

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Nr. 20-2/2025

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC - PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Claudio César CALABRESE (Universidad Panamericana - Campus Aguascalientes)
Dan DANA (Centre National de la Recherche Scientifique/HiSoMA (UMR 5189), Lyon)
Beatrice GIROTTI (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. - ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondența / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 - Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (double blind peer review), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

**20/2
2025**

**Actele coloconului internațional *Receptarea Romei și a Imperiului Roman în cultura română contemporană*
(Iași, 14-16 noiembrie 2024)**

editate de

Nelu ZUGRAVU și Ionuț NISTOR

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

**ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961**

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

Actele colocviului internațional *Receptarea Romei și a Imperiului Roman în cultura română contemporană*

(Iași, 14-16 noiembrie 2024)

Programul colocviului [The colloquium program] / 11

Florica BOHÎLTEA-MIHUȚ, Vestigii romane pe mărcele poștale românești din perioada regimului comunist [Roman antiquities on Romanian postage stamps during the Communist regime] / 17

Roxana-Gabriela CURCĂ, Epigraphic Latin in Romanian studies in post-war period / 43

Dan DANA, Un alt latinism interbelic: urmașii francofoni ai Romei [Another interwar Latinism: French-speaking descendants of Rome] / 53

Gabriela E. DIMA, Roma antică în percepția lui Liviu Rebreanu [Ancient Rome as seen by Liviu Rebreanu] / 85

Theodor GEORGESCU, Imaginea Romei în cultura română prin ochii autorilor de limbă greacă veche [The image of Rome in Romanian culture through the eyes of ancient Greek writers] / 97

Marian I. HARIUC, „Și în România se lucrează în vederea sărbătoririi lui Ovidiu”. Bimilenarul nașterii lui Publius Ovidius Naso (1957-1958) [In Romania, Work is also being done in Preparation for the “Celebration of Ovid”: The Bimillenary of the Birth of Publius Ovidius Naso (1957-1958)] / 111

Emanuela ILIE, “Amo, amas, amat...” (1943) de V. Beneș: o distopie totalitară curajoasă, cu un roman și mulți (alții) barbari [“Amo, amas, amat...” (1943) by V. Beneș: a courageous totalitarian dystopia, with a Roman and lots of (other) barbarians] / 131

- Gheorghe IUTIȘ, Istoria Romei în manualele școlare din perioada 1920-1948
[The history of Rome in school textbooks from the period 1920-1948] / 149
- Sorin NEMETI, Școala de arheologie de la Cluj și studiul religiei romane din Dacia [The archaeology School from Cluj and the study of Roman religion in Dacia] / 159
- Ionuț NISTOR, Italian language and civilization at the University of Iași in the first half of the 20th century / 171
- Adriana PANAINTE, Provincia Moesia Inferior în istoriografia românească de la Vasile Pârvan la tratatul de *Istoria Românilor* (2001) [The province of Moesia Inferior in Romanian historiography from Vasile Pârvan to the *History of the Romanians* (2001)] / 181
- Bogdan POPA, Despre trecutul unui cuvânt. „Daciada”, de la titlu de epopee la competiție sportivă [On the past of a word. “Daciada”, from epos title to sports competition] / 207
- Nelu ZUGRAVU, Claudia TĂRNĂUCEANU, Ediții din autorii latini în perioada comună – exigențe profesionale, concesii ideologice [The editions of Latin authors during the Communist period – professional requirements, ideological concessions] / 217

STUDII – STUDI /

- Immacolata AULISA, Antichi itinerari di pellegrinaggio al Santuario di San Michele sul Gargano [Ancient pilgrimage routes to the Sanctuary of Saint Michael on the Gargano] / 257
- Francesco BOTTI, L’immagine dei Visigoti nella *Cronaca* di Idazio [The description of the Visigoths in the *Chronicle of Hydatius*] / 291
- Antonella BRUZZONE, Un capitolo di storia degli studi del Novecento sulla poesia bucolica greca e latina [A chapter of the history of twentieth-century studies on Greek and Latin bucolic poetry] / 309

Maria Carolina CAMPONE, *Mare undique et undique caelum: il topos del viaggio in mare nell'epistola 49 di Paolino di Nola [Mare undique et undique caelum: the topos of the sea voyage in Paulinus of Nola's Epistle 49]* / 325

