

VETERA CHRISTIANORVM

anno 56 - 2019



EDIPUGLIA

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

L'esegesi geronimiana del Salmo 44 LXX (*Ep.* 65 Hilberg)

Premessa

Il Salmo 45 (44 LXX) è un epitalamio regale in onore delle nozze fra un monarca israelita e una principessa di Tiro, «composto e cantato da un poeta di corte in occasione delle nozze del sovrano»¹, in cui sono state colte allusioni erotiche² e analogie con il *Cantico dei Cantici*³. Sono state formulate numerose ipotesi sull'occasione storica che ha originato il salmo, nessuna delle quali soddisfa pienamente⁴.

Il componimento ha forma letteraria molto elaborata, con numerose corrottele a livello testuale dovute alle successive reinterpretazioni del contenuto, e una struttura articolata, con una cornice in cui lo scriba-cantore esalta la propria opera, benedice il re (vv. 2-3) e conclude associando l'assemblea nell'acclamazione, invocando per lui discendenza, fama e dominio imperituri (vv. 17-18). All'interno di tale cornice si situa il *corpus*, un dittico incentrato sulla figura del monarca, lodato per le sue doti fisiche (bellezza, grazia), belliche e amministrative (verità, mitezza e giustizia; vv. 4-10), e della sposa che, accompagnata da un fastoso corteo nuziale, muove dal palazzo del padre verso quello dello sposo, dove sarà accolta dalla regina madre (vv. 11-16)⁵.

Il carme è stato oggetto di molteplici riletture e reimpieghi: è stato inteso come profezia messianica tanto dall'esegesi giudaica⁶ (è citato e chiosato negli scritti di Qumran e talmudici) quanto da quella cristiana, a partire dalla citazione di Ps 44,7-8 in Hbr

¹ A. Weiser, *I salmi. Parte prima: 1-60*, Brescia 1984 (ed. or. Göttingen 1966), 377. Cfr. anche L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, I, Roma 2007², 731-748 (ivi bibliografia) e G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I, Bologna 2002⁹, 795-818.

² W.H.C. Propp, *Is Psalm 45 an Erotic Poem?*, Bible Review 20, 2004, 33-37. 42.

³ Cfr. da ultimo L. Manicardi, *Il Salmo 45 (44) e il Cantico dei Cantici*, Theotokos 8, 2000, 569-600.

⁴ Per una panoramica cfr. Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 799-801. L'esegeta propende per l'identificazione della coppia regale con il re israelita Achab [874-853 a.C.] e la principessa fenicia Gezabele, sulla scorta di Schmidt, Buttenwieser e Beaucamp.

⁵ Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 801-818. Si veda anche Chr. Schroeder, "A Love Song": *Psalm 45 in the Light of Ancient Near Eastern Marriage Texts*, Catholic Biblical Quarterly 58, 1996, 417-432.

⁶ Cfr. J.J. Briere-Narbonne, *Exégèse targumique des Propheties messianiques de l'AT*, Paris 1936, 66-69.

1, 8-9⁷ e nel *Dialogo con l'ebreo Trifone* di Giustino⁸, sino ai commentari di scuola alessandrina e antiochena, tutti concordanti – caso estremamente raro nell'esegesi del Salterio – nell'attribuire un significato cristologico⁹ ed ecclesiologico¹⁰ al salmo.

In questa sede analizzerò l'interpretazione di Girolamo: interessante di per sé, lo è ancor più se posta a confronto con le esegesi allegoriche di Didimo e Basilio di Cesarea¹¹, autori contemporanei ed esponenti di spicco della scuola esegetica alessandrino-cappadoce. Per entrambi disponiamo di testi sufficientemente lunghi e dettagliati, pur con le differenze dovute ai rispettivi uditori, generi letterari e circostanze in cui furono pronunciati e messi per iscritto: il Commento di Tura si arresta a Ps 44,4, mentre per l'esegesi dei restanti vv. si deve fare affidamento sulle citazioni presenti in esso e nelle altre opere didimiane o nella tradizione catenaria, con tutti i rischi che una tale scelta comporta. Nel caso del Cappadoce, invece, pur essendo in possesso dell'intera omelia sul salmo 44, si deve lamentare a tutt'oggi l'assenza di un'edizione critica moderna per l'intero *corpus* delle *omelie sui salmi* – se si eccettua quella, benemerita ma ormai datata, dei Maurini, ripresa dal Migne nella *Patrologia Graeca*¹². A questa secolare mancanza è in procinto di ovviare un *team* di studiosi italo-francesi per i tipi delle *Sources Chrétiennes*, a seguito di collazione condotta su un'ampia base di manoscritti¹³. L'edizione critica sarà preceduta da saggi preliminari su questioni esegetiche e filologico-testuali, alcuni dei quali già pubblicati¹⁴.

⁷ Cfr. da ultimo i contributi di H.W. Bateman IV, *Psalm 45:6-7 and Its Christological Contribution to Hebrews*, Trinity Journal 22, 2001, 3-21 e G.J. Steyn, *The Vorlage of Psalm 45:6-7 (44:7-8) in Hebrews 1:8-9*, Hervormde Teologiese Studies 60, 2004, 1085-1103 (disponibile *on line* in formato PDF).

⁸ Iust., *Dial.* 38, 3-5 (citazione completa senza commento dell'intero Ps 44). 56, 14 (Ps 44, 7-8). 63, 4 (Ps 44, 7-13). 86, 3 (Ps 44, 8): Ph. Bobichon, *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon*. Édition critique. Volume I. Introduction, texte grec, traduction, Fribourg 2003, 278-280. 330. 354. 422 e note ad locum. Per un commento cfr. G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (*Dial.* 63-84), Bari 1979, 51-57 e J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Roma 2005, in specie le pagine 136, 140, 481-82.

⁹ L'analisi più accurata dell'esegesi patristica di Ps 44 e dei suoi riflessi sulle dispute teologico-dogmatiche sino al V secolo si trova nella monografia di E. Grünbeck, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache: zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms*, Leiden 1994. Ma si veda anche il volume di M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, *passim*.

¹⁰ Cfr. L. Robitaille, *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Ps 44 (45)*, Laval Théologique et Philosophique 26, 1970, 167-179; 279-306; 27, 1971, 41-65.

¹¹ Su Basilio cfr. in particolare P. Tamburrino, *Osservazioni sulla sezione cristologica dell'Hom.* in Ps. XLIV di San Basilio, Rivista di Cultura Classica e Medioevale 8, 1966, 229-239.

¹² PG 29, 209A-493D; PG 30, 72D-116A. Si veda però anche il recentissimo volume, che non ho avuto modo di consultare, a cura di G. Mazzanti, *Basilio di Cesarea. Omelie sui Salmi e altre omelie esegetiche*. Introduzione, commento e revisione. Traduzione e indici di S. Giani, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruelles-New York-Oxford-Warszawa 2017.

¹³ Cfr. M. Girardi, *Per un'edizione delle "homiliae in Psalmos" di Basilio di Cesarea*, Vetera Christianorum 45, 2008, 155-160.

¹⁴ Si vedano il mio articolo *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, Vetera Christianorum 44, 2007, 111-138 e la monografia *"Esultate, giusti": il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica*, Bari 2008; e inoltre gli articoli di I. Trabacce, *Le fonti dell'Hom.* in Ps. 29 di Basilio di Cesarea, Vetera Christianorum 44, 2007, 283-304 ed Ead., *Dalla polemica all'omelia: tradizione (origeniana) e radici bibliche in Basilio di Cesarea*, In ps. 29, in A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche della polemica in età cristiana (III-V sec.)*, Atti del Convegno (Lecce, 9-10 Aprile 2010), Turnhout

La rubrica (Ps 44,1-2)

Nonostante negli ultimi anni si sia registrata una fioritura di studi e di edizioni critiche concernenti la produzione ermeneutica¹⁵ di Girolamo e i rapporti da lui intrattenuti con le pie matrone dell'aristocrazia romana¹⁶, fra cui una recente monografia interamente incentrata sull'epistolario¹⁷, molto rimane da fare in questo campo. A mia conoscenza, a tutt'oggi solo Aline Canellis ha adeguatamente indagato¹⁸ l'epistola 65, datata al 397, alla vergine Principia (una delle nobildonne romane appartenente al circolo monastico guidato da Marcella¹⁹), che costituisce la nostra fonte principale per la conoscenza dell'esegesi geronimiana del salmo 44. Rispetto al pur ottimo contributo della Canellis, il mio saggio si incentrerà maggiormente sulle fonti greche e sugli aspetti esegetici, pur senza trascurare quelli più propriamente retorico-stilistici. In sede proemiale Girolamo replica argutamente ai detrattori che lo accusano di indirizzare le proprie opere esegetiche a un pubblico femminile, rinfacciando loro la riluttanza maschile a uno studio serio delle Scritture. Segue una serie di *exempla* vetero- e neotesta-

2012, 223-240. Cfr. da ultimo anche il mio recente contributo *Esegesi e fonti dell'Hom. in ps. 44 di Basilio di Cesarea*, in L. Arcari (a cura di), *Acri sanctorum investigatori. Miscellanea di studi in onore di Gennaro Luongo*, Roma 2019, 343-366.

