

Ex Hebraeo transferre (Hier. in Mal. 3,1): Gerolamo, la Settanta e i Vangeli*

DANIELA SCARDIA

1. Introduzione

Gerolamo ebbe particolarmente a cuore il tema dei *testimonia*, ovvero delle citazioni veterotestamentarie contenute nel Nuovo Testamento. Più volte egli prese posizione in relazione a tale punto, che gli offriva la possibilità di meditare sull'eventuale conoscenza dell'ebraico da parte degli evangelisti e degli altri autori neotestamentari¹.

Particolare interesse deve aver destato in lui la citazione veterotestamentaria contenuta al principio del Vangelo di Marco, giacché più volte, nelle sue opere, tornò a commentare tale passaggio. Se ne occupò per ben tre volte in un arco di tempo alquanto ristretto, in circa due o tre anni: dapprima nell'*Epistula de Optimo genere interpretandi* (estate del 396²), poi nella prima omelia dei suoi *Tractatus in Marci euangelium* (probabilmente ascrivibile al 397³) e infine nei *Commentarii in Euangelium Matthaei* (risalenti al 398). In tutti e tre questi casi a colpire la sua attenzione fu il fatto che in *Mc* 1,2-3 la citazione veterotestamentaria fosse attribuita al solo Isaia, benché la parte iniziale di essa provenisse in realtà dal terzo capitolo del profeta Malachia, come l'attento polemista pagano Porfirio aveva osservato. Nell'*Epistula* lo Stridonense si era limitato a notare l'errore, lasciando la questione in sospeso e insinuando indirettamente contro i detrattori della sua attività di traduttore biblico che, se addirittura l'evangelista aveva compiuto un simile errore, a maggior ragione sarebbe stato opportuno essere indulgenti nei confronti delle sue eventuali sviste⁴.

* Si stampa qui, in forma ampliata, un contributo originariamente presentato in occasione del convegno «Eleventh Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament. At One Remove: Versions and Other Indirect Evidence for the New Testament», University of Birmingham, 4th-6th March 2019.

¹ Per una rassegna completa di tutti i casi discussi da Gerolamo in relazione ai *testimonia* del Nuovo Testamento, vd. Capelli 2012, 315-346.

² Vd. Bona 2008, 32.

³ Vd. Capone 2018a, 138; Capone 2018b, 13.

⁴ Cfr. Hier. *epist.* 57,9 (Labourt 1953, 67): *Marcus, discipulus Petri, ita suum orditur euangelium: «principium euangelii Iesu Christi, sicut scriptum est in Isaia*

Nelle due opere successive, invece, con evidente fine apologetico, cerca di offrire una spiegazione per quell'erronea attribuzione dell'evangelista: così nel *Tractatus* sostiene la scelta deliberata di Marco di citare il solo Isaia, al fine di presentare la venuta di Giovanni Battista come adempimento della profezia di tale profeta⁵; nei *Commentarii* prende in considerazione la

propheta: ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit uiam tuam. Vox clamantis in deserto: parate uiam Domini, rectas facite semitas eius». Hoc exemplum de duobus prophetis conpositum est, de Malachia uidelicet et Isaia. Nam primum, quod dicitur: «ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit uiam tuam», in Malachiae fine positum est; sequens autem quod infertur: «uox clamantis in deserto» et cetera, in Isaia legimus. Et quomodo Marcus statim in principio uoluminis sui posuit: «sicut scriptum est in Isaia propheta: ecce mitto angelum meum», quod non scribitur in Isaia, ut diximus, sed in Malachia, in nouissimo duodecim prophetarum? soluat hanc quaestiunculam inperita praesumptio, et ego erroris ueniam deprecabor.

⁵ Cfr. Hier. in *Marc.* 1 (Morin 1958, 451-452 ll. 12-48): *Initium euangelii Iesu Xpisti filii Dei. Ergo non filii Ioseph. Initium euangelii, finis legis est: finitur lex, et incipit euangelium. Sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit uiam tuam. Sicut scriptum est in Esaia. Quantum in memoria est, et in mea mente pertracto, tam septuaginta interpretes quam Hebraeorum uolumina diligentissime uentilans, numquam hoc in Esaia propheta scriptum esse reperire potui, quod ponitur, ecce mitto angelum meum ante faciem tuam: sed in Malachiae prophetae fine scriptum est. Si autem in Malachiae fine scribitur: quomodo nunc Marcus euangelista ponit, Sicut scriptum est in Esaia propheta? Euangelistae de sancto spiritu locuti sunt. Marcus iste qui scribit, non paruus est. Denique Petrus apostolus in epistula sua ait: 'Salutat uos illa coelecta, et Marcus filius meus'. O apostole Petre, Marcus filius tuus, filius non carne sed spiritu, instructus spiritalibus hoc ignorat; et quod alibi scriptum est, alibi memorat. Sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam. Locum istum impius ille Porphyrius, qui aduersum nos conscripsit et multis uoluminibus rabiem suam euomuit, in quarto decimo uolumine disputat, et dicit: 'Euangelistae tam inperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis diuinis, ut testimonium quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta'. Hoc ille obicit: nos ergo quid ei respondebimus? Orationibus uestris ista mihi uidetur solutio. Sicut scriptum est in Esaia. Quid scriptum est in Esaia propheta? Vox clamantis in deserto: Parate uiam Domini, rectas facite semitas eius. Hoc in Esaia scriptum est: expositio autem ipsius capituli in alio propheta melius dicitur. Et ipse dicit euangelista: Iste est, inquit, Iohannes Baptista, de quo etiam Malachias dixit: Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit uiam tuam. Ergo quod dicit, scriptum est, ad hoc capitulum refertur: Vox clamantis in deserto, Parate uiam Domini, rectas facite semitas eius. Vt autem probaret istum esse angelum qui missus est, noluit ex suo probare sermone, sed ex prophetia prophetae.*

possibilità di un errore generatosi nella tradizione a causa dei copisti, ma ipotizza anche l'esigenza dell'evangelista di operare una sintesi delle varie testimonianze scritturistiche⁶.

Del medesimo passo di Marco Gerolamo torna ad occuparsi una decina d'anni dopo (nel 406 ca.), nel *Commento a Malachia*, dove mostrerà tuttavia di preoccuparsi di quel passaggio in maniera sostanzialmente differente, facendo questa volta ricorso a riflessioni di carattere linguistico. Oggetto del presente lavoro sarà pertanto l'analisi delle affermazioni geronimiane contenute in *Commento a Malachia* 3,1, al fine di individuare le ragioni che lo spinsero a occuparsi nuovamente di un argomento già ampiamente da lui affrontato.

2. *Testimonia* di Malachia in Matteo e Marco: divergenze testuali

L'analisi di Gerolamo nel *Commento a Malachia* prende le mosse da un parallelo tra i primi due Vangeli sinottici in relazione alla formulazione del versetto 3,1 di Malachia da parte dei Settanta:

Hoc interpretatus est Dominus in euangelio de Ioanne Baptista, dicens: Iste est de quo scriptum est: Ecce ego mittam angelum meum ante faciem tuam, et praeparabit uiam tuam coram me; nec eisdem usus est uerbis, quae LXX interpretes transtulerunt. Marcus quoque euangelista duo testimonia Malachiae, et Esaiiae sub unius prophetae sermone contexens ita exorsus est: Initium euangelii Iesu Christi,

⁶ Cfr. Hier. in *Matth.* 1 (Hurst-Adriaen 1969, 16-17 ll. 221-241): *Primum Baptista Iohannes regnum caelorum praedicat ut praecursor Domini hoc honoretur priuilegio. Hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem: Vox clamantis in deserto: Parate uiam Domini, rectas facite semitas eius. Animas credentium praeparabat in quibus ambulaturus erat Dominus ut purus in uis purissimis ambularet dicens: Habitabo in eis et inambulabo et ero Deus ipsorum, et ipsi erunt mihi populus. Porphyrius istum locum Marci euangelistae principio comparat in quo scriptum est: Initium euangelii Iesu Christi filii Dei; sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit uiam tuam, uox clamantis in deserto: Parate uiam Domini, rectas facite semitas eius. Cum enim testimonium de Malachia Esaiaque contextum sit, quaerit quomodo uelut ab uno Esaia exemplum putemus adsumptum. Cui ecclesiastici uiri plenissime responderunt. Nos autem aut nomen Esaiiae putamus additum scriptorum uitio quod et in aliis locis probare possumus, aut certe de diuersis testimoniis scripturarum unum corpus effectum. Lege tertium decimum psalmum et hoc idem repperies.*

sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit uiam tuam. *Hoc licet uerbis aliis in Malachia legimus*⁷.

Innanzitutto dunque, prima di concentrare la propria attenzione sul passaggio marciano, lo Stridonense riporta la citazione veterotestamentaria presente nel Vangelo di Matteo (*Mt* 11,10), presentandola nella sua traduzione latina; sottolinea così che l'evangelista ha scelto di non servirsi delle stesse parole della Settanta. Ed effettivamente, confrontando i due passi in greco, è possibile notare alcune differenze:

Matteo	ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου ⁸
--------	--

Malachia (<i>LXX</i>)	ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου ⁹
-------------------------	--

Le divergenze più evidenti sono rappresentate dall'aggiunta, da parte dell'evangelista, di πρὸ προσώπου σου, dalla sostituzione della congiunzione con il pronome relativo e dalla scelta di un verbo differente per la seconda parte del versetto; e ancora in Matteo si ha la determinazione di ὁδὸν tramite articolo e pronome e una diversa resa del complemento di luogo, oltre che un cambiamento della persona dinanzi a cui viene preparata la via. Infine, differenza meno significativa ma comunque da notare,

⁷ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 7-16): «Il Signore nel Vangelo ha interpretato questo passo riguardo a Giovanni Battista, dicendo: *Questi è colui del quale sta scritto: Ecco, io manderò il mio messaggero davanti a me e preparerò la tua via innanzi a me*, senza usare le stesse parole della traduzione dei Settanta. Pure l'evangelista Marco, unendo le due citazioni di Malachia e di Isaia nelle parole di un solo profeta, così ha esordito: *Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, come sta scritto nel profeta Isaia: Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, il quale preparerò la tua via*, benché leggiamo ciò in Malachia con altre parole» (qui e in seguito la traduzione del *Commento a Malachia* di Gerolamo è di Ciarlo 2009). Si segnala qui una svista del traduttore nella resa del versetto di Matteo, giacché il testo latino di Gerolamo presenta *ante faciem tuam* e deve pertanto essere tradotto con 'davanti a te' e non con 'davanti a me'.

⁸ Nestle-Aland 2012, 31.

⁹ Rahlfs 1935, 563-564.

la scelta di ἀποστέλλω in luogo di ἐξαποστέλλω, verbi che tuttavia dal punto di vista del significato risultano pressoché equivalenti¹⁰.

Tali divergenze sono conservate immutate da Gerolamo, per quanto possibile, all'interno della Vulgata:

Matteo (Vulgata)	Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam ante te ¹¹
Malachia (Vulgata)	Ecce ego mittam angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam ¹²

Nel testo della Vulgata del Vangelo di Matteo, dunque, lo Stridonense ripropone, rispetto alla Vulgata di Malachia, l'inserimento di *ante faciem tuam*, la sostituzione della congiunzione con il relativo, la determinazione del termine *via* e la differente resa del complemento di luogo finale. Traduce invece con il medesimo termine il verbo sia della seconda parte del versetto sia della prima, rendendo però in quest'ultimo caso al futuro il tempo presente della Settanta.

Tuttavia, tornando al *Commento a Malachia*, nel passo in cui si occupa del problema della citazione veterotestamentaria all'interno dei Vangeli, Gerolamo, nel riportare come di consueto i testi nella propria versione

¹⁰ Infatti Lampe 1961, 209.493, e Bauer 2000, 120-121.345-346, segnalano tra i significati prevalenti di ἀποστέλλω *dispatch* o *send out* e tra quelli di ἐξαποστέλλω *send*. Anche Rengstorf 1965, 1086, inoltre, attesta che i due verbi vengono usati sostanzialmente come sinonimi già nella Settanta.

¹¹ Weber 1969b, 1541. La revisione della traduzione latina dei Vangeli da parte di Gerolamo risale al periodo romano, e in particolare modo deve essere ritenuta anteriore al 384. Vd. Chapman 1922, 33; Dirksen 1939, 63. Normalmente viene collocata nel 383; vd. Vogels 1928, 6-7; Fürst 2016, 381-382.

¹² Weber 1969b, 1431. La revisione della traduzione latina dell'Antico Testamento sulla base del testo ebraico ad opera di Gerolamo risale ad un periodo successivo rispetto alla stesura della Vulgata dei Vangeli. Si tratta di un arco di tempo piuttosto ampio, che va dal 390 al 407. Vd. Fürst 2016, 90-91. La revisione dei libri dei profeti (escluso Naum, che risale a un periodo leggermente successivo), e dunque anche il completamento della Vulgata di Malachia, dovette essere completa già nel 393-394, stando a quanto riferisce Gerolamo nell'*Epistula* 48; cfr. Hier. *epist.* 48,4 (Labourt 1951, 118: *Libros sedecim prophetarum, quos in Latinum de Hebraeo sermone uerti, si legeris et delectari te hoc opere conperero, prouocabis nos etiam cetera clausa armario non tenere*). Vd. Moro 2007, 109.

latina, opta questa volta, in maniera assai significativa, per una traduzione differente rispetto a quella della Vulgata:

Matteo (<i>Comm. Mal.</i>)	Ecce ego mittam angelum meum ante faciem tuam, et praeparabit viam tuam coram me ¹³
Malachia (<i>Comm. Mal.</i>)	LXX: Ecce ego mittam angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam ¹⁴

Confrontando la nuova resa in latino sia di Matteo sia della versione della Settanta di Malachia, ci si rende conto che Gerolamo ritiene ora opportuno conservare un minor numero di differenze tra l'evangelista e il profeta: eliminata la divergenza più significativa (cioè la sostituzione della congiunzione con il relativo), il testo citato e la citazione differiscono solo per l'inserimento di *ante faciem tuam*, per la determinazione di *viam* e per la variazione nella resa del complemento di luogo, che tuttavia qui regge in entrambi i casi la prima persona. Il testo greco del Vangelo, però, si è visto, a fronte del *coram me* adoperato qui dallo Stridonense, è ἔμπροσθέν σου. Sembrerebbe potersi escludere l'ipotesi di un errore generatosi nella tradizione dell'opera geronimiana, dato che c'è sostanziale accordo nel riportare la lezione *coram me* tra tutti i manoscritti conservati del *Commento a Malachia*. Poiché lo stesso Gerolamo in precedenza aveva mostrato di conoscere la lezione greca del Vangelo traducendo *ante te* nella Vulgata, occorre ipotizzare che tale differente resa del passo matteo sia imputabile o a un errore di memoria o a una scelta dello Stridonense. Non risultano infatti varianti del testo greco del Vangelo di Matteo che confermino la lezione presentata da Gerolamo nel *Commento a Malachia*. Occorre però, almeno per il momento, lasciare la questione in sospeso.

Nel *Commento a Malachia*, le osservazioni dello Stridonense in relazione a tale passo di Matteo risultano abbastanza sintetiche. Dopo l'esposizione del versetto contenente la citazione, infatti, come detto, si limita brevemente a sottolineare che l'evangelista non ha adoperato le stesse parole della Settanta (*nec eisdem usus est uerbis, quae LXX interpretes transtulerunt*), demandando al lettore il compito di evincere da sé le divergenze su evidenziate.

Dopo il breve riferimento alla citazione veterotestamentaria di Matteo, Gerolamo procede introducendo il suo discorso su Marco come *testimo-*

¹³ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 9-10).

¹⁴ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 4-5).

nium di Malachia. Richiama allora, con un rapido cenno, il problema già più volte affrontato negli scritti precedenti, ricordando però in questa occasione solo che l'evangelista ha unito due diverse citazioni (appunto l'una di Malachia e l'altra di Isaia) attribuendole al solo Isaia (*Marcus quoque euangelista duo testimonia Malachiae, et Esaiiae sub unius prophetae sermone contexens*), senza tuttavia soffermarsi sulla questione. Riporta poi la propria traduzione latina dei primi due versetti del Vangelo marciano, concludendo, ancora una volta, che Malachia esprime con parole differenti il passo citato da Marco (*hoc licet uerbis aliis in Malachia legimus*). E, in effetti, anche in questo caso, mettendo a confronto il testo dei Settanta con il testo greco del Vangelo, è possibile osservare delle differenze:

Marco	ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου. ¹⁵
Malachia (LXX)	ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου ¹⁶

Nella prima parte del versetto ritorna la stessa variazione del verbo notata già nel caso del Vangelo di Matteo, anche se qui Marco parrebbe omettere il pronome soggetto; come nel caso dell'altro evangelista, inoltre, si registra qui la medesima aggiunta di *πρὸ προσώπου σου*, la sostituzione della congiunzione con il relativo, l'alterazione del secondo verbo e la determinazione di *ὁδὸν*. Manca, rispetto a Matteo e rispetto al testo della Settanta, il secondo complemento di luogo.

La resa latina del versetto di Marco da parte di Gerolamo all'interno del *Commento a Malachia* pare essere sostanzialmente rispettosa del testo greco del Vangelo, a differenza di quanto si è invece osservato, nel medesimo passaggio, in relazione al versetto matteoano, pesantemente rimaneggiato:

Marco (<i>Comm. Mal.</i>)	Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam ¹⁷ .
Malachia (<i>Comm. Mal.</i>)	LXX: Ecce ego mittam angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam ¹⁸

¹⁵ Nestle-Aland 2012, 102.

