testimonia inequivocabilmente la sacralità che egli riconosceva al testo, a tutela del quale non bastano mai gli sforzi umani di comprensione. Un approccio quanto più ampio e attento possibile a tutte le pieghe della sensibilità biblica di Girolamo darebbe ragione della sua concezione di esegesi.

L'analisi offre lo spunto per relativizzare o superare il dissidio tra lettera/allegoria, conducendoci in un altro binomio esegetico, quello tecnica/senso. Infatti, nei testi non si avverte un'opposizione inconciliabile tra un'opzione interpretativa strettamente letterale ed un'altra spirituale, quanto piuttosto una continuità tra quella che sarebbe una lettura storica e la lettura allegorica; nessuno può dubitare che i fatti siano realmente accaduti così come che ci sia un senso nella lettera e un altro nello spirito dei fatti stessi.

Soprattutto non si ravvisa una preoccupazione di legittimazione dell'interpretazione mistica rispetto a quella letterale; piuttosto si apprezza una continuazione del tutto naturale tra il livello semantico vetero-testamentario (presente nella descrizione toponomastica e nella sua analisi linguistica) e il livello se-

mantico neo-testamentario (che consente di rileggere l'evento antico in chiave soterica e tropologica). E tale armonica composizione della polisemia biblica è ottenuta da una corretta impostazione del rapporto tra l'ambito strumentale (testuale, toponomastico, etimologico, responsabile della lettura vetero-testamentaria) e quello teologico (che attua la trasposizione in chiave cristiana). Il presente articolo ha inteso evidenziare proprio la connessione senza fratture tra i due livelli, separati solo funzionalmente nella presentazione, ma in realtà profondamente coesi e coerenti.

La ricerca di equilibrio nella dialettica tecnica/senso avvicina l'esegesi geronimiana alla problematica attuale, suggerendo un approccio più inclusivo fra le varie componenti dell'esegesi e della teologia, poiché basato su una esplicita consapevolezza della vita nuova in Cristo, che compie e dona senso alla rivelazione precedente. In fondo, l'esegesi cristiana è comandata proprio dall'esperienza della salvezza che abilita ad interpretare. In tal senso, si potrebbe affermare che la prassi cristiana preceda, conduca e formalizzi via via la stessa teoria esegetica; Girolamo non solo ne è consapevole, ma è immerso in questo stesso dinamismo.

Infine, e derivatamente dall'acquisizione tecnica/senso, è emerso l'interrogativo sulla definizione stessa di esegesi, sempre in equilibrio instabile tra l'essere un'operazione più strettamente tecnica, secondo una connotazione che tende a salvaguardare il rigore, oppure ermeneutica, secondo una visione che ne rivendica la valenza creativa e soggettuale. Il paradigma ermeneutico di Girolamo, così come si evince dal testo analizzato, sembra assegnare all'esegesi proprio il tratto che congiunge la dimensione filologica e quella teologica giacché il commento risulta come il prodotto finale, ottenuto dalla cerniera tra queste due operazioni. Così come non è possibile disgiungere l'una dall'altra, non è neanche possibile ipotizzare una priorità dell'una sull'altra. Infatti, seppure dal punto di vista strettamente materiale ci si imbatte prima nell'analisi linguistica e poi nell'insegnamento teologico, dal punto di vista genetico l'etimologia è indagata e stabilita in funzione del suo senso cristiano, nonché mistico ed escatologico.

Priorità didattica, dunque, ma non necessariamente priorità logica, per la quale si potrebbe dire che i due momenti sono posti secondo una conveniente successione, oppure che sono retti da un perfetto equilibrio, o che stanno in rapporto di reciprocità. Ma forse è più opportuno connotarli come circolari, immagine che previene dal considerarli come separati, giacché, invece, si implicano vicendevolmente: l'uno scaturisce dalle esigenze dell'altro e vi rifluisce portando nuove intenzionalità. Prevale solo la tensione alla perfezione della carità, nutrita in modo imprescindibile dall'ascolto adeguato della Scrittura. Tale tensione è l'atteggiamento tipicamente monastico, che resta il principio

ispiratore dell'esegesi geronimiana, tutta volta a costruire un ideale di ascetismo che resterà indelebilmente presente nel fenomeno monastico occidentale: il modello di monachesimo intellettualmente motivato. Amante della cultura, attrezzato per penetrare la cultura biblica, pronto ad elaborare la cultura del Vangelo: è questo il destinatario ideale dell'insegnamento geronimiano, un destinatario che egli, con il suo esempio e il suo lavoro, intende contribuire ad ammaestrare.

In questa luce, l'appello al «lettore intelligente e colto»<sup>166</sup>, con cui ho voluto aprire questo contributo, lascia trapelare l'universo mentale e morale di Girolamo, nel quale l'intelligenza della Scrittura forma un lettore intelligente, e questi diventa sempre più introdotto all'intelligenza della parola di Dio. Intelligenza della Scrittura che non è per Girolamo un problema strettamente esegetico, ma coinvolge l'intellettualità e dà vita ad una cultura nuova, integrata, feconda: la cultura della Bibbia.

---

<sup>166</sup> Ibidem, 11, CSEL 55, 60 (*Lettere* II, p. 370): "Prudentem studiosumque lectorem [...]".