¹⁵ Si vedano, e.g., i contributi di A. Capone, «*Folia vero in verbis sunt*»: *parola divina e lingua umana nei Tractatus in psalmos attribuiti a Gerolamo*, *Adamantius* 19, 2013, 437-456; Id., «*Vim facere scripturae*»: *spunti polemici nei Tractatus geronimiani*, in M. Marin, F.M. Catarinella (a cura di), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*, Bari 2014, 315-334; Id., *L'interpretazione di Luc. 15, 11-32 nell'Ep. 21 di Gerolamo*, *Sacris Erudiri* 55, 2016, 57-78; Id., *Numeri e simboli nell'esegesi geronimiana dei Salmi*, *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 59,1, 2017, 163-182; Id., *Scomposizione e composizione dei Tractatus in psalmos di Gerolamo*, in É. Ayroulet, A. Canellis (a cura di), *L'exégèse de saint Jérôme*, Saint-Étienne 2018, 131-149. Sempre validi i risultati delle indagini di P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 26/3-4, 1980, 214-227; Id., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985; Id., *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 523-541; Id., *Jérôme à Bethléem: les Tractatus in Psalmos*, in Y.-M. Duval (a cura di), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 367-380.

¹⁶ Sulla composizione della rete sociale di Girolamo, vd. S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992; sulle sue relazioni con donne dell'alta società, C. Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993 e B. Feichtinger, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt-am-Main 1995; sulla cura che Girolamo ebbe nel mantenere un pubblico femminile di lettrici, A. Cain, *Jerome's Epistula 117 on the subintroductae: Satire, Apology, and Ascetic Propaganda in Gaul*, *Augustinianum* 49, 2009, 119-143.

¹⁷ A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009, il quale però ignora quasi del tutto, nella sua trattazione, la lettera a Principia.

¹⁸ *L'exégèse du Psaume 44 selon Jérôme (Epistula 65 à la vierge Principia)*, in *Caritatis Scripta. Mélanges de littérature et de patristique offerts à Patrick Laurence*. Textes réunis et préparés par A. Canellis, É. Gavoille et B. Jeanjean, Paris 2015, 177-190. Si vedano altresì gli articoli di V. Pavan, *Hier. praef. ep. 65 (I. Hilberg)*, *Vetera Christianorum* 9, 1972, 77-92 e di D.G. Hunter, *The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine*, *Church History* 69, 2000, 281-303 (a Girolamo sono dedicate le pagine 290-295), che però si sofferma sull'esegesi in chiave ascetica dei vv. 11-12 e 15-16 del salmo e sull'impiego autoapologetico e polemico da parte di Girolamo nell'ambito della controversia origenista e contro Giovaniano: *ibidem*, 295.

¹⁹ Si veda sul tema L. Seelbach, «*Wenn Männer nach den Schriften fragen würden, würde Ich nicht mit Frauen reden*» – oder: *Marcella als Lückenbüsserin?*, *Augustiniana* 54, 2004, 343-358.

mentari di donne illustri per la loro fede (dalla profetessa Debora alle donne del seguito di Gesù), che si conclude con la domanda retorica: *si doceri a femina (scil. Priscilla) non fuit turpe apostolo (scil. Apollo), mihi quare sit post uiros docere et feminas?*

L'interpretazione del salmo 44 prende avvio dal confronto fra la versione latina della rubrica utilizzata correntemente, la traslitterazione in caratteri latini dell'originale ebraico e la resa di questo secondo lo Stridonense: *uictori pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum amantissimi*²⁰. Per l'ebraico *šošanim* (gigli), Girolamo accetta tanto la traduzione "per coloro che saranno trasformati", ormai invalsa nell'uso, quanto quella, corretta, di "fiori" o "gigli", e apprezza per la sua maggiore chiarezza la resa di Simmaco (*Symmachus more suo manifestius 'triumphum' pro 'floribus' interpretatus est*). Origeniana è l'attenzione alla ricorrenza della rubrica in altri salmi, sia pure con varianti, su cui l'esegeta non ritiene opportuno soffermarsi. Per Girolamo, il mutamento di cui si parla nell'*epigraphé* deve intendersi in riferimento agli eventi escatologici, in base alla citazione (modificata) di I Cor 15,51, addotta come termine di paragone scritturistico. Questo mistero ha il compito di preparare per gradi il lettore alla transizione all'interpretazione spirituale (*intellegentiam spiritalem*), scaturiente dall'assenza di un significato semplice e chiaro (*simplex et apertus ... sensus*), che non necessita di avvertimenti (Mt 13,9): è il noto criterio ermeneutico, di ascendenza origeniana, del *defectus litterae*. La dedica del salmo ("al diletto") trova la sua ragion d'essere nel fatto che grazie al Cristo i santi ottengono il mutamento promesso, di cui si ha percezione anche nella vita terrena (*et in hac uita intellegi potest*) attraverso il processo di rinnovamento interiore dell'uomo, illustrato con ricca tessitura di *loci* paolini (cfr. Eph 4,22-24; Col 3,9-10; cfr. Rm 7,22; Eph 3,16): il cambiamento dell'uomo è possibile grazie all'evento straordinario dell'Incarnazione, in virtù del quale il Dio immutabile ha assunto l'aspetto di schiavo (cfr. Phil 2,7) ed è assunto alla gloria dei trionfi dopo essere passato attraverso la derisione causata dalla stoltezza della croce (cfr. I Cor 1,18). L'identificazione del "Diletto" con Cristo è supportata dai riscontri biblici di Is 5,1 e Mt 17,5, mentre Girolamo sorvola sull'identità dei figli di Core, rinviando a una sua precedente trattazione in merito sul salmo 41. Che il Cristo sia vincitore, infine, è provato dalle citazioni di Io 16,33, Esr 4,59 (LXX) e I Pt 5,4.

Nel commento a Sal 44,2 (*Erucauit cor meum uerbum bonum*), la traduzione di Simmaco (ἐκινήθη ἡ καρδία μου λόγῳ ἀγαθῷ, reso *verbatim* con *commotum est cor meum uerbo bono*) consente di introdurre un'interpretazione pneumatologica, in base alla quale il profeta, mosso dallo Spirito Santo che rivela i futuri misteri di Cristo (*spiritu sancto futura Christi sacramenta pandente*), è indotto irresistibilmente a parlare. Il ritorno alla versione corrente del salmo, per così dire, impone all'esegeta una definizione della fisiologia del rutto, che diviene pretesto per una lettura allegorica, di esito psicologico, che allude a ciò che proviene dall'interno dell'animo umano:

²⁰ Hier., *Ep.* 65,3 (CSEL 54,619): *Quadragesimum quartum psalmum legens in titulo repperi: in finem pro his, qui commutabuntur, filiorum Core intellegentiam, canticum pro dilecto. In Hebraico scriptum est: "lamanasse al sosanim labne core meschil sir ididoth", quod nos Latine vertimus...*

rutto infatti è detta in senso proprio la digestione del cibo e l'emissione in forma di aria degli alimenti assimilati. Come il rutto erompe dallo stomaco secondo la qualità dei cibi (gr. ἐρυγή ... πρόδος πνεύματος ἀπὸ στομάχου δηλοῦσα τὴν ποιότητα τῶν προκαταβεβλημένων)²¹ e il fiato è indizio di buono o di cattivo odore, così le parole portano fuori i pensieri dell'uomo interiore e *la bocca parla dall'abbondanza del cuore* (Mt 12,34). *Il giusto mangiando sazierà l'anima sua* (Pr 13,25) e, allorché si sarà saziato delle sacre dottrine (gr. τοῖς ἱεροῖς μαθημάσι)²², emetterà dal buon tesoro del suo cuore (Lc 6,45) quelle cose che sono buone²³...