¹⁶ Rahlfs 1935, 563-564.

¹⁷ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 14-15).

Le differenze riscontrabili in questa versione latina della citazione marciana e del testo di Malachia (versione peraltro questa volta pressoché identica a quella della Vulgata, salvo che per l'aggiunta di *ego* nel versetto del Vangelo) sono sostanzialmente le stesse evincibili dal confronto tra i testi greci di partenza: l'aggiunta di *ante faciem tuam*, la sostituzione della congiunzione con il pronome relativo e la determinazione di *viam* tramite il possessivo. Rispetto al testo greco, tuttavia, anche in questo caso è possibile notare alcune lievi divergenze nella resa dello Stridonense: nella prima parte del versetto, infatti, Gerolamo aggiunge *ego* e opta per non variare il verbo scelto, mutandone solo il tempo.

Dopo aver presentato la sua versione latina della citazione di Malachia realizzata da Marco, ancora una volta Gerolamo, come già aveva fatto a proposito del *testimonium* di Matteo, senza soffermarsi sulle singole differenze tra i due testi, afferma sbrigativamente che nel libro del profeta si adoperano parole diverse per esprimere la profezia (*hoc licet uerbis aliis in Malachia legimus*), lasciando che anche in questo caso l'interlocutore proceda autonomamente al confronto.

3. *Testimonia* di Isaia in Marco, Luca e Giovanni: divergenze testuali

Seguendo il discorso di Marco, lo Stridonense, dopo la riflessione su Malachia e le citazioni evangeliche tratte dal profeta, procede con l'analisi del *testimonium* di Isaia:

Quod autem sequitur: *Vox clamantis in deserto, parate uiam Domini, rectas facite semitas eius*, ab Esaia propheta dicitur; statimque utrumque testimonium de quo dicatur, exponens: *Fuit, inquit, Ioannes in deserto, baptizans et praedicans baptismum paenitentiae, in remissionem peccatorum*. Sed et euangelistae uaticinium prophetarum super Ioanne interpretati sunt cumque in sensu consentiant, in uerbis discrepant. Pro eo enim quod LXX transtulerunt: *Rectas facite semitas Dei nostri*, Marcus Lucasque dixerunt: *Rectas facite semitas eius*. Ioannes autem: *Dirigite, ait, uiam Domini*¹⁹.

¹⁸ Hier. in *Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 4-5).

¹⁹ Hier. in *Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 927-928 ll. 16-26): «Infatti ciò che segue nel Vangelo: *Voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri* è detto dal profeta Isaia; e subito l'evangelista, spiegando a chi facciano riferimento entrambe le citazioni, dice: *Ci fu Giovanni nel deserto, battezzando e predicando un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati*. Ma gli evangelisti che hanno tradotto il vaticinio dei profeti riguardante Giovanni, ben-

Al principio Gerolamo richiama il versetto completo di *Mc* 1,3 (*Vox clamantis in deserto, parate uiam Domini, rectas facite semitas eius*), chiarendo che esso costituisce la citazione di Isaia (*Is* 40,3); conclude in tal modo il cenno precedentemente fatto al problema della confusione marciiana su cui tanto si era concentrato in funzione apologetica nelle opere precedenti. Dopo di ciò procede riportando le parole di *Mc* 1,4, riferendole nella medesima forma in cui le troviamo nella Vulgata di Marco, e spiegando rapidamente che il senso di tale versetto andava ricercato nella volontà dell'evangelista di rendere immediatamente chiaro che è Giovanni Battista l'oggetto delle profezie contenute nelle due citazioni precedenti. Subito dopo, tuttavia, Gerolamo cambia discorso e, messo da parte il piano esegetico, torna a volgere l'attenzione a *Mc* 1,3 e all'aspetto testuale, come se in questo frangente gli premesse più concentrare l'attenzione su tale livello che non occuparsi dell'interpretazione del passo. L'affermazione con cui introduce tale sua riflessione è particolarmente significativa: *Sed et euangelistae uaticinium prophetarum super Ioanne interpretati sunt cumque in sensu consentiant, in uerbis discrepant*. Gli evangelisti hanno interpretato tutti la profezia di Isaia come vaticinio sul Battista, ma si sono serviti di parole diverse per esprimere quel medesimo significato profetico.

In questo caso, a differenza di quanto aveva fatto in precedenza in relazione ai *testimonia* di Malachia in Matteo e Marco, Gerolamo cerca di chiarire il suo pensiero con un esempio concreto. Sceglie di trascurare la prima parte del versetto, *Vox clamantis in deserto*, giacché essa non offre spunti di riflessione: i quattro evangelisti la rendono, infatti, in maniera quasi del tutto identica (*Mt* 3,3 – *Mc* 1,3 – *Lc* 3,4), salvo Giovanni (*Gv* 1,23) che aggiunge il pronome *ego* all'inizio. La porzione di testo che gli interessa è la terza. Questa gli offre in effetti la possibilità di mettere a confronto le diverse soluzioni presentate dagli evangelisti. Cita perciò, nella propria traduzione latina, dapprima Marco e Luca, che presentano la citazione di Isaia nella medesima forma, e poi la versione assai divergente di Giovanni:

Marco e Luca	rectas facite semitas eius ²⁰	εὐθείας ποιείτε τὰς τρίβους αὐτοῦ ²¹ .
--------------	---	--

ché concordino nel senso, differiscono nelle parole. Infatti in luogo di ciò che i Settanta tradussero: *Raddrizzate i sentieri del nostro Dio*, Marco e Luca hanno detto: *Raddrizzate i suoi sentieri*; Giovanni invece dice: *Raddrizzate la via del Signore*».

²⁰ Hier. in *Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 928 l. 25).

Giovanni	Dirigite uiam Domini ²²	Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου ²³
----------	------------------------------------	--

È palese come questo esempio sia in grado di chiarire al meglio l'affermazione geronimiana su riportata. Le parole adoperate da Marco e Luca (e, potremmo dire, in generale dai sinottici, dato che anche Matteo, seppur non citato dallo Stridonense, presenta la citazione allo stesso modo) sono completamente differenti rispetto a quelle usate da Giovanni; eppure il significato evincibile in entrambi i casi è il medesimo: Giovanni Battista, voce di un uomo che grida nel deserto, esorta a spianare la via, rendendola retta, per la venuta del Signore. La traduzione di Gerolamo rispecchia perfettamente il testo di partenza dei Vangeli: il rapporto di significato esistente tra εὐθύνατε e εὐθείας ποιείτε è conservato nell'opposizione tra *dirigite* e *rectas facite*, la contrapposizione tra i due vocaboli adoperati per rendere l'idea della strada (τὴν ὁδὸν e τὰς τρίβους) è resa palese attraverso l'uso di *viam* e *semitas*²⁴.

Prima di introdurre il confronto tra la citazione marciana e lucana e quella di Giovanni, lo Stridonense riporta la propria traduzione latina della Settanta, lasciando intendere che suo intento è non semplicemente avviare un parallelo tra i Vangeli, ma anche evidenziare quale sia la relazione che intercorre tra il testo greco di Isaia e le parole adoperate per i *testimonia* neotestamentari presi in esame.

Marco e Luca	rectas facite semitas eius	εὐθείας ποιείτε τὰς τρίβους αὐτοῦ
Giovanni	Dirigite uiam Domini	Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου

²¹ Nestle-Aland 2012, 102.189.

²² Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 928 l. 26).

²³ Nestle-Aland 2012, 293.

²⁴ *Via* e *semita* non sono per Gerolamo e per gli esegeti patristici due sinonimi. Egli è consapevole, infatti, che ὁδός e τρίβος, i corrispettivi greci di questi due vocaboli, sono usati dalla Scrittura con due significati distinti, per cui risulta indispensabile, nella traduzione, rendere ciascuno nel modo più opportuno, con l'equivalente più appropriato, mantenendo costante la distinzione in modo da non alterare il significato scritturistico. Sul significato attribuito dagli esegeti a questi due vocaboli, vd. Scardia 2018, 250-257. Sull'uso del verbo εὐθύνω da parte di Giovanni, vd. Menken 1996, 26-28.

Isaia (LXX)

Rectas facite semi-
tas Dei nostri²⁵εὐθείας ποιείτε τὰς
τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν²⁶

Emerge senza difficoltà come la citazione marciana (e lucana) sia abbastanza simile al testo di Isaia: unica differenza riscontrabile è l'uso di *eius* in luogo di *Dei nostri*. Ben più consistenti risultano le divergenze esistenti tra il testo di Giovanni e la Settanta: si ritrovano tutte le differenze riscontrate tra i sinottici e il quarto Vangelo, con l'adozione del vocabolo *via* al posto di *semita* di Isaia, non più al plurale ma al singolare, e con l'impiego di un verbo diverso (tanto in greco tanto nella versione latina geronimiana), per quanto abbastanza affine a quello della profezia per significato. Il genitivo finale si presenta in forma differente anche in questo caso: se Marco e Luca avevano sostituito il *Dei nostri* della Settanta con *eius*, Giovanni introduce nel suo Vangelo un inedito *Domini*.

Dunque, tornando all'affermazione con cui Gerolamo aveva introdotto il suo discorso sulla citazione di Isaia, effettivamente si può constatare che gli evangelisti, per esplicitare la profezia sul Battista, si sono serviti di parole assai diverse (non solo tra loro, ma anche rispetto al testo della Settanta), riuscendo tuttavia ad esprimere il medesimo significato.

4. La spiegazione di Gerolamo: *Ex Hebraeo transferre*

Naturalmente Gerolamo non si limita a notare che, nel caso della citazione di Malachia, Matteo e Marco esprimono con parole diverse il vaticinio riportato nella Settanta, o che i sinottici e Giovanni riproducono il senso della profezia di Isaia senza riferire in modo fedele il testo greco e ottenendo dei versetti ben distinti gli uni dall'altro. Se lo Stridonense, infatti, decide di evidenziare in tal modo le divergenze esistenti tra i Vangeli, consapevole di quanto questo argomento sia stato adoperato dai polemisti pagani per screditare la religione cristiana, è perché egli vuole offrire a quei detrattori una risposta a suo parere definitiva, che consenta di mettere a tacere una volta per tutte le voci della polemica anticristiana che facevano leva su questo tipo di argomento²⁷. La spiegazione che egli fornisce

²⁵ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 928, l. 24).

²⁶ Ziegler 1983, 267.

²⁷ Che il tema delle contraddizioni tra gli evangelisti fosse uno degli argomenti centrali della polemica pagana anticristiana, e soprattutto delle argomentazioni di Porfirio, lo attesta Rinaldi 1998, 254-256. Come ricorda Morlet 2017, 13-32, inoltre, per i polemisti pagani (tra i quali considera principalmente Celso, Porfirio,

per cercare di chiarire da cosa dipendano le modifiche apportate ai testi di Malachia e Isaia dagli evangelisti è pertanto la seguente:

Ex quo perspicuum est, apostolos et euangelistas et ipsum Dominum Saluatorem non LXX interpretum auctoritatem sequi, qua Hebraeae linguae habentes scientiam, non indigent, sed ex Hebraeo transferre quod legerint, non curantes de syllabis punctisque uerborum; dum modo sententiarum ueritas transferatur. Quod quidem et in pluribus locis eos fecisse docuimus, et maxime in eo libro qui a nobis inscriptus est: 'De optimo genere interpretandi', multis simul testimoniis approbatum est²⁸.

Gli evangelisti, gli apostoli e il Signore, dice lo Stridonense, si esprimono nel Nuovo Testamento con parole diverse rispetto a quelle contenute nella Settanta, poiché, avendo conoscenza della lingua ebraica, ricavano le loro citazioni direttamente dal testo ebraico. È un pensiero, questo, che Gerolamo esporrà in maniera ancor più puntuale di lì a un paio d'anni, nel *Prologo* al quindicesimo libro del *Commento a Isaia*:

Crebro, Eustochium, dixisse me noui, apostolos et euangelistas ubicumque de ueteri instrumento ponunt testimonia, si inter Hebraicum et Septuaginta nulla diuersitas sit, uel suis uel Septuaginta interpretum uerbis uti solitos. Sin autem

l'avversario di Macario di Magnesia e Giuliano) quello della *διαφωρία* tra Nuovo e Antico Testamento è un argomento fondamentale per screditare le figure degli evangelisti: se la *συμφωνία* è prova di verità, le discordanze diventano la prova del fatto che essi non possono essere caricati del ruolo di testimoni che si erano attribuiti arbitrariamente; al contrario, essi sono figure false, che hanno proferito soltanto menzogne. Si ricordi, ancora, che i polemisti pagani non accusavano gli evangelisti solo di abbandonarsi ad affermazioni non veritiere, ma anche di ignoranza; cfr., *ex. gr.*, l'affermazione di Porfirio riportata da Gerolamo in Hier. in *psalm. I 77,2* (Morin 1958, 65: *Denique et inpius ille Porphyrius proponit aduersum nos hoc ipsum, et dicit: 'Euangelista uester Matthaeus tam inperitus fuit, ut diceret, quod scriptum est in Esaia propheta, Aperiam in parabola os meum, eloquar propositiones ab initio'*); per l'analisi di tale passo vd. Capone 2017, 51-69.

²⁸ Hier. in *Mal. 3,1* (Adriaen 1970, 928 ll. 26-34): «Da ciò risulta chiaro che gli apostoli e gli evangelisti e lo stesso Signore Salvatore non seguono l'autorità dei Settanta traduttori, della quale non hanno bisogno, avendo conoscenza della lingua ebraica, ma hanno tradotto dall'ebraico ciò che hanno letto, senza curarsi delle sillabe e dei punti delle parole, purché venisse tradotto il vero senso delle frasi. Che essi si siano comportati così lo abbiamo insegnato in parecchi passi, e soprattutto in quel libro che abbiamo intitolato *Sulla migliore maniera di tradurre* è stato dimostrato con molte citazioni contemporaneamente».

aliter in Hebraico, aliter in ueteri editione sensus est, Hebraicum magis, quam Septuaginta interpretes sequi²⁹.

Se, dunque, il testo della Settanta rispecchia fedelmente il testo ebraico, spiega Gerolamo, gli evangelisti scelgono talora di servirsi delle stesse parole della Settanta, ma, nel caso in cui invece i due testi divergono sostanzialmente sotto il profilo del significato, nei Vangeli si ritroveranno parole assai diverse da quelle contenute nella versione greca, poiché la traduzione sarà stata condotta direttamente dall'ebraico.

Assai bizzarra risulta l'affermazione che gli evangelisti, nel caso qui considerato, si stanno richiamando all'ebraico, se si considera come lo Stridonense riferisce, al principio del *Commento*, il testo ebraico di Malachia. Egli, infatti, prima di cominciare la sua spiegazione del versetto e prima ancora di presentare la versione latina della Settanta, come di consueto riporta la sua traduzione latina dal testo ebraico:

Malachia <i>Comm. Mal.</i>	Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam [...] LXX: Ecce ego mit- tam angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam ³⁰
-------------------------------	--

Nella loro resa latina ad opera di Gerolamo, in effetti, testo greco e testo ebraico paiono quasi del tutto coincidenti. Unica differenza è la variazione del tempo del verbo della prima parte del versetto, con il presente nella versione dall'ebraico e il futuro in quella della Settanta. Divergenza, questa, che ricorre spesso, come si è visto, anche nelle diverse altre traduzioni dello Stridonense: il presente è la lezione adottata, oltretutto nella versione del testo ebraico, anche nella Vulgata di Matteo e di Marco e nella traduzione latina di Marco nel *Commento a Malachia*; il futuro, invece, è il tempo adoperato nella Vulgata di Malachia, nella resa latina di Matteo nel *Commento a Malachia* e naturalmente nella versione latina della Settanta. Premesso che in ebraico il corrispettivo di *mitto/mittam* è מִשְׁלַח, che è un participio e pertanto, per quanto possa dare adito a divergenze nella

²⁹ Hier. in Is. 15, *prol.* (Adriaen 1963b, 598-599): «So di aver detto spesso, Eustochio, che gli apostoli e gli evangelisti, ogni volta che citano l'Antico Testamento, se tra il testo ebraico e quello dei Settanta non c'è nessuna differenza, hanno l'abitudine di usare o parole proprie o quelle dei Settanta; se invece altro è il significato nell'ebraico e altro nell'antica traduzione, seguono l'ebraico piuttosto che i Settanta» (trad. di R. Maisano).

³⁰ Hier. in Mal. 3,1 (Adriaen 1970, 927 ll. 1-2.4-5).

traduzione, sembra più opportuno che sia reso col presente, l'alternanza nell'uso di presente e futuro per il verbo della prima parte del versetto di Malachia, e di conseguenza dei Vangeli, non è comunque una prerogativa geronimiana. Infatti, come accade evidentemente anche nel complesso delle opere geronimiane, la tendenza privilegiata, nella letteratura patristica, è quella di rendere il versetto di Malachia e le citazioni evangeliche con il presente; tuttavia non di rado è possibile rintracciare citazioni del profeta e degli evangelisti che presentano il futuro anche nella prima parte del versetto³¹. Ciò significa che il comportamento di Gerolamo traduttore non deve essere imputato a scelte differenti razionalmente operate di caso in caso; esso probabilmente è lo specchio dell'incertezza affermatasi nella tradizione in merito alla corretta modalità di resa del passo del profeta e, di conseguenza, anche della sua citazione nelle parole dei Vangeli³².