Dalila D'ALFONSO, *Ut iugum continet sirpiculos: a proposito di 'sirpi' e transumanza in Varro *rust.* 2,2,9 [Ut iugum continet sirpiculos: on 'sirpi' and transhumance in Varro *rust.* 2.2.9]* / 347

Beatrice GIROTTI, Pratiche di discredito dalla storiografia pagana del IV secolo d.C.: *muliebritas vs. virilitas* nelle rappresentazioni di potere [Practices of discredit in 4th century AD pagan historiography: *muliebritas* vs. *virilitas* in representations of power] / 365

Alessandro LAGIOIA, “*O misera domus Herculea*”: un contributo inedito alla fortuna umanistica del mito di Ercole [“*O misera domus Herculea*”: an unpublished contribution to the humanistic reception of the myth of Hercules] / 385

Carmela LAUDANI, Del buon uso della lira: Ermes (Hom. 4) e Teutra (Sil. 11, 288-482) [The good use of the lyre: Hermes (Hom. 4) and Teuthras (Sil. 11, 288-482)] / 421

Patrizia MASCOLI, Aldelmo di Malmesbury epistolografo [Aldhelm of Malmesbury, epistolographer] / 431

Manuela MONGARDI, Nuove forme di rappresentazione delle *Augustae* nel III secolo d.C.: il caso dei miliari [New forms of representation of the *Augustae* in the third century AD: the case of milestones] / 443

Roberto MONTEFINESE, Between sword and cross: the christianization of Roman military culture from persecution to symbolic transformation / 467

Fabrizio PETORELLA, *Quia non, sicut videt homo, videt deus. Cecità e guarigione nella Vita di Severino* di Eugippio [*Quia non, sicut videt homo, videt deus. Blindness and healing in Eugippius' Life of Severinus*] / 489

Vladimir P. PETROVIĆ, A new votive Roman inscription from Rogatica dedicated to Liber Pater (East Dalmatia) / 509

Daniela SCARDIA, *Audacter facio*: il confronto tra santi nell'*Hom. 6 in Is. 1-2* di Origene [*Audacter facio*: The comparison between saints in Origen's *Homily 6 on Isaiah 1-2*] / 517

Enrico SIMONETTI, *Lacrimae sua verba sequuntur*: Pathos elegiaco e reticenza emotiva nell'*Eroide* di Ipermestra [*Lacrimae sua verba sequuntur*: Elegiac pathos and emotional reticence in the *Herois* of Hypermnestra] / 551

CRONICA – CRONACA / 567

PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 571

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
<i>AIIAI</i>	<i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”</i> , Iași.
<i>AISC</i>	<i>Anuarul Institutului de Studii Clasice</i> , Cluj.
<i>ANRW</i>	<i>Ausftieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Berlin-New York.
<i>AŞUI.Istorie</i>	<i>Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, S.N., Istorie.</i>
<i>BSAS</i>	<i>Bulletin de la Société archéologique de Sousse</i> , 1903-
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 sqq.
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie</i>
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Rome.</i>
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte</i> , Leipzig-Berlin.
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i> , éd. par A. Mandouze et al., 4 voll., Paris-Rome 1982-2013.
<i>PIR</i>	<i>Prosopographia Imperii Romani. Saec. I.II.III.</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina.</i>
<i>RRMAM</i>	<i>D. French, Roman Roads and Milestones of Asia Minor</i> , Vol. III, British Institute at Ankara, 2012-2016.
<i>SAI</i>	<i>Studii și Articole de Istorie</i> , București.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris-Lyon.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie</i> , București.
<i>TD</i>	<i>Thraco-Dacica</i> , București.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae.</i>

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

AUDACTER FACIO: IL CONFRONTO TRA SANTI NELL'HOM. 6 IN IS. 1-2 DI ORIGENE

Daniela SCARDIA*
(Università del Salento)

Keywords: *Origen, Jerome, Jewish exegesis, Isaiah, comparison between saints.*

Abstract: *Audacter facio: The comparison between saints in Origen's Homily 6 on Isaiah 1-2.* The first part of this paper deals with Origen's comparison between Isaiah and Moses in Hom 6 in Is. It highlights the seemingly diametrically opposed but essentially not so divergent outcomes of this confrontation. The second part attempts to reconstruct the relationship established by Origen, with regard to these verses of Isaiah, with Jewish exegesis. It takes into account Jerome's evidence in his Ep. 18A too.