Sono qui riprese, quasi alla lettera e interpolate, nozioni contenute nei commenti *ad locum* di Basilio di Cesarea e Didimo il Cieco. Sappiamo che Girolamo trascorse un breve soggiorno di studi presso la scuola tenuta dall'Alessandrino²⁴: in quella sede, o più probabilmente nel successivo ritiro monastico a Betlemme, non lontano dalle biblioteche di Cesarea Marittima e di Gerusalemme, potrebbe aver appreso l'esegesi del versetto, attraverso la lettura di testi origeniani, tra cui almeno i *Tetrapla*. La presenza di un commento che accosta il rutto alla generazione del Logos induce a ipotizzare una comune ripresa di temi origeniani²⁵ da parte degli autori di area alessandrino-cappadocce, da cui Girolamo potrebbe aver attinto non solo espressioni, ma anche citazioni scritturistiche significative (Lc 6,45; Prv 13,25) e intere frasi, come avviene in riferimento all'ormai tradizionale interpretazione di Ps 44,2, applicata sin dal II-III sec. alla generazione eterna del Logos dal Padre da Ippolito e Tertulliano. Anche in questo caso Girolamo rileva, sulla scia di Origene, Didimo e Basilio, che «alcuni vogliono che il versetto sia inteso come detto dalla persona del Padre (*quidam ex persona patris dictum intellegi uolunt*)»²⁶ perché ha emesso il Logos eternamente sussistente presso di Sé dalle profondità del suo essere, secondo la profezia del salmo 109,3c (*dall'utero, prima della stella del mattino, ti ho generato*)²⁷. La prima preoccupazione dell'esegeta è

²¹ Cfr. Did., *Com. in ps.* 44,2, vol. V (PTA 12,202).

²² Cfr. Bas., *Hom. in ps.* 44,2 (PG 29,393B).

²³ Hier., *Ep.* 65,5 (CSEL 54,622): *ructus autem proprie dicitur digestio cibi et concoctarum escarum in uentum efflato. Quomodo ergo iuxta qualitatem ciborum de stomacho ructus erumpit et vel boni vel mali odoris flatus indicium est, ita interioris hominis cogitationes verba proferunt et ex abundantia cordis os loquitur. Iustus comedens replet animam suam, cumque sacris doctrinis fuerit satiatus, de bono cordis thesauro profert ea, quae bona sunt...* Ove non altrimenti specificato, s'intende che le traduzioni dei passi latini e greci riportati sono mie.

²⁴ Hier., *Ad Eph., praef.* (PL 26,440B).

²⁵ Orig., *Com. Io.* I,280-283 (SCh 120,200-202): «forse non senza motivo ha impiegato l'espressione *ha esalato*. Avrebbe potuto in effetti impiegare migliaia di altre parole invece di *ha esalato*: "il mio cuore ha prodotto una buona parola", "il mio cuore ha pronunciato una buona parola"... Ma, come il rutto è come la fuoriuscita all'aperto di un soffio nascosto (ὡσπερ πνεύματος τινος ἀποκρύπτου εἰς φανερόν πρόδος ἐστὶν ἢ ἐρυγή) ... così allo stesso modo il Padre, non trattenendo in sé le visioni di verità, le esala e informa di esse il Logos, e per questa ragione è chiamato *immagine del Dio invisibile* (Col 1,15). Abbiamo detto tali cose per allinearci all'interpretazione corrente e accogliere come proveniente dal Padre la frase: *Ha esalato il mio cuore una buona parola*».

²⁶ Hier., *Ep.* 65,5 (CSEL 54,622). Cfr. Bas., *Hom. in ps.* 44,2 (PG 29,393B): *τινες ᾤθησαν ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς λέγεσθαι ταῦτα* e Did., *Com. in ps.* 44,2, vol. V (PTA 12,202): *τὸν ψαλμὸν τοῦτον λαμβάνουσιν τινες καὶ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς εἰρῆσθαι*.

²⁷ Profezia intesa cristologicamente già dall'apologeta Giustino, *Dial.* 63-65, su cui cfr. le considerazioni di Otranto, *Esegesi biblica e storia* cit., 43-51.

troncare sul nascere concezioni antropomorfe in merito alla divinità e alla generazione del Figlio, per cui l'interpretazione letterale è da respingere in favore di una allegorica e trinitaria, secondo la quale il Padre e il Figlio condividono la medesima sostanza (*eandem substantiam patris filiique*) pur essendo Persone distinte, così da rigettare le opposte dottrine monarchiane e anomee che considerano il Figlio un modo di essere del Padre o ne affermano lo *status* subordinato di creatura. A tal proposito, il v. 2b (*dico le mie opere al re*) è letto da alcuni interpreti alla luce di Ps 32,9; 148,5 (*egli disse e furono fatte, comandò e furono create*), secondo cui va inteso in riferimento all'azione creatrice del Figlio in sinergia col Padre: tutto ciò che fa il Padre, lo può operare anche il Figlio (cfr. Io 13,31. 14,12); pertanto il Padre agisce attraverso il Figlio.

Proseguendo nel commento, le *personae loquentes* del salmo sono identificate nei profeti (*propheticus chorus*) che hanno preannunciato i misteri della Chiesa di Cristo; i profeti, per non essere giudicati indegni e condannati a causa dei loro peccati, secondo il dettato di Ps 49,16, confessano le proprie opere al re che si accingono a celebrare, così che le accetti se sono buone o le purifichi se cattive. Così facendo, ottemperano al comando divino di Is 43,26 e Prv 18,17: autoaccusarsi per le colpe commesse ha lo scopo implicito di prevenire gli addebiti mossi dall'Accusatore per eccellenza, il diavolo. Spiegazione analoga, corredata di identica citazione scritturistica (Is 43,26), ricorre in Basilio²⁸. Innovativa, invece, appare la proposta esegetica che, partendo dal dato linguistico secondo cui, in ebraico e in latino, col termine "opere" si usa designare anche gli scritti, se ne deduce che il salmista, accingendosi a lodare Dio, Lo invochi al posto delle Muse dei pagani, dedicandoGli il componimento poetico e il supporto su cui è scritto (*carmen suum et opusculum*). Girolamo rileva la stretta connessione dell'ultima parte del prologo con quanto precede: per lui, compito dell'uomo è preparare la propria lingua quasi fosse uno stilo o un calamo²⁹, affinché per mezzo suo lo Spirito Santo possa scrivere nei cuori di chi ascolta e il profeta funga da docile strumento (*organum*). Dopo una digressione sulla differenza fra *stilo* e *calamo*, l'autore interpreta l'azione della lingua alla stregua (*in similitudinem*) di uno *scriba veloce*, vale a dire di uno stenografo (*notarius*) che scrive in forma compendiata (*breuiatum ... strictumque sermonem*: cfr. Is 10,23 LXX) il messaggio evangelico sulle tavole di carne del cuore (II Cor 3,3). Il commento al v. si conclude con la contrapposizione fra le perdute Tavole della Legge di Mosè, scritte dal dito di Dio (cfr. Ex 31,18 etc.), e il Vangelo, destinato a perdurare e scritto dallo Spirito Santo nei cuori degli uomini per lodare Cristo (Is 52,2-3).

Ps 44,3-13: la bellezza del Cristo e l'anelito della Sposa

Dopo aver esaurito la trattazione del proemio (*finito prohoemio*), si ha la transizione al contenuto diegetico vero e proprio del salmo (*hinc narrationis exordium est*) a partire dal v. 3 (*Bello per aspetto tra i figli degli uomini*), di cui Girolamo riporta il

²⁸ Bas., *hom. in ps. 44,3* (PG 29,393D).

²⁹ Cfr. l'interpretazione cristologica origeniana di Sal 44,2 contenuta in *Com. Cant. I,8* (SCh 375,212): *sed et calamus assumitur, quia lingua eius est ut calamus scribae uelociter scribentis, doctrinae gratiam pigmenti suauitate designans.*

testo latino vulgato e quello tradotto dall'originale ebraico (*decore pulchrior es filiis hominum*), o piuttosto dalla versione di Simmaco (κάλλει καλὸς εἶ παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων) che peraltro, come abbiamo visto sopra, egli conosceva. L'apostrofe che esalta la bellezza del Redentore potrebbe sembrare, a una prima lettura, in contrasto con la descrizione di Gesù come Servo sofferente (Is 53,2-3). L'apparente aporia della Scrittura è risolta considerando i differenti contesti cui si applicano le due profezie e richiamando alla mente le torture e gli oltraggi sofferti da Cristo durante la Passione, elencati in *accumulatio* (*flagella et sputa et alapas et clavos et iniurias*), che ne giustificano l'aspetto miserando (*ignobilitas corporis*), laddove invece il Salmista intendeva celebrarne il fascino delle virtù (*pulchritudo uirtutum*). Secondo Girolamo, inoltre, Cristo doveva essere anche fisicamente più attraente di tutti gli altri uomini, non solo per la presenza della divinità in Lui, ma in virtù della nascita virginal (cfr. Io 1,13): se non avesse avuto qualcosa di celestiale nel volto e nello sguardo (*in uultu quiddam oculisque sidereum*), non si potrebbe spiegare il carisma esercitato sugli apostoli e persino sui soldati che si erano mossi per arrestarlo. Non si tratta, come è stato osservato³⁰, di frasi sospette di docetismo, apollinarismo o monofisismo, bensì di una concezione cristologica tutta geronimiana dell'Incarnazione, che lascia trasparire parzialmente la divinità nascosta nell'umanità. Da ultimo Girolamo riporta il parere di alcuni interpreti (di cui si tace il nome) che hanno unito il versetto ai precedenti, riferendolo perciò non a Cristo, bensì al calamo.