³¹ Origene, per esempio, rende sistematicamente il verbo con il presente; in un caso, però, opta per il futuro, nel *Commento al Vangelo di Matteo*, per rendere il versetto del primo evangelista. Cfr. *Or. comm. in Mt.* 17,3 (Klostermann 1935, 586): «ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου». Ma vi sono anche attestazioni in altri testi patristici di un uso del futuro per la resa del verbo della prima parte del versetto di Malachia e della corrispondente citazione degli evangelisti: cfr., *ex. gr.*, Gr. Nyss. *occurs.* (PG 46, 1177C: ἡ τιμία καὶ ἀγγελοπρεπὴς τοῦ σοφοῦ Μαλαχίου φωνή· Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐτοιμάσει ὁδὸν πρὸ προσώπου σου); Eus. *d. e.* 5,28 (Heikel 1913, 247: Τοῦ Μαλαχίου. «Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν <πρὸ> προσώπου μου [...] ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου μου); Thdt. *Mal.* (PG 81, 1977A: Καὶ ἐνταῦθα διὰ τοῦ Μαλαχίου εἶπεν ὁ Θεός· «Ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου); Cyr. *Mal.* (Pusey 1868, 595: ἰδοὺ τοίνυν φησὶν ἀποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου [...] Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου). Cfr. anche Thdr. *Mops. Mal.* 3,1a.

³² Si ricordi, a tal proposito, che anche negli studi moderni ricorre tale incertezza nella resa di Malachia, per cui il versetto, nelle diverse traduzioni esistenti, si presenta talora al presente e talora al futuro. Basti pensare, d'altronde, che la *New International Version* traduce con il futuro sia *Mal* 3,1 (*I will send my messenger, who will prepare the way before me*) sia *Mc* 1,2 (*I will send my messenger ahead of you, will prepare your way*), mentre la *New King James Version* ha il presente in entrambi i passaggi (*Behold, I send My messenger, And he will prepare the way before Me* in *Mal* 3,1 e '*Behold, I send My messenger before Your face, Who will prepare Your way before You.*' in *Mc* 1,2) e la Bibbia della CEI del 2008 presenta il futuro nel passo del profeta e il presente nel Vangelo.

Tornando alla spiegazione di Gerolamo e all'idea che gli evangelisti dovettero *ex Hebraeo transferre*, occorre rilevare che tale ipotesi, non meglio da lui precisata con esempi e forse resa assai poco trasparente da una scelta di traduzione che non permette di far apprezzare le differenze esistenti tra la Settanta e il testo ebraico, ha trovato conferma, per quanto concerne la citazione di Malachia, negli studi moderni, i quali concordano nel ritenere che la citazione dei Vangeli sia stata ricavata direttamente dal testo ebraico: prova maggiore in tal senso è parso l'uso, da parte degli evangelisti, del verbo κατασκευάσει in luogo di ἐπιβλέψεται adottato dalla Settanta, giacché κατασκευάσει è traduzione corretta del significato in *piel* del verbo ebraico קנב, a differenza di ἐπιβλέψεται che corrisponde al senso della radice *qal* di quel verbo³³. Benché lo Stridonense non si produca in questo tipo di spiegazione, la traduzione che egli impiega sistematicamente, come si è accennato precedentemente, è quella corrispondente a κατασκευάσει, al *piel* di קנב, ovvero *praeparabit*; scelta, questa, indicativa del fatto che egli fosse ben consapevole del significato contenuto nel testo ebraico. Pare rilevante notare, comunque, che egli anche per la traduzione latina della Settanta faccia ricorso a *praeparabit*, invece di usare un vocabolo che meglio rappresenti il significato di 'volgersi a guardare' e 'prestare attenzione' proprio del *qal* di קנב e di ἐπιβλέψεται. Scelta 'curiosa', soprattutto se si pensa che Gerolamo, nel passo del *Commento a Malachia* in esame, vuol dimostrare che le divergenze tra gli evangelisti e la Settanta sono riconducibili alla dipendenza di Marco e Matteo dal testo ebraico e, traducendo ἐπιβλέψεται e κατασκευάσει nello stesso modo, sottrae la prova più consistente al suo ragionamento. Ragione di un simile comportamento potrebbe essere individuata nel fatto che lo Stridonense, pur ammettendo e sostenendo con convinzione la superiorità dell'*Hebraica veritas* rispetto alla versione greca della Scrittura, sta cercando comunque qui di non contestare apertamente la Settanta e di salvaguardarne la legittimità e autorevolezza agli occhi dei suoi interlocutori³⁴: ammettere dun-

³³ Per gli studi moderni che, sulla base del verbo della seconda parte del versetto, affermano che la citazione degli evangelisti richiami il testo ebraico, vd., *ex gr.*, Stendahl 1954, 51; Gundry 1967, 11; Lausberg 1979, 6; Luz 2010, 227.

³⁴ Non dimentichiamo che Gerolamo, per sollevare la *LXX* dall'accusa di essere errata, arrivò anche a sostenere, in più circostanze, che i traduttori che la realizzarono non compirono errori nel trasferire il testo dal greco al latino, ma furono costretti di tanto in tanto a cambiare le parole e a celare i significati delle profezie per non incorrere nella repressione del re pagano Tolomeo. Cfr. Hier. *Praef. Vulg. Is.* (cfr. Weber 1969b, 1096 ll. 11-14: *Unde conicio noluisse tunc temporis*

que la presenza di un errore così significativo nel testo della Settanta, anche solo implicitamente attraverso una traduzione adeguata, potrebbe essergli sembrato rischioso nei confronti della versione scritturistica che era spesso alla base dell'esegesi.

Ciò che risulta interessante della spiegazione di Gerolamo, tuttavia, non è il solo fatto che egli riconduca le divergenze esistenti tra le citazioni dei Vangeli e la Settanta alla scelta degli evangelisti di richiamarsi all'ebraico, lingua di cui avevano conoscenza, ma anche il modo in cui poi sceglie di argomentare tale sua affermazione. Gli evangelisti, dice, citarono le profezie traducendole *non curantes de syllabis punctisque uerborum; dum modo sententiarum ueritas transferatur*. Le diversità tra le parole degli evangelisti e della Settanta sono pertanto riconducibili ad un duplice ordine di ragioni: in primo luogo la traduzione fu effettuata direttamente dall'ebraico, e non dal greco, e in secondo luogo gli evangelisti si preoccuparono di conservare l'integrità del senso dei vaticini dei profeti (*in sensu consentiant*), senza cercare di attenersi scrupolosamente alla lettera del testo (*in uerbis discrepant*).

Quindi lo Stridonense, tentando di difendere gli evangelisti dalle accuse di contraddittorietà, giustifica le divergenze facendo appello ad una traduzione dall'ebraico condotta in modo da preservare il senso del messaggio profetico, a costo anche di effettuare alcuni (più o meno pesanti) sacrifici sul piano delle singole parole. Nel caso della citazione di Malachia, dunque, ne deriva che, guardando all'esigenza di tutelare il senso del testo, i primi due sinottici avrebbero optato entrambi per l'inserimento di *ante faciem tuam* e per la determinazione di *viam*, ma Marco avrebbe poi introdotto con il relativo la seconda parte del versetto, laddove invece, stando alla resa latina geronimiana del *Commento a Malachia*, Matteo avrebbe conservato la congiunzione e l'ebraico *coram me*, rispettando

Septuaginta interpretes fidei suae sacramenta perspicue ethnicis prode, ne sanctum canibus et margaritis porcis darent, quae, cum hanc editionem legeritis, ab illis animaduertetis abscondita) e Hier. Praef. Vulg. Pent. (cfr. Weber 1969a, 3 ll. 21-23: *Iudaei prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolomeus, unius dei cultor, etiam apud Hebraeos duplicem diuinitatem deprehenderet, quos maximi idcirco faciebat, quia in Platonis dogma cadere uidebantur*). Per un'analisi di questi passi vd. Pieri 2007, 134-140. Si consideri comunque che lo Stridonense mostrò un atteggiamento ambiguo nei confronti della Settanta, per cui, a seconda delle sue esigenze, talora cercò di 'salvarla' (vd. Pieri 2007, 132; Bona 2008, 42) e talora la colpì con forza, arrivando a mettere in dubbio anche la natura ispirata dell'opera dei suoi traduttori (vd. Capelli 2007, 91-95; Gamberale 2013, 55-59).

maggiormente 'le sillabe e i punti delle parole'. Nel caso della citazione di Isaia, invece, Marco e Luca avrebbero espresso il senso del vaticinio mantenendosi molto più in linea con i singoli vocaboli del testo ebraico, mentre Giovanni avrebbe espresso quel medesimo significato in maniera assai più autonoma³⁵.

³⁵ A dispetto di quanto comunemente si pensi in merito alla dipendenza di Gerolamo da Origene per l'approccio filologico ai testi e a conferma dell'atteggiamento critico e autonomo evidenziato nello Stridonense da Gamberale 2013, 41-44, sembra opportuno osservare che l'argomentazione dell'Alessandrino, in relazione alle citazioni veterotestamentarie qui prese in esame, non è affatto la medesima dello Stridonense. Infatti, in luogo dell'affermazione geronimiana di una dipendenza dei *testimonia* evangelici dall'ebraico, Origene aveva attribuito le divergenze riscontrabili tra gli evangelisti nella resa delle profezie nei rispettivi Vangeli alla necessità di operare una sintesi; ma in alcun caso pare far riferimento ad un possibile richiamo al testo ebraico. Cfr. Or. *Jo.* 6,(24),129.131 (Blanc 1970, 228.230): Οὐ κείται μέντοι γε ἐν τῷ προφήτῃ «Εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου», ὅπερ παρέθετο † ὁ Μάρκος. Μήποτ' οὖν ὁ Ἰωάννης ἐπιτεμνόμενος τὸ «Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν» ἀνέγραψεν· «Εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου». Ὅ τι ὁ Μάρκος δύο προφητείας ἐν διαφόροις εἰρημένας τόποις ὑπὸ δύο προφητῶν εἰς ἓν συνάγων πεποίηκεν· «Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ· Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ». [...] Ὅπερ δὲ ἐποίησεν Ἰωάννης ἐπιτεμνόμενος ὁ παρέθετο ῥητόν, τοῦτο ἐπ' ἄλλης λέξεως ὁ Μάρκος καὶ αὐτὸς ἐνέφηεν· ὁ μὲν γὰρ προφήτης φησὶν· «Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν»· ὁ δὲ Μάρκος· «Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ». Τὴν δ' ὁμοίαν ἐπιτομὴν πεποίηται καὶ ἐπὶ τοῦ «Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου». Οὐ παρέθετο γὰρ τὸ προκείμενον τὸ «Ἐμπροσθέν μου». («L'affermazione: 'Raddrizzate la via del Signore', utilizzata da Giovanni, non è presente nel profeta e la ragione di questa assenza sta forse nel fatto che Giovanni scriva 'Raddrizzate la via del Signore' sintetizzando le parole di Isaia: 'Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri'. Marco ha fatto un'operazione del genere, riducendo le due profezie in un'unica profezia, proferite in luoghi diversi da due profeti diversi: 'Come è scritto nel profeta Isaia: Ecco, io mando il mio araldo innanzi a te, che ti preparerà la strada, voce di uno che grida nel deserto. Preparate la strada del Signore, raddrizzate i suoi sentieri'. [...] Ciò che Giovanni ha fatto, sintetizzando le parole citate, l'ha fatto esattamente anche Marco, in un altro caso, e infatti dice: 'Preparate la strada del Signore, raddrizzate i suoi sentieri' al posto dei 'sentieri del nostro Dio', come afferma il profeta. Con un simile criterio di sintesi egli si relaziona anche alle altre parole: 'Ecco, io mando il mio araldo innanzi

Quello che Gerolamo sta rivendicando qui, allora, è quel principio della traduzione *sensus de sensu* che già aveva affermato all'interno dell'*Epistula de optimo genere interpretandi*, che non a caso egli qui richiama (*maxime in eo libro qui a nobis inscriptus est: 'De optimo genere interpretandi', multis simul testimoniis approbatum est*). Proprio all'interno di quell'epistola, tuttavia, lo Stridonense aveva asserito l'importanza in *interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu*³⁶, affermazione che potrebbe portare a credere, dunque, che egli prescrivesse, per la traduzione delle Scritture, una resa *uerbum e uerbo* (imperativo che gli evangelisti stessi, con la loro opera, *non curantes de syllabis punctisque uerborum*, avrebbero vanificato). Che il senso del passo di quell'epistola,

a te, che ti preparerà la strada', tralasciando l'affermazione: 'Davanti al mio cospetto'.» qui e in seguito la traduzione del *Commento a Giovanni* di Origene è di Limone 2012/2013). Duval 1999, 248, ipotizza comunque che questa riflessione di Origene sulle divergenze tra i Vangeli possa aver in qualche modo ispirato la sezione qui analizzata del *Commento a Malachia* di Gerolamo: tuttavia lo Stridonense avrebbe ricavato dall'Alessandrino solo l'idea di una digressione sulle differenze tra gli evangelisti, mentre avrebbe sviluppato del tutto autonomamente l'osservazione sul richiamo al testo ebraico. Per sottolineare ulteriormente l'autonomia di Gerolamo nel sostenere tale tesi, si può ricordare qui che effettivamente c'è un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene in cui l'Alessandrino pare stabilire un confronto con il testo ebraico, senza però segnalarlo apertamente; cfr. Or. Jo. 6,(17),95 (Blanc 1970, 200): Οὗτος δὴ συνεις τὴν περὶ ἑαυτοῦ προφητείαν παρὰ τῷ Ἡσαΐα εἰρημένην φησὶν εἶναι φωνὴ οὐχὶ «βοῶσα ἐν τῇ ἐρήμῳ», ἀλλὰ «βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ» («Infatti, avendo compreso il significato simbolico di quella profezia di Isaia che lo riguardava direttamente, dice di essere non 'una voce che grida nel deserto', ma piuttosto una 'voce di un uomo che grida nel deserto'»). Da questa affermazione, in effetti, parrebbe trasparire la consapevolezza dell'esegeta che la corretta traduzione dell'ebraico כְּהִיךְ non sia il comune βοῶντος, ma βοῶσα; il passaggio da una lingua all'altra avrebbe comportato tale cambiamento, nei Vangeli, per questioni interpretative. Tale osservazione non è recepita dallo Stridonense nel *Commento a Malachia*, dove anzi egli non considera affatto tale passo della citazione. L'assenza di un simile riferimento nell'opera geronimiana pare allora ulteriormente confermare l'originalità della sua posizione, giacché gli sarebbe tornato utile integrare la propria argomentazione anche con questa considerazione origeniana.

³⁶ Hier. *epist.* 57,5 (Labourt 1953, 59): «Nel tradurre i Greci, fatta eccezione per le Sacre Scritture, nelle quali i rapporti stessi fra le parole contengono una verità di fede, non rendo parola per parola, ma significato per significato» (trad. di Bona 2008).

tuttavia, sia stato frainteso lo dimostra un passaggio del *Commentario agli Efesini*, nel quale ad un certo punto Gerolamo, coerentemente con la sua prassi di ‘traduzione libera’ del modello dell’Alessandrino che ha sotto-mano³⁷, inserisce una riflessione personale sull’esito della traduzione scritturistica da lui condotta dal greco al latino:

Scio appositionem conjunctionis *ejus*, per quam dicitur, cohaeredes, et con-corporales, et comparticipes, indecoram facere in Latino sermone sententiam. Sed quia ita habetur in Graeco, et singuli sermones, syllabae, apices, puncta, in diuinis Scripturis plena sunt sensibus, propterea magis uolumus in compositione structurae uerborum, quam intelligentia periclitari³⁸.

Poiché ogni parola, ogni sillaba, ogni linea e ogni punto della Scrittura recano con sé un significato, è opportuno cercare di tradurli in modo da rendere al meglio non ciascun elemento in sé, quanto piuttosto il senso complessivo che tramite i singoli significati delle componenti dei versetti essa mira a comunicare. Come ricorda Edoardo Bona, inoltre, non si deve cadere nell’errore di credere che la precisazione geronimiana di *Ep.* 57,5 miri a prescrivere per la traduzione delle Scritture un’assoluta adesione all’*ordo uerborum*; essa sancisce, al contrario, l’importanza di uno studio attento del testo, giacché anche la struttura e l’ordinamento delle parole contribuiscono a rendere il significato, che tuttavia poi dovrà essere reso nella maniera più adeguata nella lingua di arrivo, anche a patto di non curarsi *de syllabis punctisque uerborum*³⁹. Questo comportamento, allora, che Gerolamo suggerisce a chiunque voglia accostarsi all’attività di traduzione delle Scritture, parrebbe essere quello che egli ha riscontrato negli evangelisti alle prese con citazioni dell’Antico Testamento. Le divergenze riscontrabili tra i quattro Vangeli e la Settanta dipenderebbero cioè dal fatto che, nel richiamarsi all’originale testo ebraico, essi non hanno optato per una resa delle profezie veterotestamentarie tramite traduzione pedissequa dell’*ordo uerborum*, ma appunto per una traduzione che mirasse a conser-

³⁷ Sulla ‘libera traduzione’ e sul rimaneggiamento del *Commentario agli Efesini* di Origene da parte di Gerolamo, vd. Heine 2002, 5-7.

³⁸ Hier. *Comm. in Eph.* 2,3,5 seqq. (PL 26,481A): «Capisco che in latino l’aggiunta del prefisso – co-eredi, con-corporati, co-participi – rende la frase alquanto poco elegante; ma poiché così è in greco, e nelle Scritture divine ogni parola, ogni sillaba, ogni linea e ogni punto sono pieni di significati, preferiamo fare qualche trasgressione nella composizione e struttura delle parole piuttosto che trasgredire il loro [esatto] significato» (trad. di Tessore 2010).