Cuvinte-cheie: *Origene, Ieronim, exgează iudaică, Isaia, comparație între sfinți.*

Rezumat: *Audacter facio: Comparația dintre sfinți în Omilia 6 la Isaia 1-2 a lui Origen.* Prima parte a acestui studiu analizează comparația pe care Origene o face între Isaia și Moise în Omilia 6 la Isaia. Ea evidențiază concluziile aparent diametral opuse, dar în esență nu atât de divergente, ale acestei confruntări. A doua parte încearcă să reconstruiască relația pe care Origene o stabilește, în legătură cu aceste versete din Isaia, cu exgeza iudaică. În acest demers este luată în considerare și mărturia lui Ieronim din Epistola 18A.

L' *Hom. 6 in Is.* di Origene è dedicata all'esposizione di *Is. 6,8-10*, versetti che contengono la chiamata divina e lo svelamento del contenuto funesto della profezia consegnata al profeta. Dopo una breve rievocazione – per mezzo di una semplice enunciazione e senza alcuno sforzo esegetico¹ – della prima parte della visione di Isaia, con le immagini significative di *Is. 6,1-2* (il Signore in trono e i Serafini) e la

* daniela.scardia@unisalento.it

¹ Rilevante il dato che non vi sia alcun cenno al significato delle immagini menzionate: se è vero, infatti, che non si può essere certi che le omelie siano state riunite

purificazione di *Is.* 6,7, l'Alessandrino introduce immediatamente il dialogo, riferito in *Is.* 6,8, tra il profeta stesso e Dio. Le parole *ecce, sum ego, mitte me*, con le quali, nella traduzione geronimiana, Isaia si candida spontaneamente per l'adempimento della missione divina, ricordano a Origene l'apparente resistenza opposta da Mosè alla chiamata di Dio in *Es.* 4,13:

*Factus autem in loco et scrutans ea, quae scripta sunt, invenio aliud fecisse Moysen, aliud Isaiam. Moyses enim electus ad eductionem populi de terra Aegypti ait: "provide alium, quem mittas" et videtur contradicere Deo; Isaias vero non electus, sed 'audiens': "quem mittam, et quis ibit?", "ecce" inquit "ego sum, mitte me"*².

Rilevata la posizione così contrastante assunta da questi due uomini santi e beati, come li definirà poco oltre, l'Alessandrino reputa necessario entrare nel merito dei loro comportamenti contrapposti. A tale confronto egli dedica uno spazio molto ampio, addirittura un terzo dell'intera (peraltro lunga) omelia, spia questa di quanto egli giudicasse rilevante far luce sulla questione. Varrà, allora, la pena condurre un esame attento del paragone da lui impostato e indagare quali motivi l'abbiano spinto a dedicarvisi con tante energie.

e tradotte da Gerolamo nello stesso ordine in cui furono pronunciate dall'Alessandrino (vd. Peri 1957, 205; Sgherri 1982, 160, note 136-137), si deve anche ammettere che la scelta di Origene di sorvolare del tutto su figure tanto importanti sembra potersi attribuire solo al fatto che egli si fosse già speso per l'esegesi puntuale di esse e che pertanto fosse sicuro che l'uditore avesse già avuto modo di intenderne il senso. Ciò sembra avallare l'ipotesi che l'*Hom. 6 in Is.* sia la continuazione dell'*Hom. 4 in Is.* (vd. Fürst - Hengstermann 2009, 254, nota 102) o comunque, più cautamente, che essa sia stata predicata in un momento successivo rispetto alla quarta (o alla prima, che condivide l'esegesi della medesima porzione della *visio*, seppur con prospettive e accenti differenti; vd. Mantelli 2025b, 10).

² Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 268, ll. 10-14): «Giunto tuttavia a questo punto e scrutando le Scritture, trovo che Mosè si è comportato in modo diverso rispetto a Isaia. Infatti Mosè, chiamato a portare il popolo fuori dalla terra d'Egitto, dice: "Trova un altro da mandare" e sembra opporsi a Dio; Isaia, al contrario, senza essere stato scelto, ma semplicemente sentendo: "Chi manderò e chi andrà?" dice: "Eccomi, manda me"» (qui e oltre la traduzione, leggermente ritoccata nella punteggiatura e nei corsivi, è di S. Mantelli).