La seconda parte del v. (*la grazia è diffusa sulle tue labbra, poiché Dio ti ha benedetto in eterno*) permette di affrontare il tema della grazia di Cristo in rapporto ai profeti, a Maria e all'apostolo Paolo. Una notazione preliminare di carattere filologico-testuale imputa a una svista dei copisti (*error scriptorum*) la lezione *unxit*, attestata nel testo vulgato del salmo al posto di *benedixit*, mentre i Settanta in questo punto concordano con l'originale ebraico. L'associazione di alcuni passi lucani (Lc 2,52. 4,22. 4,32) col Ps 44,3 permette di restituire a quest'ultimo il suo esatto significato: Noè trovò grazia presso Dio (Gn 6,8), e come lui Mosè e gli altri profeti, ma si trattava di una grazia parziale e limitata a pochi eletti da Dio, mentre la pienezza della grazia è stata effusa sulle labbra del Salvatore riempiendo di sé in breve tempo tutta la Terra (gr. ἐν ὀλίγῳ τῷ χρόνῳ πᾶσαν ... τὴν οἰκουμένην)³¹, come profetizzato da Ps 18,6-7³². La grazia di Cristo si è riversata innanzitutto e in modo speciale su Maria, salutata come *piena di grazia* (cfr. Lc 1,28) in virtù del concepimento di Colui nel quale *abita corporalmente tutta la pienezza della divinità* (cfr. Col 2,9); in secondo luogo su Paolo, la cui predicazione non trova fondamento nella sapienza o nell'eloquenza umana, bensì nella

³⁰ Su ciò si veda J.-M. Fontanier, *Sur une image hiéronymienne: le visage sidéral de Jésus*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75, 1991, 251-256.

³¹ Bas., *hom. in ps. 44,3* (PG 29,397A). Cfr. Orig., *Princ.* IV,1,5 (SCh 268,274): *indicium autem effusae gratiae in labiis eius hoc est, quod breui tempore transacto doctrinae eius (anno enim et aliquot mensibus docuit) uniuersus tamen orbis doctrina ... eius impletus est* (τὸ ὀλίγου διαγεγενημένου χρόνου τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ ... πεπληρῶσθαι τὴν οἰκουμένην τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ).

³² L'associazione fra Sal 44,3 e Sal 18,6 ricorre in Sedulio, *Carm. pasch.* II,50-52 (CSEL 10,47-48): *uel ipse decoro / sponsus ouans talamo, forma speciosus amoena / prae filiis hominum, uelut radiante figura / blandior in labiis diffusa est gratia pulchris*.

potenza e grazia di Dio (I Cor 2,4-5. 15,10)³³. Girolamo spiega alla sua interlocutrice che la parola *effusione* si applica in senso proprio (*proprie*) al Salvatore per indicare l'abbondanza della grazia, adducendo come citazioni scritturistiche a conforto Ioel 2,28 e Rm 5,5. L'esegesi prosopologica riguarda il Cristo (*et nota, ut omnium, quae dicuntur, intellegentiam ad personam eius referas*) – ammonisce – poiché sussiste un legame fra la benedizione di Ps 44,3 e le parole di Phil 2,8-9³⁴: il parallelismo istituito fra l'aspetto di Servo sofferente e l'esaltazione del Suo nome una volta asceso al Padre, così come l'effusione di grazia e la benedizione in eterno, riguardano l'umanità di Cristo, soggetta a mutamenti (*ad eum referenda est, qui potest humiliari et crescere*), non la Sua divinità.

Illustrate le differenti rese latine di Ps 44,4-5 a partire dalla versione della LXX e dall'originale ebraico³⁵, il testo si sofferma sul significato del termine *femor* (coscia, fianco). Di fatto, l'esegesi si traduce in esaltazione della scelta di vita ascetica e virginale intrapresa da Principia, perfettamente in grado di comprendere il senso del passo (*istum arbitror locum te optime intellegere*) grazie alla continua pratica della castità (*pudicitia*), che recide le "opere della carne" (Gal 5,19) e vince i piaceri in maniera analoga ad una spada: d'altronde anche il paganesimo (*gentilis error*) soleva rappresentare armate le dee vergini per esprimere il concetto di salvaguardia della pudicitia. L'identificazione del fianco con la procreazione (*femor significet opera nuptiarum*)³⁶ è dimostrata col ricorso ad alcuni *loci* scritturistici, il più importante dei quali riguarda Abramo ormai in tarda età, in procinto di inviare il capo dei servitori della sua casa a cercare moglie per il figlio Isacco. L'anziano patriarca si fa giurare che non gli avrebbe fatto contrarre nozze con una Cananea, facendogli mettere la mano sotto la coscia (Gn 24,2-3): tale forma di giuramento è posta in rapporto col Cristo, discendente di Abramo³⁷. Altri episodi veterotestamentari menzionati sono la lotta notturna di Giacobbe con l'angelo presso il guado del torrente Iabbok (Gn 32,22-32; cfr. Hbr 11,9), la benedizione di Giacobbe a Giuda (Gn 49,10), il giuramento fatto a Giuseppe morente di ricondurre le sue spoglie in Canaan (cfr. Gn 47,29-31), i settanta figli di Gedeone (Idc 8,30) e un passo del Cantico concernente Salomone (Ct 3,7-8). Al termine di questa rassegna di personaggi ed eventi dell'AT il *focus* ermeneutico si sposta nuovamente su Cristo, che ha mortificato le opere della carne con la gloria e lo splendore della sua divinità e, *nato dalla vergine* (cfr. Rm 8,13), è divenuto capo ed esempio di verginità per quanti in futuro intendessero emularlo (*ex uirgine futuris uirginibus uirginitatis princeps*: si notino il poliptoto e l'allitterazione insistita, che rimarcano il concetto).

³³ Cfr. Orig., *Com. Rom.* I,9 (SCh 532,192).

³⁴ Cfr. Bas., *Hom. in Ps.* 44,3 (PG 29,396C).

³⁵ Hier., *Ep.* 65,10 (CSEL 54,627): *Accingere gladio tuo super femor tuum, potentissime, specie tua et pulchritudine tua. In Hebraeo: accingere gladio tuo super femor, fortissime, gloria tua et decore tuo.*

³⁶ Cfr. Did., *Com. in Ps.* 44,4 (PTA 12,224) e Bas., *Hom. in Ps.* 44,5 (PG 29,400A): ὁ μὴρὸς σύμβολόν ἐστι τῆς κατὰ τὴν γένεσιν ἐνεργείας.

³⁷ Cfr. Did., *Com. in Ps.* 44,4 (PTA 12,224-228).

Dopo l'usuale raffronto preliminare tra resa latina a partire dal testo dei LXX e da quello ebraico³⁸, il commentatore si affretta a precisare che l'iterazione del sintagma *decore tuo* non è errore dell'amanuense (*uitio librarii*), bensì figura retorica denominata appunto *repetitio* o anadiplosi (*est figura, quae apud rhetores repetitio nominatur*). La spiegazione proposta è che il salmista, adottando un uso proprio dei panegiristi (*more ergo panegyrici*), con le sue parole esorti Cristo a non lasciare a mezzo le guerre intraprese contro il demonio e a instaurare il suo regno su coloro che avrà strappato al potere del diavolo, secondo il detto di Ps 2,6. L'esegesi geronimiana rintraccia nelle qualità elencate in Ps 44,5 (verità, modestia, giustizia) altrettanti attributi cristologici, che trovano rispondenza in Io 14,6 (*imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore*) e in I Cor 1,30 (*il quale per opera di Dio è divenuto per noi giustizia, redenzione e santificazione*). Per Girolamo, memore dell'insegnamento paolino, sussiste una connessione invisibile ma reale fra Cristo, Capo del Corpo Mistico, e i fedeli che formano la Chiesa, per cui virtù e vittorie dell'uno si riverberano sugli altri (*uictoria domini seruorum triumphus est, magistri eruditio discipulorum profectus*), costituendo motivo di giubilo, e al tempo stesso paradigma che deve incitare il cristiano alla mimesi (*haec autem uniuersa dicuntur in corpore, ut exigantur in membris*). La seconda parte del v. (*la tua destra ti mostri prodigi*) presenta, a parere dell'esegeta, una duplice chiave di lettura, potendosi intendere sia in relazione ai prodigi operati da Gesù durante la sua vita pubblica sia, in maniera figurata (è adoperato l'avverbio τροπικῶς), circa la strage compiuta contro i nemici. La menzione del lemma *dextera* richiama per associazione la citazione di Ecl 10,2 (*la mente del sapiente si dirige a destra, e quella dello stolto a sinistra*), la cui antitesi trova esplicazione in contesto cristologico a metà fra la lettura psicologica e quella escatologica: Cristo è presente nei giusti, l'anticristo nei perversi (*Christus in dextris est, antichristus in sinistris*: cfr. Mt 25,31-46). In chiusura, si registra una consonanza di fondo fra lettura ebraica e cristiana del versetto (*hebraica interpretatio distat in uerbis, non distat in sensu*)³⁹.