³⁹ Vd. Bona 2008, 56-67.

vare la *sententiarum ueritas*, il significato profondo che dietro il perfetto *ordo uerborum* si celava. Le diversità nelle scelte delle parole da impiegare (*in uerbis discrepant*) e il mancato rispetto della successione delle parole rispetto alla originaria sentenza profetica (*non curantes de syllabis punctisque uerborum*) sarebbero allora da imputarsi alla ricerca autonomamente condotta da ciascun evangelista della migliore soluzione possibile per esprimere il messaggio contenuto nei vaticini.

La digressione geronimiana sui Vangeli, nel *Commento a Malachia*, si presenta allora come una parentesi apologetica, di cui lo Stridonense si serve per contrastare le sferzate polemiche dell'élite pagana anticristiana evidentemente ancora attiva e percepita come minaccia⁴⁰. A turbarlo, questa volta, non è semplicemente l'attribuzione a Isaia dell'intera citazione marciana, ma la differente resa delle profezie veterotestamentarie nei diversi Vangeli. Cerca dunque di far ricorso alla sua maestria filologica e alle sue conoscenze della lingua ebraica per prevenire e ribattere ogni possibile accusa di contraddizione tra gli evangelisti (quando non di ignoranza per la resa errata delle citazioni). Le divergenze sono così presentate come frutto di una differente traduzione dall'ebraico e di un diverso modo di esprimerne il senso in maniera più o meno svincolata dalle singole parole.

L'accento posto sul fatto che gli evangelisti hanno tratto le proprie citazioni direttamente dall'ebraico, inoltre, permette ancora una volta a Gerolamo di sottolineare, seppur implicitamente, il valore e la piena validità dell'impresa da lui compiuta con la revisione della traduzione latina dell'Antico Testamento secondo l'ebraico. D'altronde, se anche gli evangelisti hanno mostrato di prediligere l'originale ebraico rispetto alla traduzione dei Settanta, evidentemente il suo principio filologico di richiamo all'*Hebraica Veritas* si conferma come assolutamente attendibile.

5. Rapporto tra questioni testuali ed esegesi

Gli studi moderni sul Nuovo Testamento, s'è visto, hanno confermato la tesi geronimiana che la citazione di Malachia, nel Vangelo di Marco

⁴⁰ Rinaldi 1998, 255, attesta che, ancora nel V secolo, i cristiani avvertono l'esigenza di mettere in atto atteggiamenti apologetici rispetto alle accuse mosse da parte pagana, in particolar modo dai neoplatonici seguaci di Porfirio; tanto violento è ancora il tono delle polemiche che, egli ricorda, per esempio, contro polemisti porfiriani fu redatto il primo libro del *De Consensu euangelistarum* di Agostino.

come in quello di Matteo, si basi sul testo ebraico, non sulla versione greca dei Settanta. Tuttavia è stato poi anche affermato che buona parte delle divergenze evidenziate, non solo tra Marco e la Settanta, ma anche tra Matteo e la Settanta, dipende in realtà dal fatto che gli evangelisti non avrebbero guardato unicamente al testo di Malachia, ma avrebbero piuttosto operato una contaminazione tra quel passo ed *Esodo* 23,20 (che nella Settanta si presenta così: Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν, ἣν ἠτοίμασά σοι⁴¹), giacché l'intera prima parte del versetto, di entrambi gli evangelisti, parrebbe debitrice più nei confronti di *Esodo* che non di Malachia⁴². Tale processo di contaminazione sfugge a Gerolamo, o forse egli preferisce omettere di segnalarlo per non aggravare, agli occhi dei detrattori, la posizione marciiana, dal momento che, come s'è detto, Marco era già accusato di ignoranza per aver attribuito ad Isaia la citazione di Malachia⁴³.

Gli studi moderni parrebbero inoltre sconfessare del tutto le tesi dello Stridonense in merito a *Mc* 1,3, giacché, pur nel clima generale di un dibattito ancora non del tutto concluso, la maggior parte di essi sostiene che la citazione marciiana sia stata ricavata dal greco della Settanta⁴⁴. Tuttavia il principale argomento addotto in favore di tale tesi è la scelta di Marco (e degli altri) di far dipendere l'espressione ἐν τῇ ἐρήμῳ da φωνῆ βοῶντος, invece di legarla alla porzione di testo successiva come previsto dal Testo Masoretico, che però, come giustamente rilevato da alcuni studiosi, risale ad un periodo alquanto tardo. Sarà opportuno allora, forse, nel tentativo di identificare il modello linguistico dell'Antico Testamento assunto dagli evangelisti, tener conto anche della voce di Gerolamo in favore di un'ori-

⁴¹ Wevers 1991, 271.

⁴² Che gli evangelisti, secondo una tradizione riscontrata anche nella letteratura rabbinica, abbiano effettuato la loro citazione guardando non solo a Malachia ma anche al libro dell'*Esodo* è provato da vari studi. Vd., *ex. gr.*, Strack-Billerbeck 1956, 597; Hoffmann 1972, 219-220; Stock 1976, 39-45; Pesch 1980, 145-146; Sand 1992, 346; Schweizer 1999, 31; Luz 2010, 227; Meynet 2018, 38.

⁴³ L'accusa era stata mossa da Porfirio, come ci dice lo stesso Gerolamo nella già citata prima omelia al Vangelo di Marco. Cfr. Hier. *in Marc.* 1 (Morin 1958, 452 ll. 30-36). Vd., su questo passo, Clausi 2014, 291-313 e soprattutto 307-312.

⁴⁴ Tra gli studi moderni che sostengono la derivazione dalla Settanta delle citazioni di *Is* 40,3 nei Vangeli, vd., *ex. gr.*, Stendahl 1954, 48; Gundry 1967, 9; Smith 1972, 40-41; Fitzmyer 1997, 35.

gine ebraica della citazione, essendo comunque essa antecedente alla fissazione del Testo Masoretico.

Se, dunque, gli studi moderni, per il momento, paiono sconfessare la tesi geronimiana in relazione a *Mc* 1,3 e rivelarne la parziale verità in relazione a *Mc* 1,2, il discorso dello Stridonense risulta assolutamente valido per quanto concerne la resa delle citazioni evangeliche nella seconda parte sia di *Mc* 1,2 sia di *Mt* 11,10, che evidentemente sono una ripresa di Malachia. Si è ammessa, infatti, in proposito, la presenza di una certa rielaborazione da parte degli evangelisti in entrambi i Vangeli, giacché in luogo di ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, lezione della Settanta, Matteo scrive τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου e Marco più semplicemente τὴν ὁδὸν σου. Si tratterebbe, secondo tali studi, di un normale processo di adattamento della citazione al nuovo contesto, con l'attribuzione di un nuovo peso alle parole prese a prestito da Malachia e Esodo: non più parole pronunciate da Dio e indirizzate a Elia o a Mosè (in quanto simbolo di Israele) per investirli dell'incarico di annunciare al popolo rispettivamente la venuta di Dio stesso e l'imminente invio di un messaggero che funga da guida e protezione nel tragitto verso la Terra della Promessa. L'intento degli evangelisti sarebbe quello di mutare la profezia veterotestamentaria in funzione messianica: così s'intende che a parlare sia ancora Dio Padre, che tuttavia ora si rivolge a Gesù per informarlo che presto giungerà un messaggero (il Battista) che, con la sua predicazione, dovrà spianargli il cammino. È per questo nuovo contesto in cui le due citazioni veterotestamentarie trovano spazio che al posto della lezione della Settanta ὁδὸν πρὸ προσώπου μου si trova in Marco τὴν ὁδὸν σου e in Matteo τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου, perché non è più Dio ad annunciare in prima persona la predisposizione della strada per la sua personale venuta, ma è il Padre che informa il Figlio, dandogli del tu, della preparazione del cammino per il suo prossimo invio sulla terra⁴⁵.

Questa interpretazione moderna, tuttavia, non trova corrispondenza nel *Commento a Malachia* e negli altri scritti geronimiani. Innanzitutto, nel commento dello Stridonense qui considerato (come negli altri suoi interventi sull'argomento conservati), come si è visto, non c'è alcun riferimento al passo di *Es.* 23,20; inoltre, in merito alla citazione del versetto di Malachia, egli rileva che i sinottici l'hanno resa con parole differenti rispetto a quelle della Settanta, ma non attribuisce tali mutamenti all'in-

⁴⁵ Sulla ricontestualizzazione della citazione di Malachia (ed Esodo) nell'incipit del Vangelo di Marco, vd. Pagliara 2003, 85-86.

tento di conferire loro un diverso significato, quanto piuttosto all'esigenza di esprimere il senso del testo ebraico. Non ci sarebbe, cioè, alcun cambiamento di significato nel passaggio dal testo citato alla citazione; il senso sarebbe esattamente lo stesso. E in effetti Gerolamo interpreta già, a suo modo, in senso messianico il testo del profeta da cui gli evangelisti ricavarono la loro citazione.

Infatti, subito dopo aver richiamato la questione dei Vangeli e delle divergenze nella resa della citazione, lo Stridonense completa il suo intervento sul passo del profeta con un commento di carattere esegetico:

Hoc ergo quod dicitur: *Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit uiam ante faciem meam*, ex persona Christi dicitur, quod Ioannem miserit in deserto Iudaeae praedicare baptismum paenitentiae, in remissionem peccatorum. Quod autem sequitur: *Et statim ueniet ad templum suum dominator quem uos quaeritis, et angelus testamenti quem uos uultis*, ita de se quasi de altero loquitur, iuxta consuetudinem scripturarum. Nullisque dubium est quin Dominator iste Saluator sit, qui Creator est omnium, et angelus testamenti, et magni consilii angelus appellatur. Alii uero hoc quod dicitur: *Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit uiam ante faciem meam*, ex persona Patris dictum putant; et quod sequitur: *Statim ueniet ad templum suum dominator quem uos quaeritis, et angelus testamenti quem uos uultis*, de Domino Salvatore ab eo dictum intellegunt⁴⁶.

Dunque Gerolamo ritiene che quella di Malachia sia una profezia pronunciata dal Cristo per preannunciare la venuta di Giovanni Battista, che, in quanto suo messaggero e precursore della sua personale predicazione, preparerà la sua stessa venuta da dominatore del tempo.

Dopo l'esposizione di questa sua esegesi, con l'affermazione successiva lo Stridonense ci riferisce l'interpretazione che dello stesso passo danno

⁴⁶ Hier. in Mal. 3,1 (Adriaen 1970, 928 ll. 34-49): «Dunque ciò che è detto: *Ecce, io mando il mio messaggero e preparerà la via davanti a me*, è detto dalla bocca di Cristo per aver mandato Giovanni nel deserto della Giudea a predicare un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati. Ciò che poi segue: *E subito giungerà al suo tempio il dominatore che voi cercate e il messaggero dell'alleanza che voi volete*, lo dice di sé come se parlasse di un altro, secondo la consuetudine delle Scritture. Nessuno mette in dubbio che questo dominatore sia il Salvatore, che è il creatore di tutte le cose ed è chiamato sia messaggero dell'alleanza sia messaggero del gran consiglio. Invece altri ritengono che l'espressione: *Ecco, io mando il mio messaggero e preparerà la via davanti a me*, sia detta dalla bocca del Padre e ciò che segue: *Subito giungerà al suo tempio il dominatore che voi cercate e il messaggero dell'alleanza che voi volete*, lo intendono detto da lui riguardo al Signore Salvatore».

‘altri’ (*alii*). Questi *alii*, non meglio identificati, ritengono che la *persona loquens* della profezia sia il Padre, il quale manda il suo messaggero perché gli prepari la via tra gli uomini; è il Signore, pertanto, colui che giungerà, l’atteso messaggero dell’alleanza. Anche secondo questi *alii*, quindi, il fine della profezia di Malachia è preannunciare la venuta del Signore; tuttavia, mentre Gerolamo è convinto che sia il Cristo stesso a esprimere il vaticinio e ad inviare Giovanni Battista quale apristrada alla sua predicazione, per questi *alii* è invece il Padre a parlare e ad annunciare la prossima venuta del suo messaggero, cioè del Salvatore che preparerà la via di Dio tra gli uomini. Si tratta, allora, di due esegesi del passo completamente differenti: diverse sono le *personae loquentes* ipotizzate, diverso il messaggero inviato, diverso lo scopo per cui il messo viene spedito.

Il tentativo di identificazione di questi *alii* è già stato effettuato da Duval, nel suo intervento finalizzato a definire i rapporti che intercorrono tra il *Commento a Malachia* di Gerolamo e il perduto lavoro omonimo origeniano⁴⁷. Egli, dunque, attraverso una serie di richiami alle *Omellie su Luca* e al *Commento al Vangelo di Giovanni*, ha ricondotto all’Alessandrino la seconda lettura proposta dallo Stridonense.

D’altro canto è lo stesso Gerolamo che induce a trarre questa conclusione in merito agli *alii* di cui riporta qui l’interpretazione, evidentemente senza dividerla; nel *Prologus* dell’opera, infatti, egli espone le fonti a cui avrebbe attinto per comporre il proprio commentario:

Scripsit in hunc librum Origenes tria uolumina, sed historiam omnino non tetigit, et more suo totus in allegoriae interpretatione uersatus est, nullam Ezrae faciens mentionem sed angelum putans fuisse qui scripsit, secundum illud quod de Ioanne legimus: *ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam*. Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de caelo ruinas suscipere compellamur. Alios commentarios in hunc prophetam legisse me nescio, excepto Apollinaris breui libello, cuius non tam interpretatio quam interpretationis puncta dicenda sunt⁴⁸.

⁴⁷ Vd. Duval 1999, 233-259.

⁴⁸ Hier. *in Mal. prol.* (Adriaen 1970, 902 ll. 41-50): «Su questo libro Origene scrisse tre volumi, ma nascose del tutto la storia e secondo la sua abitudine s’intrattenne completamente in un’interpretazione allegorica, senza fare alcuna menzione di Esdra, ma credendo che colui che ha scritto sia stato un angelo, secondo ciò che leggiamo di Giovanni: *Ecco, io mando il mio messaggero al tuo cospetto*. Noi non abbiamo accettato affatto quest’interpretazione per non essere costretti ad ammettere la caduta delle anime dal cielo. Non so di aver letto altri commenti su questo profeta, eccettuato un breve opuscolo di Apollinare, che non può essere definito commento, ma frustoli di commento».

Dunque, l'unico vero commento diffuso all'ultimo profeta che lo Stridonense aveva avuto modo di leggere era quello di Origene. Le parole che egli spende in relazione a tale suo modello dimostrano chiaramente che ci si trova in contesto fortemente polemico. L'Alessandrino è accusato di aver sottratto all'esegesi di Malachia la dimensione storica, optando, come di consueto, per un'interpretazione di tipo esclusivamente allegorico. Non solo; Gerolamo coglie anche l'occasione per rinfacciare al suo predecessore il fatto di aver interpretato la figura del profeta come angelo e di aver asserito che egli avrebbe poi assunto un corpo umano per adempiere sulla terra all'incarico affidatogli da Dio: in tal modo lo Stridonense colpisce Origene proprio laddove la sua teologia aveva incontrato opposizioni, in relazione alla dottrina eretica della 'caduta delle anime'⁴⁹; significativo, poi, che nel prendere posizione contro di lui, già qui egli faccia riferimento alla citazione evangelica di Malachia 3,1 (*ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam*), anticipando allora, seppur implicitamente, che terreno privilegiato di scontro con il modello qui assunto sarà proprio quel passo del profeta e le riprese di esso ad opera degli evangelisti.

Se, dunque, già queste battute paiono sufficienti per confermare l'identificazione degli *alii* con Origene, tale ipotesi trova ulteriore sostegno in una delle affermazioni di apertura del *Prologus* stesso, giacché Gerolamo attribuisce all'«opinione di alcuni» (*iuxta quorundam opinionem*), non meglio definiti, proprio la teoria origeniana che Malachia fosse un angelo incarnatosi sulla terra⁵⁰.

⁴⁹ Già Duval 1999, 235-236, aveva osservato che la polemica geronimiana con Origene, nel *Prologo* del *Commento a Malachia*, riguardasse prevalentemente la dottrina della 'caduta delle anime'.