Di Ps 44,6 (*le tue frecce acute, o prode, colpiscono al cuore i nemici del re; sotto di te cadono i popoli*)⁴⁰ Girolamo rileva la particolare significatività e consonanza (*tibi potissimum aptus*) per la sua interlocutrice, che può cantare con la sposa del *Cantico*: *Sono ferita d'amore* (Ct 2,5). In questo caso, l'interpretazione psicologica *ad locum* è una scelta obbligata, sia alla luce della tradizione ermeneutica origeniana, sia in virtù dello *status* monacale della corrispondente, sposa di Cristo al pari della vergine del *Cantico*; il sintagma "frecce acute" in posizione incipitale rinvia invece a Ps 119,4 (*frecce acute di un prode, con carboni desolatori*), per cui Cristo da un lato è paragonato a un arciere, dall'altro diviene Egli stesso dardo nelle mani del Padre, secondo le

³⁸ Hier., *Ep.* 65,11 (CSEL 54,628): *Et intende, prospere procede et regna propter ueritatem et mansuetudinem et iustitiam, et deducet te mirabiliter dextera tua. In Hebraeo: decore tuo prospere ascende propter ueritatem et mansuetudinem iustitiae, et docebit te terribilia dextera tua.*

³⁹ Hier., *Ep.* 65,11 (CSEL 54,629).

⁴⁰ Hier., *Ep.* 65,12 (CSEL 54,629): *Sagittae tuae acutae, potentissime, populi sub te cadent in corde inimicorum regis. In Hebraico absque "potentissime" reliqua similiter.*

parole di Is 49,2 (*mi ha reso freccia appuntita, mi ha riposto nella sua faretra*). L'esegesi allegorica di matrice alessandrina, che identifica le frecce con le parole di Gesù che accendono gli animi degli ascoltatori, è supportata da precisi riferimenti scritturistici (l'incontro coi discepoli di Emmaus e la commozione di Cleofa: Lc 24,32; Ps 126,4) e dall'evocazione dei viaggi missionari di Paolo assimilato, con ardita metafora, a uno strale (*Paulus sagitta domini*) che ha diffuso la parola di Dio da Gerusalemme all'Illirico e fino alla Spagna (cfr. Rm 15,19.24.28). A questa lettura Girolamo ne affianca una psicologica: per i molti nemici del re (= Cristo) feriti dalle saette infuocate del diavolo si impone la necessità di una purificazione dell'anima, che può avvenire mediante un intervento divino in conformità col già citato Ps 119,4, per eliminare ogni traccia di vizio e scacciare il fuoco della perdizione con quello salvifico (*salutari igne ignem eiciant perditorem*: si notino la struttura chiastica dell'antitesi e il poliptoto)⁴¹.

I vv. 7-8 del Ps 44 sono esaminati in maniera unitaria⁴², con una serie di considerazioni filologico-testuali e teologiche finalizzate a difendere la divinità di Cristo contro gli anomei. A tale scopo si rende necessario come presupposto ermeneutico l'esegesi prosopografica, con l'invito a riconoscere la presenza di due persone distinte in Ps 44,7 (*duas personas, eius, qui unctus est, dei et, qui unxit, intellege*). È precisamente in questa sede che si può apprezzare la compenetrazione fra livello filologico-letterale e teologico-dottrinale, in quanto l'opzione di lettura è giustificata tramite il ricorso alla versione di Aquila, che rende il termine *elohim* col vocativo, non col nominativo: tale scelta è condivisa da Girolamo per un'intelligenza del vero senso (*propter intellegentiam*), onde evitare il fraintendimento che porterebbe il lettore a ritenere che Dio Padre sia menzionato due volte. L'allocuzione profetica sarebbe dunque rivolta a Cristo, il re il cui regno non avrà fine, sulla base del Ps 131,11 e di Lc 1,32-33 (l'annuncio dell'arcangelo Gabriele a Maria). Ciò porta l'esegeta a contestare vivamente, senza nominarlo, Origene e la sua interpretazione subordinazionista di I Cor 15,28 (*quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti*), adoperando argomentazioni di ordine linguistico che forzano il dettato biblico. Per troncane sul nascere possibili letture ariane, Girolamo identifica il Dio menzionato nel v. paolino non col Padre, bensì con la divinità di Cristo nell'Incarnazione (*hoc est habitanti in adsumptione corporis deo*) e – probabilmente – col battesimo e l'eucaristia, che rendono possibile la presenza santificante di Cristo in tutti. Scettro e *virga* di Ps 44,7 (*è scettro di equità lo scettro del tuo regno*), intesi come emblemi del comando, “trascinano” con sé per associazione d'idee la profezia messianica di Is 11,1 (*un ramoscello virga spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici*), interpretata da alcuni non meglio specificati

⁴¹ Hier., *Ep.* 65,12 (CSEL 54,630).

⁴² Hier., *Ep.* 65,13 (CSEL 54,631): *Sedes tua, deus, in saeculum saeculi, uirga directionis uirga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, deus, deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. In Hebraico: thronus tuus, deus, in saeculum et in aeternum, sceptrum aequitatis sceptrum regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem. Propterea unxit te, deus, deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis.*

commentatori come l'uomo assunto cui verrà conferito il potere, che regna in virtù del suo amore per la giustizia e del suo odio verso l'iniquità e che è stato unto con olio di letizia a preferenza dei suoi pari (cfr. Ps 44,8). Ma il versetto contiene anche un insegnamento psicologico sulla compresenza nell'uomo – e nello stesso Cristo – di amore e odio (*et amoris et odii ... in nobis semina*), giustificati attraverso il ricorso scritturistico a Ps 44,8 e Ps 138,11-12: amore nei confronti di Dio e della giustizia, odio verso i nemici di Dio e l'ingiustizia. La perizia filologico-esegetica geronimiana si esercita in particolar modo sull'espressione *ti ha unto Dio, il tuo Dio* di Ps 44,8, sollevando perplessità sulla resa di Aquila⁴³ e specificando la corretta traduzione e interpretazione del versetto⁴⁴. In questa sede è significativa l'interrelazione esistente fra filologia, ermeneutica – mai neutrale – e teologia, in quanto Girolamo osserva come il versetto del salmo sia stato soggetto a impiego in chiave antimonarchiana (*in hoc loco Photinus obprimitur*) e utilizzato anche da parte ariana, unitamente a Io 20,17 (*io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro*). La pretesa di subordinare il Figlio al Padre e di misconoscerne la consustanzialità è respinta sulla base di Hbr 3,14 (*siamo diventati partecipi di Cristo, a condizione di mantenere salda fino alla fine la fiducia che abbiamo avuta da principio*) e dalla considerazione che non tutte le affermazioni contenute nel salmo sono riconducibili alla divinità del Verbo ma, a seconda del contesto in cui sono pronunciate, vanno attribuite all'umiltà della condizione umana⁴⁵ per una corretta comprensione del testo: i *testimonia* scritturistici concernenti l'unzione regale di Gesù a opera dello Spirito santo sono Act 10,38, Lc 1,35 ed Is 61,1. Il lemma *participes*, presente in Ps 44,8 ed Hbr 3,14, opera un nesso logico fra l'economia di salvezza dell'AT e del NT e designa ugualmente apostoli e credenti in Cristo, che da Lui e dalla Sua unzione traggono il nome di cristiani (*quibus unctionis suae uocabulum tribuit, ut ab uncto uocentur uncti, id est Christiani*)⁴⁶.