⁵⁰ Cfr. Hier. in *Mal. prol.* (Adriaen 1970, 901 ll. 1-15): *Vltimum duodecim prophetarum Malachi interpretari uolumus, cuius nomen LXX transtulerunt: angelus eius, dicentes: Assumptio uerbi Domini super Israel in manu angeli eius, pro quo in Hebraeo legimus Malachi, quod rectius et expressius dicitur, angelus, id est nuntius meus. Nec putandum est, iuxta quorundam opinionem, angelum uenisse de caelo, et assumpsisse corpus humanum, ut Israeli quae a Domino sunt mandata, loqueretur. Si enim interpretanda sunt nomina, et ex nominibus non spiritalis intelligentia, sed historiae ordo texendus est, ergo et Osee, qui saluator dicitur, et Ioel qui interpretatur Dominus Deus, siue incipiens, et ceteri prophetae non erunt homines, sed uel angeli, uel Dominus atque Saluator, quia hoc eorum nomina resonant. Denique exceptis Septuaginta, alii interpretantes nomen Malachi ita ut in Hebraeo legitur, transtulerunt («Vogliamo commentare l'ultimo dei dodici profeti, Malachia, il cui nome i Settanta hanno tradotto: 'suo messaggero', dicendo: Accoglimento della parola del Signore su Israele per mezzo del suo messaggero, al cui posto nel-*

La testimonianza stessa di Gerolamo, allora, ci induce ad accettare l'ipotesi che uno degli *alii* sia Origene; occorre comunque però rilevare un problema, in parte già sollevato da Duval. Perduto il commento origeniano, le affermazioni dell'Alessandrino in nostro possesso riguardano tutte il testo dei Vangeli, tant'è che lo studioso francese ha accusato lo Stridonense di aver presentato come seconda esegesi del passo di Malachia un'interpretazione dei Vangeli e non del passaggio del profeta. Infatti, sostiene, l'idea origeniana che in gioco ci siano tre diverse persone (il Padre che invia Giovanni Battista per preparare la strada a Cristo) è supportata dal testo evangelico (*Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam ante te*), non da quello di Malachia (*Ecce ego mittam angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam*), dove invece sembrano agire solo due persone⁵¹. Tuttavia Gerolamo, nel riferire la tesi degli *alii*, non cita il testo dei Vangeli, ma quello di Malachia e, per di più, nel riportare (seppur in maniera molto sintetica) quell'interpretazione, non fa alcun riferimento al Battista e, coerentemente con il testo citato, non chiama in causa tre diverse persone (come si legge nei testi origenia-

l'ebraico leggiamo 'Malachia', che più giustamente e sensatamente significa 'angelo', cioè 'mio messaggero'. Né bisogna credere, secondo l'opinione di alcuni, che fosse giunto un angelo dal cielo ed avesse assunto corpo umano per riferire ad Israele i comandi di Dio. Se infatti si devono interpretare i nomi e dai nomi deve essere costruito non un significato spirituale, ma l'ordine della storia, allora anche Osea, che significa 'salvatore' e Gioele, che vuol dire 'Signore Dio' oppure 'colui che inizia', e tutti gli altri profeti non saranno uomini, ma angeli, o il Signore e Salvatore, poiché questo è il significato dei loro nomi. Pertanto, ad eccezione dei Settanta, gli altri traduttori resero il nome così come si legge nell'ebraico, Malachia»).

⁵¹ Cfr., *ex. gr.*, Or. Jo. 6,(18),98 (Blanc 1970, 202): «Ὡσπερ δὲ διαλαμβάνοντες περὶ τοῦ τίνα τρόπον νοητέον λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὰ παριστάμενα ἐδηλώσαμεν, οὕτως κατὰ τὴν ἀρμόζουσαν ἀκολουθίαν, ἐπεὶ ὁ Ἰωάννης «ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ», νοητέον φωνὴν εἶναι μόνην χωρῆσαι κατ' ἀξίαν τὸν ἀπαγγελλόμενον λόγον δυναμένην τὸν Ἰωάννην. («Come, trattando del significato in cui si deve intendere che il Figlio di Dio è Logos, abbiamo sottolineato anche gli aspetti complementari, allo stesso modo, poiché Giovanni venne solo per una testimonianza, fu 'un uomo mandato da Dio' 'per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui', si deve pensare, allora sulla base di un principio di assoluta coerenza, che solo Giovanni era una voce tale che fosse in grado di contenere interamente il Logos annunciato»).

ni); solo due sono i nomi introdotti: quello del Padre e quello del Salvatore.

Un'interpretazione facilmente assimilabile a quella attribuita dallo Stridonense agli *alii*, costruita attorno a due persone, si riscontra in alcune pagine dell'opera di Eusebio di Cesarea. Già nelle *Ecloghe profetiche*, infatti, egli aveva interpretato il passo di Malachia secondo la chiave di lettura evidentemente non approvata da Gerolamo:

Ἴδου, ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, καὶ ἐξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ Κύριος, ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε [...] Τὰ περὶ τῆς δευτέρας τοῦ Χριστοῦ παρουσίας καὶ διὰ τούτων προφητεύεται, ὀπηνίκα ... ς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τῶν ὄλων ἐξαποσταλεῖς αὐτὸς ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ν(ῦν) λεγόμενος τῆς διαθήκης ἄγγελος ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου τοῦ πατρὸς, τοῦτ' ἔστι προευτρεπίσει καὶ προπαρασκευάσει τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς τῇ τοῦ Πατρὸς βασιλείᾳ· ὅτε ἐκ λογικῶν καὶ ἐμψύχων λίθων τὸν πνευματικὸν ναὸν, τοῦτ' ἔστιν τὴν ἐκκλησίαν, ἐπισκευάσαντος αὐτοῦ, ἦξει αὐτὸς ὁ Κύριος καὶ Θεὸς Λόγος ἅμα αὐτῷ τῷ τῆς διαθήκης ἀγγέλῳ εἰς τὸν δεδηλωμένον ναόν· εἶτα, οἷα τὴν δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν προαγγέλλων, ὁ Λόγος ὡς πρὸς τοὺς ἁμαρτωλοὺς φησὶν, ἰδοὺ ἔρχεται Κύριος παντοκράτωρ· καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὄπτασιᾳ αὐτοῦ; καὶ τὰ ἐξῆς· οἷς ἐπιμελῶς προσεκτέον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ παντοκράτορος Κυρίου ὡς περὶ ἐτέρου λεγομένοις· καὶ πευστέον τε τῶν ἐκ περιτομῆς, εἴ τινα ἔχοιεν λέγειν τὸν ἐνταῦθα δηλούμενον κύριον καὶ τὸν σὺν αὐτῷ ἄγγελον τῆς διαθήκης, περὶ οὗ Κύριος ὁ παντοκράτωρ φάσκει τὸ, ἰδοὺ ἔρχεται, καὶ τὰ λοιπά· δι' ὧν καθ' ἡμᾶς ἡ δευτέρα τοῦ Χριστοῦ καταγγέλλεται παρουσία· ὃς Λόγος Θεοῦ τυγχάνων παραγενόμενος εἰσπορεύσεται εἰς τὴν ἐκάστου ψυχὴν, κρίνων ἕκαστον περὶ τῶν αὐτῷ κατὰ τὸν βίον πεπραγμένων, [...] καὶ καθαρίζων τὰ πάντων ἡγεμονικά⁵².

⁵² Eus. ecl. 3,31 (PG 22,1157B-D): «Ecco mando il mio angelo e sorveglierà la via davanti a me, e subito giungerà nel suo stesso tempio il Signore che voi cercate e l'Angelo dell'Alleanza che voi volete [...]. Queste cose vengono profetizzate in merito alla seconda venuta di Cristo e mediante queste parole, quando ... mandato da Dio padre di tutte le cose Cristo stesso (Figlio) di Dio, che è detto ora 'Angelo dell'Alleanza', sorveglierà la via al cospetto del Padre, cioè predisporrà e preparerà gli animi degli uomini al regno del Padre: quando, ricostruendo egli stesso con pietre razionali e dotate di anima il tempio spirituale, cioè la Chiesa, giungerà il Signore Dio e Logos contemporaneamente all'Angelo dell'Alleanza nel tempio che è stato reso noto: poi, ciò che il Logos, preannunciando la sua seconda venuta, dice come (rivolgendosi) ai peccatori: *Ecco, giunge il Signore onnipotente e chi resisterà nel giorno del suo arrivo? O chi sosterrà la sua visione?* e le altre cose, alle

È questo il commento più approfondito sul passo di Malachia 3,1 che ci sia conservato della produzione di Eusebio. La posizione del vescovo di Cesarea è inequivocabile. Il profeta sta annunciando la seconda venuta di Cristo (περὶ τῆς δευτέρας τοῦ Χριστοῦ παρουσίας), il quale giungerà, in quanto messaggero del Padre (ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ν(ῦν) λεγόμενος τῆς διαθήκης ἄγγελος), inviato da Dio stesso (τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τῶν ὄλων ἑξαποσταλεῖς), per preparare la strada dinanzi al Padre suo (πρὸ προσώπου τοῦ πατρὸς). La *persona loquens* è dunque evidentemente Dio Padre (Κύριος ὁ παντοκράτωρ φάσκει τὸ, ἴδου ἔρχεται), il messaggero oggetto della profezia il Cristo Logos di Dio, il compito che questi deve assolvere è quello di giungere e preparare presso gli uomini la strada per il Dio onnipotente, ricostruendo il suo tempio tra i credenti⁵³. Si noti, per

quali bisogna prestare diligentemente attenzione, dette dallo stesso Signore onnipotente come riguardo ad un altro Signore; e bisogna chiedere anche ai circoncisi se è possibile dire uno il Signore qui manifestato e l'Angelo dell'Alleanza con lui, riguardo al quale il Signore onnipotente dice: *Ecco giunge* e le altre cose per mezzo delle quali secondo noi è annunciata la seconda venuta di Cristo; e questi, essendo il Logos di Dio, quando sopraggiunge, s'introduce nell'animo di ciascuno, giudicando ognuno per le cose compiute durante la vita [...] e purificando le facoltà intellettive di tutti» (salvo diversa indicazione, la traduzione è di chi scrive).

⁵³ Medesima è la posizione che Eusebio sosterrà poi anche nella sua *Dimostrazione evangelica*, opera che scaturisce dallo sviluppo e dall'ampliamento delle *Ecloghe profetiche*, comunemente considerate suo nucleo originario. Sul rapporto che intercorre tra le *Ecloghe profetiche* e la *Dimostrazione evangelica*, vd. Simonetti 1985, 114-116; Carrara 2000, 15. Cfr. Eus. d.e. 5,28 (Heikel 1913, 247-248): Τοῦ Μαλαχίου. «Ἴδου ἑξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν <πρὸ> προσώπου μου, καὶ ἑξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει κύριος παντοκράτωρ. καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ;» Ὅμοια καὶ ταῦτα τοῖς προτέροις. κύριος γὰρ αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἦξιν φησὶν εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ κύριον, περὶ ἑτέρου λέγων· δηλοῖ δ' ἄρα τὸν θεὸν λόγον. μετὰ τοῦτο δὲ καὶ «ἄγγελον τῆς διαθήκης» ὀνομάζει, ὃν καὶ αὐτὸς ὁ παντοκράτωρ κύριος ἑξαποστέλλειν ἑαυτοῦ πρὸ προσώπου διδάσκει λέγων· ἰδοὺ ἐγὼ ἑξαποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου μου. τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον, ὃν ἄγγελον ἀπεκάλεσεν, πάλιν ἐξῆς κύριον ὀνομάζει, «καὶ ἑξαίφνης ἦξει κύριος», ἐπιλέγων, «καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης». ἕνα δὲ καὶ τὸν αὐτὸν προειπῶν, ἐπιφέρει· «ἰδοὺ ἔρχεται, καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ,» τὴν δευτέραν καὶ ἔνδοξον παρουσίαν αὐτοῦ σημαίνων. ὁ ταῦτα δὲ πάντα θεσπίζων κύριός ἐστι παντοκράτωρ ὁ τῶν ὄλων θεός («Da Malachia. *Ecco, io mando il mio angelo e sorveglierà la via davanti al mio cospetto, e subito giungerà nel tempio il Signore che voi cercate e l'angelo dell'alleanza che voi volete; ecco, viene, dice il Signore onnipotente, e chi resisterà nel giorno del suo arrivo?.* An-

inciso, che Eusebio segue la versione della Settanta, per cui la strada non viene preparata, ma sorvegliata da Cristo; tuttavia, nell'espone il suo ragionamento, il vescovo di Cesarea fa riferimento all'idea della funzione preparatoria del compito del Salvatore (προευτρεπίσει καὶ προπαρασκευάσει τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς τῇ τοῦ Πατρὸς βασιλείᾳ).

Questo tipo di interpretazione parrebbe risolvere il problema su evidenziato, riducendo a due le tre persone dell'esegesi origeniana, e sembra pertanto perfettamente in linea con quanto riferito da Gerolamo. Con questo non si vuol mettere in dubbio l'identificazione di Origene come uno degli *alii*, anzi. Il passo eusebiano rivela infatti molti tratti marcatamente e scopertamente origeniani. L'insistenza del Cesarese sul fatto che ci siano due diversi Signori (ὕπ' αὐτοῦ τοῦ παντοκράτορος Κυρίου ὡς περὶ ἑτέρου λεγομένοις), uno il Signore Dio Onnipotente, l'altro il Signore Dio Logos, messaggero o Angelo dell'Alleanza⁵⁴, parrebbe essere eco di qualche riflessione riconducibile all'Alessandrino, il quale aveva particolarmente a cuore il tema degli angeli e della loro natura. Nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, per esempio, Origene, identificando il messaggero inviato tra gli uomini con Giovanni Battista, si abbandona a una lunga digressione sulla natura degli angeli, esseri spirituali elevati che, al fine di guidare l'uomo verso Dio, scelgono di incarnarsi e farsi uomini⁵⁵. Ma

che queste parole sono simili alle precedenti: infatti il Signore Dio Onnipotente, parlando di un secondo Signore, dice che verrà nel suo tempio un Signore: certamente intende il Dio Logos. Successivamente lo chiama anche *Angelo dell'alleanza* e il Signore onnipotente insegna che lo invia davanti al suo cospetto, quando dice: *Ecco, io mando il mio angelo davanti al mio cospetto*. Subito dopo, poi, chiama Signore quello stesso che ha chiamato angelo, quando dice: *E subito giungerà il Signore e l'angelo dell'alleanza*; quindi, dopo aver menzionato un'unica e identica persona, aggiunge: *Ecco, viene, e chi resisterà nel giorno del suo arrivo?*, volendo così rivelare la sua seconda e gloriosa venuta. Il Signore che dice tutte queste cose è il Signore onnipotente, Dio dell'universo»; trad. di Migliore 2008). Anche qui, dunque, Eusebio espone la linea precedentemente osservata. A proferrare le parole della profezia, volte ad annunciare la seconda venuta di Cristo, è il Dio Onnipotente, il Padre, mentre il messaggero che giungerà è un altro Signore, il Dio Logos, il Verbo chiamato a sorvegliare la strada davanti al cospetto di Dio.

⁵⁴ Ancor più Eusebio pone l'accento su tale aspetto nella *Dimostrazione evangelica*, dove esprime il medesimo concetto anche più esplicitamente: κύριος [...] περὶ ἑτέρου λέγων.

⁵⁵ Si tratta di un passo in cui Origene, proprio a proposito della citazione di Malachia in Mt 11,10, suppone che Giovanni Battista fosse un angelo, perché se tanto gli uomini quanto gli angeli sono esseri razionali, creati a immagine e somi-

non solo l'insistenza sul tema degli angeli/messaggeri pare essere eco dell'Alessandrino. Anche l'idea che la profezia miri ad annunciare la seconda venuta di Cristo è uno dei punti chiave dell'esegesi origeniana dei Vangeli, ancora una volta come la si ricava dal *Commento al Vangelo di Giovanni*⁵⁶.

Non sembra, dunque, fuori di luogo ipotizzare, dati i punti di contatto con alcuni aspetti centrali della teologia e della prassi interpretativa di Origene, che il passo di Eusebio qui sia quanto meno ispirato dalle dottrine dell'Alessandrino. Si potrebbe, anzi, addirittura suggerire che egli stia rievocando la lettura origeniana del passo di Malachia, visti gli elementi che tale esegesi presenta in comune con l'interpretazione origeniana dei Vangeli e viste le divergenze riscontrabili rispetto ad essa ma assolutamente giustificabili per le variazioni testuali intervenute nel passaggio da Antico a Nuovo Testamento.

Accertato ormai che sia corretto annoverare Origene tra gli *alii*, e assumendo che, dati i punti di contatto rilevati, Eusebio stia riferendo nelle sue pagine un'esegesi decisamente origeniana, occorre sottolineare che, comunque, la polemica di Gerolamo non coinvolge in blocco l'interpretazione alessandrina riscontrabile nell'opera del vescovo di Cesarea, ma riguarda solo l'identificazione della *persona loquens* e del messaggero. Parte dell'argomentazione origeniana di Eusebio, infatti, ritorna immediatamente dopo l'enunciazione geronimiana delle tesi degli *alii*, proprio nell'esposizione esegetica dello Stridonense:

Praeparat autem uiam Ioannes, et rectas facit semitas Dei nostri in cordibus credentium, in quibus propter prauitatem, et incredulitatem, prius Deus ambulare non poterat. Templum autem uel Ecclesiam interpretantur, uel unumquemque credentium in Ecclesia: *Aedificamini domos spiritalis, sacerdotium sanctum; offer-*

gianza di Dio, come gli angeli possono assumere sembianze umane, così anche gli uomini possono acquisire funzioni proprie degli angeli in determinate condizioni (quale, appunto, quella del Battista). Cfr. Or. Jo. 2,(31),186-192 (Blanc 1996, 336.338.340.342). Queste le conclusioni di Origene al termine della sua digressione; cfr. Or. Jo. 2,(31),192 (Blanc 1996, 342): ἵνα πιστικώτερος ὁ περὶ Ἰωάννου γένηται λόγος, κατασκευάζων αὐτόν, κατὰ τὴν τοῦ Ἡσαΐου φωνήν, ἄγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρησῆαι τῷ φωτί. «tutto ciò è stato fatto per rendere più degna di fiducia la nostra trattazione su Giovanni, la quale, sulla base di un passo di Isaia, argomenta che egli fosse un angelo disceso in un corpo per testimoniare alla luce». Vd., a tal riguardo, Nautin 1976, 81; Monaci Castagno 2000, 8; Norelli 2005, 314; Prinziavalli 2005, 368.

⁵⁶ Vd. Duval 1999, 258.

*re spirituales uictimas, et acceptabiles Deo per Christum Iesum. Eos uero qui crediderint: Nescitis quod templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in uobis?*⁵⁷

Al di là, ancora una volta, della precisazione che il messaggero inviato oggetto della profezia è Giovanni, tutto ciò che segue lo si è già incontrato nel passo citato di Eusebio. La preparazione della strada (sia essa compito di Giovanni secondo Gerolamo o di Cristo secondo il Cesarense) consiste nella predisposizione degli animi degli uomini, che, precipitati nella crudeltà, dovranno essere guidati nuovamente ad accogliere Dio (προευ-
τρεπίσει καὶ προπαρασκευάσει τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς τῇ τοῦ Πατρὸς βασιλείᾳ εὐκαθαρίζων τὰ πάντων ἡγεμονικά scriveva Eusebio⁵⁸). Il tempio presso cui Cristo giungerà e permarrà da dominatore è da entrambi inteso come la Chiesa (τὸν πνευματικὸν ναὸν, τοῦτ' ἔστιν τὴν ἐκκλησίαν, si legge nelle *Eclogae propheticae*⁵⁹).

Ci troviamo, dunque, di fronte ad un tipico comportamento geronimiano. Seguendo infatti una sua prassi ormai nota, lo Stridonense qui sta recuperando gli aspetti di un'interpretazione affermata che gli paiono soddisfare le sue personali esigenze esegetiche, rigettando tuttavia tutto ciò che invece non è funzionale alla sua personale argomentazione. Non risulta irrilevante, ora, data l'ipotesi su esposta in merito ad una possibile

⁵⁷ Hier. *in Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 928 ll. 49-57): «Giovanni dunque prepara la via e raddrizza i sentieri del nostro Dio nei cuori dei credenti, nei quali a causa della malvagità e dell'incredulità Dio prima non poteva camminare. Il tempio poi è la Chiesa o qualsiasi credente nella Chiesa: *Siete edificati come pietre spirituali, sacerdozio santo per offrire vittime spirituali e gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo.* Infatti di coloro che hanno creduto si dice: *Non sapete che siete tempio di Dio e che lo spirito di Dio abita in voi?*».

⁵⁸ Cfr. Eus. *ecl.* 3,31 (PG 22,1157B-D).

⁵⁹ Cfr. Eus. *ecl.* 3,31 (PG 22,1157B). Dato il ragionamento su esposto, non sembrerà strano il fatto che, anche nel commento ai Vangeli di Origene, sia possibile trovare affermazioni simili (per quanto non direttamente riferibili al passo del profeta). Cfr. Or. *Jo.* 6,(18),102 (Blanc 1970, 204-206): Χρεια δὲ τῆς φωνῆς τοῦ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἵνα καὶ ἡ ἐστερημένη θεοῦ ψυχὴ καὶ ἔρημος ἀληθείας – τίς γὰρ ἄλλη χαλεπωτέρα ἐρημία ψυχῆς θεοῦ καὶ πάσης ἀρετῆς ἡρημωμένης; – διὰ τὸ ἔτι σκολιῶς πορεύεσθαι δεομένη διδασκαλίας, ἐπὶ τὸ εὐθύνειν τὴν ὁδὸν κυρίου παρακαλεῖται. «C'era quindi bisogno della voce di colui che grida nel deserto, poiché l'anima senza Dio e senza la verità – e quale deserto può esserci di più arido dell'anima senza Dio e senza la verità? – che ha bisogno di una educazione in quanto ancora segue delle vie tortuose, possa essere indotta a raddrizzare la via del Signore».

influenza origeniana sulle tesi di Eusebio, notare come tale tipo di comportamento sia spesso stato osservato in Gerolamo in relazione alle esegesi dell'Alessandrino. Pertanto, considerando l'atteggiamento geronimiano, una volta di più pare possibile sostenere che Eusebio sia qui voce di Origene.

Infine, appurato che la lettura degli *alii* appartiene all'Alessandrino (e che ci sia conoscibile probabilmente per tramite di Eusebio), occorre rilevare come lo Stridonense, nel riportare l'interpretazione degli *alii* non esprima alcun giudizio, né positivo né negativo, ma al contrario si limiti a presentare l'esegesi in maniera distaccata. Che non sia questa la lettura del passo che egli predilige lo si capisce comunque facilmente da due aspetti: innanzitutto questa viene riportata come secondo commento possibile; in più egli spende molte più parole ed energie nella sua prima argomentazione, riservando a questa seconda pochi cenni. A ciò si aggiunga che Duval ha osservato che lo Stridonense introduce assai di frequente con espressioni generiche, quali appunto il qui usato *alii* o il *quidam* del prologo, delle esegesi che può rintracciare in qualche suo predecessore e che egli però è intenzionato a rigettare⁶⁰.

Il motivo per cui egli sceglie di esporre l'esegesi che non condivide senza prendere apertamente posizione ci è spiegato da Gerolamo stesso nell'*Epistola* 119, che inevitabilmente deve essere associata al *Commento a Malachia*. Si tratta infatti di due opere entrambe ascrivibili al 406 ed ambedue dedicate ai medesimi interlocutori, Minervio e Alessandro⁶¹. I due monaci avevano chiesto allo Stridonense di fornire loro dei chiarimenti in merito ad alcune varianti scritturistiche generatesi sul tema della resurrezione dei morti. Egli rispose appunto con la lettera 119, al cui invio affiancò l'omaggio del *Commento a Malachia*. Dato lo stretto legame tra i due testi, è appunto possibile cercare di spiegare l'uno attraverso l'altro. E, in effetti, data la maggiore libertà di espressione di cui Gerolamo può giovar-

⁶⁰ Vd. Duval 1999, 235-257.

⁶¹ Quasi nulla si sa su questi due interlocutori di Gerolamo; le poche informazioni disponibili sono ricavabili dai cenni ad essi riferibili contenuti nel *Prologo del Commento a Malachia* e nell'*Epistola* 119. Cfr. Hier. in *Mal. prol.* (Adriaen 1970, 902 ll. 35-39: *Haec, mi Minerui, et Alexander, non tam sanguine, quam religione concordēs, ne susceptum opus dimitterem prophetarum, et extraordinario uobis labore sudarem, breuiter in Prooemio sum locutus*) e Hier. *epist.* 119,1 (Labourt 1958, 98: *Prudentes estis, et eruditi, et de canina, ut ait Appius, facundia ad Christi disertitudinem transmigrastis*). Su tali figure vd. anche Ciarlo 2009, 15-16; Fürst 2016, 159.

si nelle lettere, egli qui enuncia in maniera abbastanza chiara cosa lo abbia spinto, nell'epistola (ma verosimilmente anche nell'opera più impegnativa con essa inviata agli amici), a non prendere posizione riguardo alle tesi degli *alii*:

Itaque et ego tempore coartatus, singulorum uobis, qui in sacram scripturam commentariolos reliquerunt, sententias protuli, et ad uerbum pleraque interpretatus sum; ut et me liberem quaestione, et uobis ueterum tractatorum mittatur auctoritas, qui in legendis singulis, ac probandis, non meae uoluntati, sed uestro adquiescatis arbitrio⁶².

Nell'incipit della lettera, lo Stridonense parla ancora in maniera piuttosto controllata, per cui si limita a dire di aver riportato le tesi altrui oggettivamente, senza esporsi, in modo da lasciare ai suoi dotti interlocutori la possibilità di elaborare un proprio giudizio personale. Nella conclusione dell'epistola, tuttavia, egli espone il suo pensiero in maniera ben più decisa:

Si quis autem contrariae factionis inmurmurat, quare eorum explanationes legam, quorum dogmatibus non adquiesco, sciat me illud apostoli libenter audire: «Omnia probate, quod bonum est, tenete», et Saluatoris uerba dicentis: «Estote probati nummularii», ut, si quis nummus adulter est, et figuram Caesaris non habet, nec signatus moneta publica, reprobetur. Qui autem Christi faciem claro profert lumine, in cordis nostri marsupium recondatur. [...] Ego et in adulescentia et in extrema aetate profiteor et Origenem et Eusebium Caesariensem uiros esse doctissimos, sed errasse in dogmatum ueritate. Quot e contrario de Theodoro, Acacio, Apollinare possumus dicere et tamen omnes in explanationibus scripturarum sudoris sui nobis memoriam reliquerunt⁶³.

⁶² Hier. *epist.* 119,1 (Labourt 1958, 98-99): «Anche per me il tempo stringe, e pertanto vi sottopongo i pareri di coloro che ci hanno lasciato dei commenti sulla S. Scrittura, ad uno ad uno. La maggior parte di questi passi li ho resi parola a parola. Così, per parte mia scanso il problema, mentre voi avrete sotto gli occhi il pensiero autorevole degli antichi scrittori. Leggeteveli a uno a uno e soppesateli; non dovete appoggiarvi al mio criterio di scelta, ma al vostro giudizio» (trad. di Cola 1997).

⁶³ Hier. *epist.* 119,11 (Labourt 1958, 118-119): «Può darsi che qualcuno del partito opposto al mio vada bofonchiando come mai io leggo i commenti di autori di cui non condivido le idee. Ebbene, sappia che do retta volentieri a questo consiglio dell'Apostolo: 'Provate tutto, ritenete ciò che è buono', e alle parole del Salvatore che dice: 'Siate degli scaltri agenti di cambio', in modo che se una mone-

Appare evidente, dunque, qui, l'intento polemico di Gerolamo. Innanzitutto si difende da una possibile accusa dei suoi oppositori e giustifica la sua scelta di leggere opere di autori di cui non condivide il pensiero, sostenendo di seguire il consiglio dell'Apostolo e del Salvatore stesso di valutare criticamente quanto gli viene proposto. Dopo di ciò procede con l'attacco esplicito nei confronti di Origene ed Eusebio, dei quali ricorda di aver sempre ammesso la sapienza, pur riconoscendone anche nel pensiero degli errori sotto il profilo teologico. Difficile pensare che l'invettiva nei confronti del modello assunto per il *Commento a Malachia* sia in questo testo del tutto casuale⁶⁴.

Poco dopo, peraltro, Gerolamo enuncia quale sia la differenza tra l'atteggiamento dei suoi detrattori nei confronti delle esegesi del testo sacro e il proprio:

Cur me lacerant inimici mei, et aduersum silentem crassae sues grunniunt? Quarum omne studium est, immo scientiae supercilium, aliena carpere, et sic ueterum defendere perfidiam, ut perdant fidem suam. Meum propositum est antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide ecclesiae catholicae non recedere⁶⁵.

ta è falsa, non porta l'effigie di Cesare e non ha il marchio della Zecca di Stato, la si possa rifiutare, mentre se alla luce presenta chiaramente l'effigie di Cristo, possiamo riporla nella borsa del nostro cuore [...] Come ho già fatto nella mia giovinezza, anche ora, sul declinare della vita, dichiaro che sia Origene sia Eusebio di Cesarea sono state delle persone dottissime, ma che quanto alle verità dogmatiche sono incorse in errori. Quante cose potremmo dire, invece, in senso opposto, di Teodoro, di Acacio e di Apollinare! Eppure anch'essi ci hanno lasciato un ricordo tangibile delle loro fatiche attraverso i commenti alla Scrittura!» (trad. di Cola 1997).

⁶⁴ Il fatto che Gerolamo qui accomuni Origene ed Eusebio significa certamente che, in relazione alle esegesi proposte ai suoi interlocutori nel corso dell'epistola, i due fossero presentati come fautori di interpretazioni quanto meno simili. Data la relazione stretta esistente tra l'epistola e il *Commento a Malachia* e l'adozione del medesimo comportamento in ambo i casi da parte dello Stridonense, risulta allora a maggior ragione plausibile l'ipotesi di una ispirazione origeniana per il passo del Cesarense, proprio in virtù dell'accostamento dei due esegeti qui notato.

⁶⁵ Hier. *epist.* 119,11 (Labourt 1958, 119): «Perché i miei nemici mi fanno a brandelli? Perché queste scrofe ingrassate grugniscono contro uno che se ne sta zitto? Tutte le loro preoccupazioni, o, meglio ancora, la boria di scienziati che si danno, si riducono a questo: criticare le opere altrui e difendere la malafede degli

È chiaro il senso del discorso: i suoi avversari, sostenitori di Origene ed Eusebio (qui addirittura tacciati di malafede), pur di criticare lo Stridonense e di sostenere le tesi di questi due esegeti, sono disposti a rinunciare all'ortodossia; per parte sua Gerolamo intende mantener fede al consiglio dell'Apostolo cui aveva fatto riferimento poco prima, per cui vaglierà tutte le interpretazioni esistenti per ogni caso e sceglierà poi di adottare solo quelle che gli permettano di non violare la fede della Chiesa. È esattamente questo l'atteggiamento che egli adotta nel *Commento a Malachia*: non esclude le ipotesi interpretative che gli paiono non sostenibili, ma le presenta ugualmente, in maniera quanto più neutrale possibile, di modo che i suoi lettori possano poi, sulla base del loro autonomo metro di giudizio, scegliere quale esegesi sostenere tra le diverse esistenti. Così presenta sia la propria lettura sia quella origeniana (e forse eusebiana), senza esprimere giudizi espliciti, ma lasciando tuttavia trapelare un certo tono polemico nei riguardi della tesi altrui; indicativi di questa tacita presa di posizione sono il distacco che l'uso di *alii* gli consente di suggerire e la sintesi estrema nel riportare quella chiave interpretativa.

Quel che resta a questo punto da capire è per quale ragione lo Stridonense abbia reputato fuorviante l'interpretazione che ha attribuito agli *alii*. Si può ipotizzare che Gerolamo abbia cercato di ricondurre l'interpretazione affermatasi per i *testimonia* evangelici direttamente al profeta Malachia, in modo da lasciar intendere che già nell'Antico Testamento vi fosse la medesima chiave di lettura riproposta poi nel Nuovo. Non a caso, infatti, la sua esegesi è in parte la stessa che ricorre in Origene a proposito dei corrispettivi passi degli evangelisti⁶⁶. L'interpretazione geronimiana di

antichi fino al punto di perdere anch'essi la fede. Per conto mio, uso un altro sistema: leggere gli autori antichi, vagliare ogni tesi, ritenere quelle che sono buone e non scostarmi per nulla dalla fede della Chiesa cattolica» (trad. di Cola 1997).

⁶⁶ Nelle *Omèlie su Luca*, infatti, per esempio, Origene sostiene che l'angelo/messaggero cui si fa riferimento tramite la citazione tratta da Malachia sia Giovanni Battista, il quale viene inviato dinanzi al Signore direttamente dal Padre. Cfr. Or. *hom. 1-39 in Lc.* 10 (Rauer 1930, 76): Παράδοξον γάρ τι χρῆμα ἦν Ἰωάννης, περὶ οὗ καὶ ἐλέχθη· ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου· ὡς οὖν ἄγγελος ἀποσταλεὶς ἤκουεν τοῦ πατρὸς προφητεύοντος τὰ ἀναγεγραμμένα («Una cosa straordinaria era Giovanni, riguardo al quale anche fu detto: Mando l'angelo mio davanti a te; Come un angelo inviato giunse, profetizzando il Padre le cose prescritte») e *ivi* la versione geronimiana: *De quo propheta loquitur: 'ecce mitto angelum meum ante faciem tuam'. Recte angelus dicitur, qui missus fuerat coram Domino et prophetantem patrem, statim ut natus est, audire potuit et intellegere* («Del quale il profeta dice: Ecco mando l'angelo mio davanti a te. Giu-

Malachia si distingue da quella origeniana e tradizionale dei Vangeli⁶⁷ per il solo e tuttavia assai significativo fatto che lo Stridonense individua come *persona loquens* non il Padre, ma il Cristo stesso; per il resto, però, l'idea che il messaggero sia Giovanni Battista e che egli venga inviato per preparare la via davanti al Signore Logos è condivisa da Gerolamo con la comune interpretazione delle parole degli evangelisti.

In tal modo lo Stridonense, probabilmente, si aspettava di risolvere un duplice problema. Mostrando che già il passo di Malachia conteneva il senso messianico che normalmente veniva riscontrato nei *testimonia* evangelici, egli rendeva a maggior ragione più solida la sua difesa dei Vangeli, giacché la sua interpretazione del profeta dimostrava che gli evangelisti non si erano affatto discostati dal significato del testo veterotestamentario, ma anzi lo avevano conservato immutato⁶⁸. Ed è qui che può

stamente è detto angelo colui che era stato inviato dinanzi al Signore e immediatamente, non appena nacque, fu possibile ascoltare e comprendere le profezie del Padre»).

⁶⁷ Si parla qui di 'interpretazione tradizionale dei Vangeli' perché l'esegesi origeniana ricorre anche in altri autori di età patristica. Cfr., *ex. gr.*, Tert. *adv. Iud.* 9,23 (Tränkle 1964, 24-25): *angelum quidem dixit eum ob magnitudinem uirtutum, quas erat editurus [...] et ob officium prophetae, nuntiantis scilicet diuinam uoluntatem, sicuti et praecursorem Christi, Iohannem, futurum angelum appellat per prophetam spiritus dicens ex persona patris: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, id est Christi, qui praeparabit uiam tuam ante te; «Lo indicò come angelo per l'eccezionalità delle imprese che avrebbe compiuto [...] e per l'ufficio di profeta, cioè di annunciatore della volontà divina, così come lo Spirito, attraverso il profeta, chiamò angelo Giovanni, che sarebbe stato precursore di Cristo, dicendo nella persona del Padre: Ecco io mando un angelo davanti a te, cioè a Cristo, che preparerà la tua via davanti a te»* (trad. di Aulisa 1998).