Accingendosi a commentare i vv. 9-10⁴⁷, Girolamo dichiara alla sua corrispondente di aver voluto interpretare il salmo 44 a motivo della rubrica fortemente evocativa e particolarmente indicata per un'epistola-trattatello (*uolumen hoc*) indirizzata a una vergine (*praefatio ipsa te docuit idcirco me hunc psalmum explanare uoluisse, quia ad uirginem scribens 'pro liliis et floribus' titulum repperi*), tanto più che questo componimento veniva recitato al momento della consacrazione. L'esegesi dei versetti è del tutto compatibile con la vita condotta da Principia che diviene profumo di Cristo (cfr. II Cor 3,5) attraverso la mortificazione della carne e gli offre quotidianamente aromi

⁴³ Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,632): *quod satis miror cur Aquila non, ut coeperat in primo uersiculo, uocativo casu interpretatus sit, sed nominatiuo, bis nominans deum, qui supra dictum unxerit deum.*

⁴⁴ Ibidem: *quod sequitur: unxit te, deus, deus tuus, primum nomen dei uocatiuo casu, sequens nominatiuo.*

⁴⁵ Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,633): *miror, cur solum deum dei ad calumniam uocet, quasi uniuersa, quae dicta sunt, diuinitati uerbi et non humilitati hominis conueniant.*

⁴⁶ Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,633).

⁴⁷ Hier., Ep. 65,14 (CSEL 54,633-34): *Murra et gutta et cassia a uestimentis tuis, a domibus eburneis, ex quibus delectauerunt te filiae regum in honore tuo. In Hebraico: smyrna et stacte et cassia in cunctis uestimentis tuis de domibus eburneis, quibus laetificauerunt te filiae regum in honore tuo.*

quali mirra e *stacte*. La presenza di lemmi botanici sconosciuti ai più rende necessario un chiarimento sulla natura di tali sostanze aromatiche e sulle loro proprietà: l'identificazione fra la *stacte* o la *gutta* dei mss. latini e l'aloe consente di citare Io 19,39 (la sepoltura di Cristo ad opera di Nicodemo) e Ct 5,5 (la Sposa innamorata). La mirra suscita per associazione di idee la citazione di Ps 132,2 e il ricordo del dono offerto dai Magi a Gesù neonato (cfr. Mt 2,11). L'espressione *de domibus eburneis* – o, secondo l'originale ebraico, *de templo dentium* – è applicabile sia alla morte per il mondo, vissuta da Principia attraverso asceti, preghiere, penitenze che ne costituiscono per così dire i vestiti (*indumenta... uestimenta*) con cui ella incede verso il Cristo suo Sposo, sia ai cantici di lode innalzati al Signore, a imitazione dei cori angelici. D'altra parte per Girolamo è trasparente il significato dell'avorio e dei denti come simboli rispettivi della morte e della voce umana. L'ultima parte del versetto (*ex quibus laetificauerunt te filiae regum in honore tuo*) è interpretata in senso cristologico-ecclesiologico: dopo aver proclamato la regalità di Cristo (*rex regum et dominus dominantium*, cfr. Apc 19,16), identifica nei re del salmo i padri spirituali della donna, che l'hanno istruita nella dottrina evangelica (cfr. I Cor 4,15). Né è assente la componente filologica, spia dell'influsso di Origene sull'ermeneutica geronimiana: la resa latina *domibus eburneis* del greco dei LXX ἀπὸ βάρεων è giustificata dagli errori dei precedenti traduttori, tratti in inganno da un'ambiguità linguistica con l'aggettivo βαρύς, laddove il termine βάρις, tipico della Palestina, designa una particolare tipologia architettonica di casa cintata⁴⁸.

Notazioni di carattere filologico introducono il commento al v. 10. Dopo aver rilevato le difformità tra il testo corrente, l'originale ebraico e i vari traduttori tanto nella resa del termine *shegal*⁴⁹, quanto in quella del secondo emistichio, l'esegeta ne offre una lettura in chiave squisitamente ecclesiologica: la regina di Ps 44,10 è la Chiesa, fondata sulla pietra che è il Cristo (cfr. Eph 2,20-21) ed è assimilata alla colomba di Ct 6,8, priva di malizia e ricolma di tutte le virtù, capace di ascendere dalla *littera* del testo sacro al senso superiore recondito (*de sermonibus scripturarum ad sensum transiens*). La traduzione *in diademate aureo* permette di proclamare la regalità congiunta della Chiesa col Cristo e rende le *figlie del re* del salmo passibili di una duplice lettura: se è possibile discernere (*possumus intellegere*) genericamente (*in commune*) in esse le anime dei credenti, secondo un'esegesi ormai consolidata, d'altro canto non si esclude, anzi è proposta un'interpretazione ristretta e valida (*proprie*) per le sole vergini. In ossequio a un certo interesse coevo di area antiochena per l'erudizione antiquaria, il

⁴⁸ Hier., *Ep.* 65,14 (CSEL 54,636): *pro eo, quod nos transtulimus "domibus eburneis", quia in Graeco scriptum est ἀπὸ βάρεων, quidam Latinorum ob uerbi ambiguitatem "a grauibus" interpretati sunt, cum βάρις uerbum sit ἐπιχώριον Palaestinae et usque hodie domus ex omni parte conclusae et in modo aedificatae turrium ac moenium publicorum βάρις appellentur.*

⁴⁹ Hier., *Ep.* 65,15 (CSEL 54,636): *Adstitit regina a dextris tuis in uestitu deaurato; quod sequitur: circumdata uarietate, excepta editione uulgata nullus interpretum transtulit. in Hebraico: stetit coniux in dextera tua in diademate aureo. Ubi nos coniugem uertimus, ibi apud Hebraeos legitur segal, pro quo Aquila σύγκοιτον, Symmachus et quinta editio πάλλακῆν, id est concubinam, Septuaginta et Theodotion et sexta, reginam interpretati sunt. Deinde, ubi ego posui: in diademate aureo, Symmachus transtulit: in auro primo, Aquila, quinta et sexta: in tinctura uel in auro Ophir.*

lemma *Ophir* della versione di Aquila è spiegato da Girolamo come toponimo esotico che allude a una regione dell'India ovvero riferito alla qualità dell'oro, con l'avvertenza che la lingua ebraica dispone di ben sette vocaboli per designare il metallo prezioso⁵⁰.

I vv. 11-13 del salmo 44 segnano un punto di svolta nell'ermeneutica del brano. Sin qui (*hucusque*), infatti, fonte dell'ispirazione è stata lo Spirito Santo, che suggeriva al profeta gli appellativi coi quali elogiare il re, mentre da questo punto (*exin*) si registra un cambiamento di *persona loquens*, col Padre che si rivolge alla sposa di Suo figlio, esortandola ad ascoltare con attenzione le parole dette per comprenderle così da risalire alle realtà invisibili mediante la contemplazione della creazione visibile (*ex uisibilibus... inuisibilia*, cfr. Hbr 11,3) e dalle creature al Creatore, e da memorizzare quanto detto. Fine di tale attento ascolto è l'oblio della terra natale e dei parenti, sull'esempio del patriarca Abramo: giacché, nell'ottica geronimiana, prima dell'adozione filiale da parte di Dio, gli uomini erano figli del diavolo, secondo il dettato di Io 8,44. Solo dopo la purificazione dai peccati (*depositis pristinis sordibus*) e dopo aver dimenticato la sua antica origine, la sposa – vale a dire la Chiesa – potrà aspirare all'amore dello sposo e quindi a una condizione di splendore e privilegio che l'innalzi rispetto alle altre donne (*super fratrualem dealbata conscendas*, cfr. Ct 8,5 LXX), in quanto derivante dall'unione con Cristo, nettamente superiore ai re terreni che condividono la medesima natura dei loro sudditi. Oltre alla dimensione ecclesiologico-comunitaria già esposta, Ps 44,11 è passibile per Girolamo di un'interpretazione psicologica e individuale applicabile all'anima del singolo credente (*unusquisque ad seipsum referat animamque credentis*), che presuppone un radicale processo di rinnovamento interiore e l'abbandono di antiche abitudini deleterie e peccaminose per offrirsi umilmente e incondizionatamente all'amore di Dio. Non è assente la polemica contro l'identificazione rabbinica della *filia* di Ps 44,11 con la sinagoga e il popolo ebraico, oggetto di sarcasmo impietoso per la mancata conversione: parimenti è inaccettabile scorgervi un'allusione alla vocazione di Abramo (cfr. Gn 12,1), che non fu mai oggetto delle attenzioni di un monarca a causa della sua avvenenza! L'analisi prosopologica porta semmai – conclude Girolamo – a distinguere tra due parlanti, l'uno dei quali è non solo re, ma anche Signore e Dio e perciò degno di adorazione⁵¹.