⁶⁸ Si noti, a questo proposito, che probabilmente con lo stesso fine, qualche anno più tardi, nel suo *Commento a Isaia*, prima di accingersi a commentare il passo di *Isaia* 40,3, Gerolamo sceglie di citare il *testimonium* del Vangelo di Giovanni da quel versetto tratto, permettendo così di dimostrare l'identità tra l'esegesi della profezia veterotestamentaria e quella del passaggio neotestamentario: lascia intendere dunque, implicitamente, che il testo giovanneo (che qui nel *Commento a Malachia* dichiara dipendere direttamente dall'ebraico) conserva un significato già contenuto nel vaticinio del grande profeta. Cfr. Hier. *in Is.* 11,40,3/5 (Adriaen 1963a, 455): *Huius uocis memores scribae et pharisaei et principes Iudaeorum, cum audissent Ioannem in solitudine praedicare baptismum paenitentiae, et docere populum, mittunt qui interrogent eum, utrum ipse sit Christus, an Elias, an propheta. Cumque respondisset nihil se horum esse, rursus interrogant: Dic ergo nobis, quis es? ut responsum demus his qui miserunt nos. Quid dicis de te?*

sorgere il dubbio, se si torna a guardare il modo in cui Gerolamo cita la profezia riportata da Matteo nel suo Vangelo, che quel *coram me* finale in luogo della lezione da lui stesso accolta nella Vulgata (*ante te*) possa non essere una semplice svista o un errore di memoria dello Stridonense, ma una piccola ‘forzatura’ da lui apportata al testo dell’evangelista non solo per dimostrare che egli si era rifatto al testo ebraico, ma anche per supportare la propria tesi della *persona loquens* identificabile in Cristo (che in tal modo, senza alcun problema, può affermare che invierà Giovanni a preparargli il cammino)⁶⁹.

In secondo luogo, si può rilevare come la deviazione apportata da Gerolamo rispetto alla tesi degli *alii* permetta di fugare del tutto i rischi connessi con quel tipo di interpretazione: affermare che Dio Padre è un Signore e che Dio Logos è un altro distinto Signore (κύριος [...] περι ἑτέρου λέγων), che il primo invia il secondo per preparargli la strada, implica probabilmente, agli occhi dello Stridonense, che il secondo sia un Signore inferiore rispetto al primo. D’altro canto, il *Commento a Malachia* risale al 406; gli anni precedenti avevano visto imperversare la controversia origenista e Gerolamo, che aveva accantonato l’impegno esegetico sistematico per occuparsi della questione, doveva essere ben al corrente dei termini della disputa⁷⁰: egli, allora, dovette essere a maggior ragione suscettibile di cogliere nella scelta esegetica degli *alii* il germe del subordinazionismo⁷¹.

Atque ille respondit: Ego sum uox clamantis in deserto: parate uiam Domini, sicut dixit Esaias propheta («Memori di questa voce, gli scribi, i farisei, e i capi dei giudei, avendo udito che Giovanni predicava nel deserto un battesimo di penitenza e ammaestrava il popolo, mandano a chiedergli se è il Cristo, o Elia, o il profeta. E avendo egli risposto di non essere niente di tutto questo, di nuovo lo interrogano: Dicci dunque chi sei tu, affinché diamo una risposta a coloro che ci hanno mandato. Che dici di te? Ed egli rispose: Io sono la voce di uno che grida nel deserto. Preparate la via del Signore, come disse Isaia profeta» trad. di Maisano 2014).

⁶⁹ Colgo l’occasione per ricordare che Duval 1999, 248, ritiene, invece, che a Gerolamo siano del tutto sfuggite le differenze tra il passo di Malachia (che reca ‘davanti a me’) e i Vangeli (che al contrario hanno ‘davanti a te’). Se l’argomentazione qui seguita è corretta, però, occorrerà rigettare l’idea di una semplice ‘svista’ e pensare piuttosto che lo Stridonense, mosso dalle sue necessità esegetiche, abbia cercato di far passare sotto silenzio tali divergenze, al punto tale da alterare il testo di Matteo. Tale suggestione sembra supportata dal fatto che qui Gerolamo non ha solo presentato *coram me* in luogo di *coram te*, ma ha anche sostituito il pronome relativo con la congiunzione, assimilando così il testo matteoano a quello originale della profezia di Malachia.

⁷⁰ Vari punti della teologia origeniana furono dibattuti nel corso della contro-

Non solo l'interpretazione degli *alii* poteva essere suggerita da tale dottrina trinitaria, ma, a maggior ragione, il rischio di una lettura effettuata secondo questa chiave interpretativa ricadeva anche sull'esegesi tradizionale dei Vangeli, che sosteneva che il Padre avesse inviato Giovanni come suo messaggero per annunciare la venuta del Verbo e che a sua volta il Cristo avrebbe preparato i credenti a riaccogliere Dio. Una simile interpretazione implica che Giovanni Battista sia inferiore al Cristo, per cui bisogna che con la sua predicazione prepari la venuta dell'Unto tra gli uomini, e che il Cristo a sua volta sia inferiore al Padre, mandato com'è, in qualità di intermediario, a preparare gli animi dei credenti ad accogliere Dio stesso⁷². Sostenere dunque che il senso messianico sia già presente nel testo di Malachia e che sia il Cristo stesso autore della profezia veterotestamentaria significa a maggior ragione escludere l'ipotesi che la *persona loquens* dei *testimonia* evangelici possa essere il Padre, giacché anche lì evidentemente, essendoci ugualmente un senso messianico, a parlare deve essere il Figlio, il Cristo. Si sottrae perciò in tal modo il rischio di una lettura subordinazionista non solo al passo di Malachia, ma anche ai Vangeli⁷³.

versia e rigettati come non ortodossi: la preesistenza delle anime come angeli, la resurrezione dei morti e la salvezza finale accordata anche al Diavolo, il corpo inteso come prigioniero dell'anima, i rapporti subalterni tra le persone della Trinità. Quest'ultima questione fu poi uno dei punti più caldi della polemica: l'intero IV secolo infatti era stato sconvolto dalla controversia ariana e a seguito della condanna nicena del subordinazionismo di Ario si cominciò a guardare con sospetto anche a quello più moderato dell'Alessandrino. Quando i toni della polemica iniziarono a smorzarsi (almeno in Oriente), per via della condanna ufficiale a carico di Origene pronunciata dal papa Anastasio nel 400, lo Stridonense, incitato dalle richieste dei suoi amici, decise, appunto nel 406, di riprendere l'attività esegetica. Naturalmente gli echi di quella polemica andarono a ripercuotersi nelle opere di questo periodo, e, nel caso specifico, nel *Commento a Malachia*. Sulle fasi e sui contenuti della controversia origenista, con particolare riguardo al modo in cui Gerolamo ne fu coinvolto, vd., *ex. gr.*, Crouzel 1986, 295-303; Simonetti 2004, 241-262; Monaci Castagno 2013, 50-68; Lizzi Testa 2013, 69-83.

⁷¹ Sulla concezione subordinazionista delle relazioni tra le persone della Trinità nel pensiero di Origene, vd. Simonetti 2000, 459-466 e nello specifico 463-464.

⁷² E. Corsini 1968, 317 n. 20, rintraccia in effetti il pericolo di lettura subordinazionista nelle parole usate da Origene nel *Commento a Giovanni* per spiegare in che modo il Battista sia precursore e annunciatore al mondo del mistero di Cristo.

⁷³ Che Gerolamo fosse particolarmente sensibile, in questo periodo, a mettere al bando ogni lettura che desse adito ad un'interpretazione subordinazionista lo

Per completezza d'informazione, occorre a questo punto sottolineare come il *Commento a Malachia* di Gerolamo sul passo in esame non si concluda con la polemica con gli *alii*. Subito dopo, infatti, lo Stridonense prosegue la sua analisi del passaggio sul piano esegetico, mostrando ancora una volta un accento polemico. In questo caso il suo bersaglio sono i Giudei:

Iudaei hoc quod dicitur: *Ecce ego mitto angelum meum, de Helia propheta dictum intellegunt, et quod sequitur: Statim ueniet ad templum suum dominator quem uos quaeritis, et angelus testamenti quem uos uultis, referunt ἡλειμμένον, hoc est Christum suum, quem dicunt ultimo tempore esse uenturum. Sed miror quomodo eos rerum exitus non doceat ueritatem. Quod enim templum suum inueniet dominator, quod usque ad fundamenta destructum est, aut si ab alio exstruendum est antequam Christus adueniat, quid Christus eorum amplius facturus est, cum ab alio restituta sint omnia? Dominus noster in euangelio Heliam prophetam, Ioannem Baptistam interpretans loquitur: *Si uultis scire, ipse est Helias qui uenturus est*, de quo et hic idem propheta quem nunc disserimus, scribit in fine: *Ecce ego mitto uobis Heliam prophetam, antequam ueniat dies Domini magnus et horribilis*. Quomodo autem Helias Ioannes sit, dedit nobis uiam intellegentiae, in uirtute et spiritu Heliae eum uenisse commemorans⁷⁴.*

attesta anche l'atteggiamento da lui assunto nei confronti dell'esegesi origeniana della 'visione di Isaia' (*Is* 6,2-3). Se, infatti, nel *Commento ad Abacuc*, nel 393, prima dell'inizio della polemica origenista, lo Stridonense riporta, addirittura per prima, la lettura subordinazionista dell'Alessandrino, nel *Commento a Isaia*, di pochi anni posteriore al *Commento a Malachia* e alla conclusione della controversia, egli, evidentemente ancora fortemente impressionato da quella disputa, si pronunciò in una condanna esplicita e decisa. Vd. Fürst 2007, 199-233; Mantelli 2013, 185-202.

⁷⁴ Hier. in *Mal.* 3,1 (Adriaen 1970, 928-929 ll. 57-74): «I giudei intendono l'espressione: *Ecco, io mando il mio messaggero* detta riguardo al profeta Elia e ciò che segue: *Subito giungerà al suo tempio il dominatore che voi cercate e il messaggero dell'alleanza che voi volete*, lo riferiscono all'Unto, cioè al loro Cristo, che dicono verrà alla fine dei tempi. Ma mi meraviglio come l'esito dei fatti non insegnino loro la verità. Se infatti il dominatore troverà il suo tempio, che è stato distrutto fino alle fondamenta, esso dovrà essere stato ricostruito da un altro prima dell'avvento di Cristo, e allora che cosa farà il loro Cristo di più grande, allorché ogni cosa sarà stata ricostruita da un altro? Nostro Signore nel Vangelo, identificando il profeta Elia in Giovanni Battista, dice: *Se lo volete sapere, egli stesso è l'Elia che deve venire*, del quale anche questo medesimo profeta che ora commentiamo scrive alla fine: *Ecco, io mando a voi il profeta Elia, prima che venga il grande e terribile giorno del Signore*. Come poi Giovanni sia Elia, ci ha dato il modo di capirlo ricordando che egli venne nella virtù e nello spirito di Elia».

I Giudei paiono a Gerolamo ‘colpevoli’ sotto un duplice punto di vista. Innanzitutto per il fatto che non si rendono conto della necessità di riconoscere Giovanni nel messaggero e per il fatto che continuano a sostenere l’identificazione con Elia; d’altronde essi sono portati a cadere in errore perché non leggono i Vangeli, dove, suggerisce lo Stridonense, il Signore ha mostrato chiaramente che Elia è figura di Giovanni Battista. Soprattutto, tuttavia, ciò che Gerolamo rimprovera ai Giudei è il fatto che essi, pur riferendo correttamente all’Unto la parte successiva del versetto di Malachia (*statim ueniet ad templum suum dominator quem uos quaeritis, et angelus testamenti quem uos uultis*), continuano a sostenere che egli ancora non sia giunto e che arriverà solo alla fine dei tempi. Replica perciò bruscamente lo Stridonense: se Cristo giungerà solo alla fine dei tempi, che senso avrà la sua venuta? Fino a quel tempo sarà già stata ricostruita la Chiesa sulla terra, il tempio per il dominatore. L’esegesi giudaica del passo, pertanto, sminuisce ai suoi occhi la grandezza del Cristo.

Questo nuovo versante polemico su cui Gerolamo si impegna in ultima battuta consente ancora una volta di gettare luce sulla sua lunga digressione in merito all’ebraico e alle citazioni evangeliche. L’affermazione che l’interpretazione in uso presso i Giudei non è accettabile, perché distante rispetto all’esegesi più corretta del passo di Malachia (che peraltro coincide nell’ottica geronimiana con quella dei Vangeli), presenta ora una forza nuova agli occhi dello Stridonense. La sua lettura, infatti, si è visto, scaturisce dalle premesse poste dalla riflessione precedente sulla Scrittura ebraica; dunque la sua validità si fonda sul dato linguistico, non greco o latino, ma sulla corretta analisi del testo biblico ebraico. In tal modo, pertanto, egli colpisce gli Ebrei suoi avversari scendendo sul loro stesso terreno, mostrando la validità della propria interpretazione e inficiando la loro attraverso il loro stesso strumento linguistico⁷⁵.

Al principio del V secolo, in effetti, la Palestina, dove Gerolamo si trovava con la sua comunità monastica, non solo aveva dovuto fronteggiare la resistenza di numerosi gruppi religiosi non cristiani (i pagani, contro cui è indirizzata la prima sferzata polemica del passo qui in esame), ma vedeva ancora anche in posizione di grande forza i Giudei. Tuttavia, sembra assai probabile che l’intento polemico dello Stridonense mirasse ad andare ben oltre. Suo scopo doveva anche essere, infatti, colpire, assieme

⁷⁵ Si noti che già Pieri 2007, 129-130, attribuisce le riflessioni dello Stridonense sull’ebraico al desiderio di Gerolamo di condurre la polemica anti giudaica e la battaglia apologetica del cristianesimo sul peculiare terreno linguistico dei Giudei.

agli Ebrei, il gruppo degli apollinaristi, spesso da lui associati nelle sue opere, per la tendenza a condividere con essi alcune concezioni escatologiche, proprio ai Giudei⁷⁶. E, d'altro canto, le questioni legate alla controversia con gli apollinaristi saranno tra i motivi polemici centrali nei commenti geronimiani ai profeti maggiori, specie nel *Commento a Isaia* e nel *Commento a Ezechiele* (opere che si collocano nel periodo immediatamente successivo alla composizione del *Commento a Malachia*, giacché sono databili rispettivamente al 408-410 e al 410-414)⁷⁷; dunque quello qui presente potrebbe essere un riferimento polemico antecedente nei confronti del medesimo bersaglio.

Apollinare e i suoi seguaci, sostenitori del millenarismo, tendevano ad interpretare in maniera letterale le profezie contenute nell'Antico Testamento, per cui ritenevano che Elia, quando fosse giunto il suo tempo, avrebbe ricostruito Gerusalemme e il suo tempio, ottenendo di pari passo la rifondazione del culto giudaico secondo la Legge e la riconversione di tutti i cristiani all'ebraismo; in un secondo momento poi sarebbe giunto anche Cristo ad operare una nuova trasformazione, quando però già avesse avuto inizio il suo regno⁷⁸. Da ciò emerge chiaramente allora che il passo citato non può avere come proprio obiettivo solo la confutazione delle tesi propriamente giudaiche, ma anche il rifiuto di quelle degli apollinaristi che ai Giudei erano accostati. Questi, infatti, al pari degli Ebrei, hanno interpretato la profezia di Malachia come annuncio della venuta di Elia, la cui attività di ricostruzione non hanno intesa come opera spirituale, ma come azione finalizzata al conseguimento di beni terreni; inoltre, come i

⁷⁶ Così come Origene, anche Apollinare era stato nominato nel prologo come autore di un commentario su Malachia; e, se l'Alessandrino era stato criticato per l'eccessivo allegorismo, riguardo al lavoro del Vescovo di Laodicea Gerolamo aveva sostenuto, certo non con tono compiaciuto, che si trattasse solo di un breve opuscolo. In proposito alla brevità dei commenti di Apollinare, che amava focalizzarsi solo sui punti centrali delle Scritture, rinunciando all'esegesi biblica sistematica, vd. Paczkowski 2004, 482. Quanto all'associazione dell'apollinarismo al giudaismo, non è Gerolamo il solo a farsi sostenitore di tale punto di vista. Già Basilio, in una lettera del 377, aveva affiancato le esegesi di Apollinare a quelle dei Giudei, accusando in particolare il Laodicense di annunciare, al pari del popolo ebraico, la ricostruzione del tempio e il ripristino del culto legale; vd, in proposito, Capone 2011, 457-473, e, nello specifico, 466-473; Capone 2013, 319.

⁷⁷ Sulla polemica antiapollinarista in Gerolamo, vd. Paczkowski 2004, 473-503.

⁷⁸ Sulla concezione escatologica di Apollinare e degli apollinaristi, vd. Paczkowski 2004, 499-501.

maestri giudei avevano già insegnato, anche i seguaci di Apollinare ritengono che l'Unto arriverà alla fine dei tempi, quando Elia avrà già completato la sua missione e di fatto si renderà vana la venuta di Cristo.

La conferma che lo Stridonense qui, pur nominando genericamente i Giudei, abbia in mente anche gli apollinaristi, giunge al termine del suo *Commento*, dove, riprendendo il discorso esposto nel passo qui in esame in merito all'identificazione di Elia con Giovanni Battista, presenta la seguente conclusione:

Iudaei, et Iudaizantes haeretici ante ἡλειμμένον suum Heliam putant esse uenturum, et restitutum omnia. Vnde et Christo in euangelio proponitur quaestio: *Quid quod pharisaei dicunt, quod Helias uenturus est?* Quibus ille respondit: *Helias quidem ueniet, et si creditis, iam uenit, in Helia Ioannem intellegens*⁷⁹.

Non sono solo i Giudei ad attendere la venuta di Elia, ma anche gli 'eretici giudaizzanti' (gli apollinaristi appunto). Entrambi, parrebbe suggerire di nuovo Gerolamo, sembrano incapaci o non desiderosi di comprendere le parole del Vangelo, dove Cristo ha dichiarato apertamente che la venuta di Elia si è già compiuta.