Questi stichi sono oggetto di disamina anche nell'*ep.* 22, indirizzata ad Eustochio, che si apre con la loro citazione. L'esegeta ravvisa nelle parole del salmo l'esortazione di Dio all'anima umana perché abbandoni i demoni (*deus ad animam loquitur humanam*), lettura corroborata dall'accostamento con la figura paradigmatica di Abramo che lasciò la sua terra e la sua gente – i Caldei, etimologicamente associati qui e altrove ai demoni – per recarsi nella *terra dei viventi* (Ps 26,13). È ribadita l'inefficacia di una rinuncia non accompagnata dalla dimenticanza delle antiche abitudini e dal disprezzo della carne: l'ammonimento geronimiano sul valore dell'ascesi trae forza da una concatenazione di *loci* scritturistici (Gn 19,17; cfr. Lc 9,62; cfr. Mt 24,17-18ss.), sapientemente riportati o allusi e concatenati fra loro, che culminano nella citazione-chiave di

⁵⁰ Hier., *Ep.* 65,15 (CSEL 54,636-37).

⁵¹ Hier., *Ep.* 65,16-17 (CSEL 54,637-39).

Io 8,44 in *contaminatio* con 1 Io 3,8. La traccia di questa origine “diabolica”, a parere di Girolamo, è allusa in Ct 1,5 (*nigra sum et speciosa filia Hierusalem*): l’allontanamento dalla casa paterna ottiene come ricompensa per l’anima che il re (= Cristo) ne desideri la bellezza (Ps 44,12) e ambisca a un matrimonio (*hoc ergo illud magnum sacramentum*: segue citazione da Gn 2,24) spirituale con essa. L’esaltazione dello Sposo è costruita grazie al ricorso a litoti di derivazione paolina (*non adrogans, non superbus* cfr. Eph 5,32) e all’accostamento, mutuato da Mt 12,42 ss., del Re a Salomone per magnificarne la sapienza⁵².

Elemento chiave per la retta comprensione di Ps 44, 13 è la conoscenza della pluralità di significati del termine ebraico *tsor* (“pietra”, “roccia”), attestato nel libro di Ezechiele (Ez 26,2ss.) e che può indicare realtà differenti quali la città di *Tiro*, la *tribolazione*, l’idea di *forza*, la *selce*. Donde la possibilità di fraintendimenti ed errori: la maggior parte degli interpreti rende la parola con *Tiro*, la sesta versione lascia immutato il lemma e Simmaco traduce col greco *κραταίαν*, mentre Girolamo ha preferito attribuire a Dio l’aggettivo *fortissimus*. Per quanto riguarda i *diuites plebis* sono proposte due possibili letture: l’una li identifica con i sapienti di questo mondo (cfr. Rm 3,2), l’altra, preferibile a parere dell’esegeta, scorge in essi il popolo di Israele, ricco in virtù dei profeti e delle rivelazioni divine. La storia della salvezza si divide pertanto in due momenti: prima dell’Incarnazione (*ante saluatoris aduentum*) i popoli pagani si rivolgevano a Israele per essere introdotti alla conoscenza del vero Dio e diventare proseliti, mentre dopo la venuta del Signore (*post aduentum domini*) quanti fra gli Israeliti intendono credere sono costretti a recarsi dalla Chiesa (la *filia Tyri* del salmo) e ad offrirle in omaggio i loro atti virtuosi e la professione di fede in Cristo per ottenere la salvezza⁵³.

Il commento del v. 14 (*tutta la gloria della figlia del re è interiore, vestita all’intorno di una varietà di frange d’oro*) è preceduto, come sempre, dalla resa latina dell’originale ebraico e dalla discussione filologica sul testo della LXX, che *ad locum* offre la lezione ἔσωθεν, correttamente tradotta con il corrispettivo avverbio latino *intrinsicus*: d’altra parte, l’esegeta riporta la variante *esebon*, offerta da alcuni manoscritti (*in quibusdam exemplaribus*), che significa “pensieri”. Per l’esegeta queste due lezioni non si escludono, ma si rafforzano reciprocamente in un’ermeneutica al tempo stesso ecclesiologico-comunitaria e psicologico-antropologica, e sono complementari in quanto entrambe si spiegano alla luce dell’epistolario paolino: la gloria della Chiesa è interiore e nei pensieri, vale a dire, nell’interiorità dell’uomo, e nella circoncisione non realizzata da mano d’uomo ma dallo Spirito. Girolamo passa quindi a un ulteriore livello di lettura ricorrendo a una metafora tessile: come nell’ordito di una veste è intessuta la trama, e tutta la bellezza del vestito è nell’ordito, così nei vari sensi scritturistici sono commiste nozioni fisiologiche e psicologiche (*de natura, de moribus*). Questa com-

⁵² Hier., *Ep.* 22,1-3 (CSEL 54,143-45). Cfr. Jérôme, *La lettre 22 à Eustochium. De virginitate servanda*, traduction et commentaire Y.-M. Duval (†) et P. Laurence, suivis de P. Laurence, *L’Épître 22 de Jérôme et son temps*, Bégrolles-en-Mauges 2011.

⁵³ Hier., *Ep.* 65,18 (CSEL 54,639-40).

presenza di significati è adombrata nella veste di Aronne, fratello di Mosè e sommo sacerdote, intessuta d'oro, porpora rossa, porpora viola, scarlatto e bisso (Ex 28,5-8). L'esplicita identificazione della sposa del Salmo 44 con quella del Cantico (*il re mi ha introdotto nella sua camera nuziale* Ct 1,5) consente di introdurre una parentesi volta alla lode di Dio Padre. La veste variopinta del Salmo richiama alla mente la tunica del patriarca Giuseppe (Gn 37), mentre le frange rievocano il mantello di Cristo, il cui tocco fu sufficiente a sanare l'emorroissa (Mt 9,20-22; Mc 6,25-34; Lc 8,43-48)⁵⁴.

Il corteo nuziale della Sposa e la moltitudine dei credenti

Nel prosieguo dell'interpretazione, il corteo nuziale è visto come allegoria dei vari gradi di perfezione raggiunti dalle anime che credono in Cristo. Dopo aver introdotto temi di natura prosopologica e filologico-testuale circa le differenti attribuzioni dei vv. 15-16 secondo il testo ebraico e la versione dei LXX, scaturiscono spontanei l'accostamento fra il Salmo 44 e Ct 6,7-8 (*Sessanta sono le regine, ottanta le concubine, innumerevoli le ragazze. Unica è la mia colomba, la mia perfetta, la mia vicina*) e la distinzione, di matrice alessandrina e origeniana, fra *incipientes* e *progredientes*. Mentre la traduzione dei LXX assegna il primo versetto alla figlia del re e il secondo allo Sposo, l'originale ebraico riferisce i versetti sino al 17 alla Sposa. Nella sua incessante azione di promozione ed esaltazione dei valori di verginità e castità all'interno del movimento monastico femminile, Girolamo opera un'identificazione fra la *colomba* del Cantico e colei che, essendo perfetta e santa nel corpo e nello spirito, merita di esser chiamata tale. In ossequio a un'esegesi aritmologica e allegorica, quanti anelano al Regno di Dio sono chiamati *regine* in virtù del disprezzo nutrito verso la creazione materiale (*supergressae sunt sex dies mundi*); mentre chi è battezzato, ma non si affretta a recarsi alle nozze, è definito *concubina* e annoverato fra i circoncesi dell'ottavo giorno (*circumcisionem ... habet octauae diei*). Da ultimo si afferma l'esistenza di una vasta moltitudine di credenti, incapaci di unirsi allo Sposo e di concepire figli da lui, e perciò accostati alle *ragazze* citate nel versetto. Quel che preme a Girolamo, però, è assicurare la sua corrispondente e le amiche appartenenti al suo circolo; vergini, vedove, e le matrone che esercitano la continenza nel matrimonio sono assimilabili alle donne che fanno parte della cerchia più intima e più prossima alla Sposa del corteo regale: in quanto tali faranno ingresso nel tempio del re, menzionato nell'*Apocalisse* (cf. Apc 21,22) e nel libro dei *Salmi* (Ps 26,4; 25,8; 41,5)⁵⁵.

Avviandosi a concludere la spiegazione del Salmo 44, l'interprete rileva che – ancora una volta – nel v. 17 siamo in presenza di un cambio di locutore, per cui il discorso si può intendere come rivolto nuovamente alla figlia (*rursus ad filiam sermo intellegi potest*) da parte dello Spirito Santo e dei figli di Core. L'applicazione del v. 17 alla Sposa comporta una serie di ricadute non di poco conto sotto il profilo esegetico, in quanto impone di riconoscere in essa la Chiesa radunata dalle nazioni (*de nationibus*

⁵⁴ Hier., Ep. 65,19 (CSEL 54,641-42).

⁵⁵ Hier., Ep. 65,20 (CSEL 54,642-44).

congregata), cui è indirizzato il v. 11, e obbliga il lettore a sforzarsi di scoprire i padri della Sposa, per sapere di conseguenza chi siano i figli (*debemus sponsae patres nosse, ut consequenter noverimus et filios*). Sulla base di due versetti di Geremia (Ier 16,19 e 14,22), si offre una duplice interpretazione dei padri di Ps 44,17: costoro possono essere identificati con Platone e gli altri maestri di errori e opinioni filosofiche, dai quali tuttavia sono nati alla Chiesa figli costituiti come capi e maestri dei popoli o, in alternativa, con gli stessi figli della Chiesa che, crescendo, si sono trasformati in padri divenendo, da discepoli, maestri e sacerdoti. Un'ulteriore possibile chiave di lettura è offerta dall'esegesi che vede nei padri della Chiesa Abramo, Isacco, Giacobbe e gli altri patriarchi, e nei figli gli apostoli inviati dal Signore a predicare sino agli estremi confini della Terra e a battezzare nel nome della SS. Trinità⁵⁶. L'apparente incongruenza su come sia possibile che la Chiesa dei Gentili (*ecclesia de gentibus*) abbia come padri Abramo, Isacco e Giacobbe è risolta mediante il ricorso a citazioni dai Vangeli (Mt 3,9, Io 8,39) e dalla Genesi (Gn 22,18), in cui è preannunciata espressamente la vocazione delle Genti e il ripudio del popolo d'Israele, in base alla considerazione paolina secondo la quale (cfr. Rm 4,9-10), se Abramo è stato giustificato per la sua fede in Dio quand'era ancora incirconciso, ciò vale parimenti per i Cristiani, purché posseggano la medesima fede e compiano le opere del patriarca. Da ultimo, è contemplata l'eventualità che il versetto possa essere pronunciato dal Padre, dai profeti o dallo Spirito Santo in riferimento al Figlio, così da assumere il significato di una paternità spirituale sugli apostoli e i credenti, nonostante l'incredulità e il rigetto del Cristo da parte dei Giudei⁵⁷.

La dossologia finale

Per quanto concerne il v. 18 (*Mi ricorderò del tuo nome per tutte le generazioni, perciò i popoli ti confesseranno in eterno, nei secoli dei secoli*), che introduce la dossologia finale, è rilevata la differente resa dell'originale ebraico adottata da Simmaco (*laudabunt te*) rispetto a quella geronimiana (*confitebuntur tibi*). Nella ripartizione degli stichi del Salmo, l'ultimo versetto va assegnato alla regina (cioè alla Chiesa) che, rivolgendosi allo Sposo, gli promette di ricordare il Suo nome di generazione in generazione. Quest'espressione può alludere, in maniera volutamente ambigua, o all'imposizione e alla trasmissione del *Christianorum nomen* a tutte le genti (*cunctas nationes*), o alle due stirpi dei Giudei e dei Gentili: ma siccome ciò potrebbe sembrare poco, ecco che subentra la successiva specificazione della confessione e della lode eterna elevata a Dio dai popoli che sono inclusi nella Chiesa.

L'epistola si conclude con un commiato affettuoso, al tempo stesso preghiera e augurio di beatitudine nella vita eterna: allorché Principia, a somiglianza della Sposa del Salmo e del Cantico, sarà condotta insieme alle altre vergini presso il Re in compagnia del coro dei santi, e diletterà il suo Sposo, si ricordi anche di colui che, grazie alla rivelazione del Signore (*domino reuelante*), ha contribuito a farle cogliere il significato

⁵⁶ Cfr. Bas., *hom. in ps. 44,17* (PG 29,413BC).

⁵⁷ Hier., *Ep. 65,21* (CSEL 54,644-45).

spirituale del Salmo (*huius psalmi ... intellegentiam tribui*) e interceda per lui dinanzi a Dio⁵⁸.

Conclusioni

Tirando le fila di quest'indagine, è evidente sia il debito contratto dall'ermeneutica geronimiana verso autori alessandrino-cappadoci (*in primis* Origene, ma pure Basilio di Cesarea e Didimo il Cieco), sia la notevole capacità di rielaborare autonomamente spunti esegetici di varia provenienza, a fini di polemica antigudaica, antiariana, anti-monarchiana a cavallo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo⁵⁹. La sensibilità interpretativa di Girolamo, la sua consumata perizia di traduttore e commentatore, gli consentono di muoversi agevolmente fra la *littera* e la *spiritualis intellegentia*, di attingere alla ricchezza semantica della lingua ebraica, dei Settanta e delle altre versioni greche, di contestualizzare riferimenti messianici, di proporre interpunzioni e cambi di locutore in modo da avanzare letture prosopologiche che, pur senza forzare il testo del salmo, siano innovative e al tempo stesso perfettamente ortodosse e accettabili per le sue interlocutrici. Si può notare la differenza contenutistica fra le due sezioni del salmo: la prima incentrata sulla cristologia (Ps 44,1-9), la seconda (Ps 44,10-18) maggiormente focalizzata sulla vita verginale e monastica, con l'elogio della mortificazione della carne e della preghiera, come del resto è logico attendersi in un'epistola indirizzata a un'asceta. Anche nella seconda parte, tuttavia, Girolamo non abbandona i consueti strumenti filologici ed esegetici, ma se ne avvale per contestare sia le pretese di superiorità del popolo giudaico, sia la falsa sapienza profana alla luce del superamento di ambedue da parte del messaggio evangelico. Il preponderante interesse per l'aspetto psicologico e individuale del testo sacro agevola il recupero di pregresse esegesi origeniane (il tema delle mistiche nozze col Logos, il progresso nell'ascesi e nell'itinerario di fede, i differenti gradi di purificazione dell'anima), depurate da ogni accenno che le renda passibili della taccia di eresia. Benché non siano esplicitamente menzionati, non si può escludere del tutto un intento polemico contro le tesi (condannate dal concilio di Capua del 391) di Elvidio e Gioviniano, detrattori della verginità e della vita ascetica e monastica, che Girolamo aveva condannato in opere precedenti. L'esegesi alterna sapientemente passaggi dall'interpretazione psicologico-individuale a quella ecclesiologico-comunitaria, in maniera tale da inserire il percorso di perfezionamento ascetico in una cornice più vasta, che includa l'appartenenza alla Chiesa come fattore strutturante e identitario, e ne esalti la missione evangelizzatrice e la dimensione mistica e sacerdotale, in contrapposizione alla Sinagoga ormai derelitta e alle sterili pratiche culturali del popolo giudaico. In tal senso si può senz'altro affermare, senza tema di smentite, che l'*ep.* 65 Hilberg si configuri come uno dei più efficaci trattati esegetico-epistolari usciti dalla penna dello Stridonense, anche a causa della presenza in essa di schemi e fi-

⁵⁸ Hier., *Ep.* 65,22 (CSEL 54,645-47).

⁵⁹ Per approfondimenti si veda l'eccellente monografia di B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.

gure retoriche (poliptoto, allitterazione, assonanza, chiasmo, antitesi, anafora ecc.) che conferiscono vivacità e fascino al discorso e ne rafforzano le finalità epidittiche sottese all'esegesi scritturistica del Salmo.

Abstract

The paper analyzes the exegesis on Psalm 44 (45) given by Jerome in the letter 65 Hilberg to the virgin Principia. In it, Jerome deals with themes proposed by Origen and by other Greek and Latin authors, freely moulding them on the basis of his didactic, exegetic, spiritual exigencies in order to justify Principia's, Marcella's and Asella's choice of virginity and sacred life. This exegesis is a true masterpiece, which shows at the same time rhetoric, hermeneutical, linguistic skills. Overall, it offers an exhaustive commentary on the Psalm and praises the mystic marriage between Christ and the nuns, who are compared to the Bride of the *Song of the Songs*.

Résumé

L'article se propose d'analyser l'exégèse du Psaume 44 (45) donnée par Jérôme dans l'épître 65 Hilberg à la vierge Principia. Dans cette lettre, Jérôme reprend des thèmes qui se trouvent chez Origène et chez d'autres auteurs grecs et latins, en les remaniant tout à fait librement en fonction de ses exigences didactiques, exégétiques, spirituelles afin d'exalter le choix de la virginité et de la vie consacrée faite par Principia et par ses amies, Marcella et Asella. Il en ressort un véritable chef-d'oeuvre, qui montre à la fois ses capacités rhétoriques, herméneutiques, linguistiques et qui a pour but l'offrande d'un commentaire exhaustif du Psaume et l'éloge des noces mystiques entre le Christ et les moniales, comparées à l'Épouse du *Cantique des Cantiques*.

Parole chiave: Girolamo; esegesi; Salmo 44 (45); lettera; Principia.

Keywords: Jerome; exegesis; Psalm 44 (45); epistle; Principia.

Giovanni Antonio Nigro
 Università degli Studi di Bari Aldo Moro
 Dipartimento di Studi Umanistici
 giovanni.nigro@uniba.it