6. Conclusioni

L'analisi del passo del *Commento a Malachia* ci ha guidato alla scoperta di un Gerolamo assai impegnato sul piano polemico. La sua esegesi di *Malachia* 3,1, che prende le mosse da un confronto con i *testimonia* evangelici e in particolare da una riflessione su *Mc* 1,2-3, lo induce a polemizzare su tre diversi fronti.

Dapprima pone l'accento sulla scelta degli evangelisti di rifarsi all'ebraico e non alla Settanta, con evidente desiderio apologetico rispetto ai residui di polemica pagana anticristiana superstiti e ancora dipendenti in massima parte (pur a un secolo ormai di distanza) dalle tesi del grande Porfirio. Tuttavia è innegabile anche che dietro le osservazioni apologetiche dello Stridonense ci sia la volontà di difendere non solo il cristianesimo, nelle persone degli evangelisti, ma soprattutto la sua stessa figura e la sua attività di traduttore biblico. Sostenendo che anche gli evangelisti scel-

⁷⁹ Hier. in *Mal.* 4,5-6 (Adriaen 1970, 942 ll. 110-115): «I giudei e gli eretici giudaizzanti ritengono che Elia verrà prima del loro Unto e ristabilirà ogni cosa. Perciò anche a Cristo nel Vangelo è posta la domanda: *Perché i farisei dicono che verrà Elia?* Ed egli rispose loro: *Elia certo verrà e, se credete, è già venuto*, identificando in Elia Giovanni».

sero di guardare al testo ebraico per risalire al significato più autentico della profezia, Gerolamo rivendica implicitamente la validità dell'operazione da lui compiuta, di una traduzione del testo sacro effettuata prendendo come modello direttamente l'originale (*l'Hebraica veritas* per l'Antico Testamento e la *Graeca veritas* per il Nuovo).

Dopo di ciò la *vis polemica* dello Stridonense si scatena contro esegeti che ha definito *alii*, probabilmente identificabili con Origene ed Eusebio di Cesarea. La lettura di questi *alii* è stata riportata, nel commento geronimiano, in modo piuttosto breve e con malcelato disappunto, probabilmente perché Gerolamo intravedeva in quell'interpretazione del passaggio di Malachia il rischio di una lettura subordinazionista. L'ostilità dello Stridonense nei confronti di tale esegesi dovette essere peraltro accentuata dalla tendenza ad estendere questo tipo di lettura anche sulle citazioni degli evangelisti.

Infine, ultima vittima delle sferzate polemiche di Gerolamo sono i Giudei, colpevoli anch'essi di non aver compreso il senso del passo di Malachia, tacciati di aver confuso Giovanni con Elia e di attendere ancora la venuta di Cristo. Campeggia su di loro, implicita, l'accusa di non aver saputo (o voluto) cogliere il senso della profezia, nonostante questo fosse presentato in modo inequivocabile proprio nel loro testo ebraico. All'ombra dei Giudei si cela poi un altro bersaglio, non immediatamente rivelato, che occuperà non poco i pensieri dello Stridonense negli anni successivi: l'apollinarismo, che è coinvolto qui nell'attacco geronimiano perché resosi responsabile delle medesime colpe riscontrabili nelle esegesi ebraiche.

Ci troviamo dunque di fronte ad un testo che non si limita a commentare i passi scritturistici, ma tenta anche di mettere a frutto tutti gli stimoli provenienti dalla realtà contemporanea: il monaco di Stridone cerca di intervenire, ogniqualvolta se ne presenti l'occasione, per prendere posizione nelle controversie del suo tempo e fugare tutti i dubbi che possano sorgere in merito a sé o al cristianesimo. E dà così conferma di essere in grado di combattere non solo sul piano esegetico, ma anche sul piano testuale, anticipando osservazioni che poi hanno trovato conferma nel corso dei secoli successivi.

Bibliografia

- Adriaen 1963a = M. Adriaen (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri Commentariorum in Esaïam Libri I-XI*, CChL 73, Turnholti 1963.
- Adriaen 1963b = M. Adriaen (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri Commentariorum in Esaïam Libri XII-XVIII*, CChL 73A, Turnholti 1963.
- Adriaen 1970 = M. Adriaen (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri Commentarii in prophetas Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam, Malachiam*, Post Dominicum Vallarsi Textum edendum curavit M. Adriaen, CChL 76A, Turnholti 1970.
- Aulisa 1998 = *Tertulliano, Polemica con i Giudei*, intr. trad. e note a cura di I. Aulisa, Roma 1998.
- Bauer 2000 = *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition, revised and edited by F. W. Danker, based on W. Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Chicago - London 2000.
- Blanc 1970 = *Origène, Commentaire sur saint Jean*, 2, Livres VI et X, texte grec avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, SC 157, Paris 1970.
- Blanc 1996 = *Origène, Commentaire sur saint Jean*, 1, Livres I et V, texte grec avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, SC 120 bis, Paris 1996.
- Bona 2008 = E. Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*, Testo latino, introduzione, traduzione e note (Multia paucis, 2), Acireale - Roma 2008.
- Capelli 2007 = V. Capelli, *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, «Adamantius» 13, 2007, 82-101.
- Capelli 2012 = V. Capelli, *Gerolamo e le citazioni dell'Antico nel Nuovo Testamento: testimonianze di tradizione indiretta?*, in M. Passalacqua - M. De Nonno - A. M. Morelli (a cura di), *Venuste noster. Scritti offerti a Leopoldo Gamberale*, con la collaborazione di C. Giammona, Spudasmata 147, Hildesheim - Zürich - New York 2012, 315-346.
- Capone 2011 = A. Capone, *Apollinarismo e geografia ecclesiastica: luoghi e forme della polemica*, «Auctores Nostri» 9, 2011, 457-473.
- Capone 2013 = A. Capone, *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, «ZAC» 17, 2, 2013, 315-331.
- Capone 2017 = A. Capone, *Sezioni antiporfiriane nei Tractatus geronimiani*, in A. Capone (a cura di), *Cristiani, ebrei e pagani: il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo - Christians, Jews and Heathens: the Debate on the Holy Scripture between the Third and the Sixth Century*, Turnhout 2017, 51-69.
- Capone 2018a = A. Capone, *Scomposizione e composizione dei Tractatus in psalmos di Gerolamo*, in *L'exégèse de Saint Jérôme*, Textes recueillis et préparés par É. Ayroulet et A. Canellis, Saint-Étienne 2018, 131-149.
- Capone 2018b = A. Capone (a cura di), *Girolamo, Omelie sui Salmi*, 1, Roma 2018.
- Carrara 2000 = *Eusebio di Cesarea, Dimostrazione evangelica*, intr., trad. e note di P. Carrara, Milano 2000.

- Chapman 1922 = J. Chapman, *St Jerome and the Vulgate New Testament. I*, «JThS» 24, 93, 1922, 33-51.
- Ciarlo 2009 = *Girolamo, Commento a Zaccaria. Commento a Malachia*, intr., trad. e note a cura di D. Ciarlo, Roma 2009.
- Clausi 2014 = B. Clausi, *Gerolamo polemista nei Tractatus in Marci euangelium*, «Auctores nostri» 14, 2014, 291-313.
- Cola 1997 = *San Girolamo, Le Lettere*, intr. trad. note e indici di S. Cola, 4: *Lettere CXVII-CLVII*, Roma 1997.
- Corsini 1968 = *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. Corsini, Torino 1968.
- Crouzel 1986 = H. Crouzel, *Origene e l'origenismo: le condanne di Origene*, «Augustinianum» 26, 1986, 295-303.
- Dirksen 1939 = A. H. Dirksen, *St. Jerome's revision of the Old latin New Testament*, «The Catholic Biblical Quarterly» 1, Supplement, 1939, 63-74.
- Duval 1999 = Y.-M. Duval, *Vers l'In Malachiam d'Origène. Jérôme et Origène en 406*, in W. A. Bienert - U. Kühneweg (hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, 233-259.
- Fitzmyer 1997 = J. A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of Essays on the Semitic Background of the New Testament and A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Michigan 1997.
- Fürst 2007 = A. Fürst, *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, «REAUG» 53, 2007, 199-233.
- Fürst 2016 = A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg - Basel - Wien 2016.
- Gamberale 2013 = L. Gamberale, *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia*, in L. Gamberale, *San Gerolamo intellettuale e filologo*, Roma 2013, 41-78.
- Gundry 1967 = R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With special Reference to the messianic Hope*, Supplements to Novum Testamentum 18, Leiden 1967.
- Heikel 1913 = I. A. Heikel (hrsg.), *Die Demonstratio Evangelica, Eusebius Werke 6*, GCS 23, Leipzig 1913.
- Heine 2002 = R. E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St Paul's Epistle to the Ephesians*, Oxford 2002 (repr. 2008).
- Hoffmann 1972 = P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972.
- Hurst-Adriaen 1969 = D. Hurst - M. Adriaen (edd.), *Sancti Hieronymi presbyteri Commentariorum in Matheum Libri IV*, CChL 77, Turnholti 1969.
- Klostermann 1935 = E. Klostermann (hrsg.), *Origenes Matthäuseklärung. 1, Die griechisch erhaltenen Tomoi*, *Origenes Werke 10*, GCS 40, Leipzig 1935.
- Labourt 1951 = *Saint Jérôme, Lettres, 2*, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris 1951.
- Labourt 1953 = *Saint Jérôme, Lettres, 3*, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris 1953.

- Labourt 1958 = *Saint Jérôme, Lettres*, 6, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris 1958.
- Lampe 1961 = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lausberg 1979 = H. Lausberg, *Minuscule philologica (III): Die proemiale Periode des Evangeliums nach Markus (1,2-4)*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 1, *Philologisch-historische Klasse* 3, Februar 1979, 2-11.
- Limone 2012-2013 = *Origene, Commento al Vangelo di Giovanni*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di V. Limone, Milano 2012/2013.
- Lizzi Testa 2013 = R. Lizzi Testa, *Eusebio di Cremona e Gerolamo: dalla controversia origenista all'ultima comunione del santo*, «Adamantius» 19, 2013, 69-83.
- Luz 2010 = U. Luz, *Vangelo di Matteo. 2. Commento ai capp. 8-17*, ed. it. a cura di C. Gianotto, Brescia 2010.
- Maisano 2014 = *Girolamo. Commento a Isaia (9-13)*, a cura di R. Maisano, Roma 2014.
- Mantelli 2013 = S. Mantelli, *La visione di Isaia nella controversia origenista: note sull'In Abacuc di Gerolamo*, «Adamantius» 19, 2013, 185-202.
- Menken 1996 = M. F. F. Menken, «*I am the Voice of One Crying in the Wilderness...*» (*John 1:23*), in M. F. F. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, 21-36 (= M. F. F. Menken, *The Quotation from Isa 40,3 in John 1,23*, «Biblica» 66, 1985, 190-205).
- Meynet 2018 = R. Meynet, *Il Vangelo di Marco. Seconda edizione rivista*, Rhetorica Biblica et Semitica XIV, Leuven - Paris - Bristol 2018.
- Migliore 2008 = *Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica*, 2, intr., trad. e note a cura di F. Migliore, Roma 2008.
- Monaci Castagno 2000 = A. Monaci Castagno, *Angelo*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 6-13.
- Monaci Castagno 2013 = A. Monaci Castagno, *L'uso 'politico' delle traduzioni nella crisi origenista (382-402)*, «Adamantius» 19, 2013, 50-68.
- Morin 1958 = G. Morin (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta. Primus edidit d. G. Morin*, editio altera aucta et emendata, CChL 78, Turnholti 1958.
- Morlet 2017 = S. Morlet, *La discordance (ΔΙΑΦΩΝΙΑ) des Écritures dans la polémique antichrétienne de l'Antiquité*, in A. Capone (a cura di), *Cristiani, ebrei e pagani: il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo - Christians, Jews and Heathens: the Debate on the Holy Scripture between the Third and the Sixth Century*, Turnhout 2017, 13-32.
- Moro 2007 = C. Moro, *La traduzione di Gerolamo dei profeti minori*, «Adamantius» 13, 2007, 102-125.
- Nautin 1976 = P. Nautin, *Note sur Origène*, Hom. Luc IV, 4 (*substantia et natura = οὐσία*), «REAug» 22, 1976, 78-81.
- Nestle-Aland 2012 = *Novum Testamentum Graece. The scholarly edition of the Greek New Testament*, 28th Revised Edition, Based on the work of E. and E.

- Nestle, edited by B. and K. Aland - J. Karavidopoulos - C. M. Martini - B. M. Metzger, Stuttgart 2012.
- Norelli 2005 = E. Norelli, *La profezia nel* Commento a Giovanni, in E. Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004), Villa Verucchio (RN) 2005, 301-331.
- Paczkowski 2004 = M. C. Paczkowski, *Gerolamo e la polemica antiapollinarista*, «Antonianum» 79, 3, 2004, 473-503.
- Pagliara 2003 = C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, Roma 2003.
- Pesch 1980 = R. Pesch (intr. e comm. di), *Il vangelo di Marco. Parte prima*, trad. it. di M. Soffritti, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 1980.
- Pieri 2007 = F. Pieri, *Il problema dei testimonia profetici nella critica di Gerolamo alla LXX*, «Adamantius» 13, 2007, 126-143.
- Prinzivalli 2005 = E. Prinzivalli, *L'uomo e il suo destino nel* Commento a Giovanni, in E. Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004), Villa Verucchio (RN) 2005, 361-379.
- Pusey 1868 = P. E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas*, 2 vols., Oxford 1868.
- Rahlfs 1935 = A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, 2, editio nona, Stuttgart 1935 (repr. 1971).
- Rauer 1930 = M. Rauer (hrsg.), *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Origenes Werke, Neunter Band, GCS 35, Leipzig 1930.
- Rengstorf 1965 = K. H. Rengstorf, ἀποστέλλω, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, ed. italiana a cura di F. Montagnini e G. Scarpata, Brescia 1965, 1063-1195.
- Rinaldi 1998 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani. 2: Testi e Documenti*, Bologna 1998.
- Sand 1992 = A. Sand, *Il Vangelo secondo Matteo. Volume primo. Matteo 1,1-16,20*, trad. it. di L. Bianchi, Brescia 1992.
- Scardia 2018 = D. Scardia, *Melius dicitur graece. Termini greci ed esegesi nei Tractatus in psalmos di Gerolamo*, in P. B. Cipolla - C. Crimi - R. Gentile - L. Giordano - A. Rotondo (a cura di), *Spazi e tempi delle emozioni. Dai primi secoli all'età bizantina. Atti del Convegno "Progetto FIR 2014" e delle VI Giornate di Studio della CULCA*, Acireale-Roma 2018, 231-269.
- Schweizer 1999 = E. Schweizer (commento di), *Il Vangelo secondo Marco*, in *Nuovo Testamento*, 1, trad. it. di B. Corsani, ed. it. a cura di F. Ronchi e O. Soffritti, Brescia 1999.
- Simonetti 1985 = M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

- Simonetti 2000 = M. Simonetti, *Trinità*, in A. Monaci Castagno (a c. di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 459-466.
- Simonetti 2004 = M. Simonetti, *La controversia origeniana. Caratteri e significato*, in M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, 241-262.
- Smith 1972 = D. M. Smith, *The Use of the Old Testament in the New*, in J. M. Efrid (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and old Essays. Studies in honor of W. F. Stinespring*, Durham 1972, 3-65.
- Stendahl 1954 = K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Copenhagen 1954.
- Stock 1976 = P. K. Stock, *Le pericopi iniziali del Vangelo di San Marco*, Roma 1976.
- Strack-Billerbeck 1956 = H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1: Das Evangelium nach Matthäus*, München 1956.
- Tessore 2010 = *Girolamo, Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla Lettera a Tito*, intr. e trad. di D. Tessore, note di D. Tessore e P. Podolak, Roma 2010.
- Tränkle 1964 = H. Tränkle (hrsg.), *Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Mit Einleitung und kritischem Kommentar, Wiesbaden 1964.
- Vogels 1928 = H. J. Vogels, *Vulgatastudien: die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre Lateinische und Griechische Vorlage*, Münster 1928.
- Weber 1969a = R. Weber (recensuit et brevi apparatu instruxit), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer - I. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele, 1, *Genesis - Psalmi*, Stuttgart 1969.
- Weber 1969b = R. Weber (recensuit et brevi apparatu instruxit), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer - I. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele, 2, *Proverbia - Apocalypsis. Appendix*, Stuttgart 1969.
- Wevers 1991 = J. W. Wevers (ed.), *Exodus*, adiuvante U. Quast, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecorum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 2,1, Göttingen 1991.
- Ziegler 1983 = J. Ziegler (ed.), *Isaias*, 3. Auflage, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecorum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 14, Göttingen 1983.

Abstract: In *Commentarius in Malachiam* Jerome shows his concern about the *testimonium* at the beginning of Mark's Gospel. Trying to defend the Evangelists against the charge of contradiction, Jerome justifies their disagreements calling on a translation from Hebrew made so that they could preserve the essence of the prophetic message. Jerome's digression on the Gospels in this work is an apologetic break, which he needs in order to oppose the polemic attacks of the anti-Christian heathen élite. He is engaged also with other various polemic fronts (with Origenist controversy and against Jews and Apollinarian heresy). The emphasis placed upon the fact that the Evangelists took their citations directly from the Hebrew allows Jerome again to highlight the full validity of his undertaking

GEROLAMO, LA SETTANTA E I VANGELI

for the review of the Old Testament Latin translation according to the Hebrew text.

DANIELA SCARDIA
dadaddany@gmail.com