1. Spiritalibus spiritalia: un'esegesi “sicura”

Il confronto tra questi due santi biblici è avviato da un passaggio nel quale è possibile subito cogliere alcuni spunti rilevanti:

Dignum est ergo ‘spiritalibus spiritalia comparantem’ requirere, quis e duobus melius fecerit; Moyses, qui, postquam electus est, recusavit, an Isaías, qui ne electus quidem ipse se obtulit, ut ‘mitteretur ad populum’. Nescio enim, si potest quis eam contrarietatem negotiorum, quae in utroque videtur, intendens dicere quia id ipsum fecerit Moyses, quod Isaías. Ergo audacter facio comparans duos sanctos et beatos viros et decernens et dicens verecundius Moysen fecisse quam Isaiam³.

Il ragionamento col quale l'Alessandrino introduce il paragone tra Mosè e Isaia è animato da una duplice tensione: da un lato, c'è la consapevolezza del rischio di compiere un atto sconsiderato nell'esprire giudizi in merito al comportamento di due santi, dall'altro una certa sicurezza della piena legittimità dell'operazione che sta per condurre⁴.

A determinare in lui una tale risolutezza è senz'altro il benestare offerto al confronto imminente da 1Cor. 2,13, che invita proprio ad accostare πνευματικοῖς πνευματικά (*spiritalibus spiritalia*, nella traduzione di Gerolamo). Eletto da Origene, com'è noto, a principio tecnico fondante del metodo esegetico cristiano e, di conseguenza, chiamato spesso in causa nella sua produzione, tale versetto paolino è comunemente inteso dal Nostro sia quale monito a ricercare la coerenza interna del testo biblico sul piano spirituale, al di là di quello letterale, sia quale

³ Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 268, ll. 14-21): «Conviene, pertanto, a colui che confronta fra loro realtà spirituali ricercare chi dei due si sia comportato meglio: Mosè, che, dopo esser stato chiamato, rifiutò l'incarico, oppure Isaia, che, senza essere stato chiamato, si fece avanti per essere inviato ‘presso il popolo’. Non so infatti se qualcuno, comprendendo la natura contraria dei due episodi, possa dire che Mosè e Isaia abbiano fatto la stessa cosa. Dunque con un po' di audacia provo io a farlo, mettendo a confronto questi due santi, questi due uomini beati, e arriverò ad affermare che Mosè ha agito in modo più conveniente di Isaia».

⁴ Tale sicurezza traspare in particolare, oltre che dal preceppo paolino di cui si parlerà a breve, dalla perifrasi, da Gerolamo posta in posizione incipitaria, *dignum est*, che sembra richiamare, per opposizione, la litote presente nella traduzione geronimiana dell'*Hom. 4 in Is.* (*neque enim indecens dictu*), alla quale era affidata la rivendicazione dell'omileta a esporre una lettura spirituale del testo e che celava la consapevolezza di possibili opposizioni rispetto a un'interpretazione spinta al di là del puro senso storico. Vd. Cocchini 2025, 104.

precezzo che autorizza a risolvere le difficoltà suscite da passaggi oscuri tramite l'accostamento di luoghi scritturistici diversi ma affini alla luce di un'interpretazione profonda⁵. Qui la posizione della citazione dell'Apostolo, in testa alla lunga riflessione sui due profeti, assolve dunque una duplice funzione: essa, infatti, benché priva di un commento puntuale, funge già da introduzione, implicita, al tema del metodo esegetico applicabile alle Scritture su cui l'omileta si concentrerà nel seguito della sua predica⁶; e rappresenta, inoltre, per l'Alessandrino, l'approvazione di cui necessita per qualificare come atto legittimo il paragone che intende istituire tra i *duo sancti et beati viri*. Esso procederà, in effetti, proprio dalle due rispettive risposte fornite a Dio, che appunto, in linea con la sua lettura delle parole paoline, contengono elementi di affinità, ma sono agli antipodi nel loro significato⁷.

⁵ Vd. Crouzel 1985, 100-101, e Cocchini 1992, 117-119, ma anche Danieli 1996, 121, nota 5; vd. Mantelli 2025b, 45-90 e 80-81. Un simile procedimento esegetico, poi, è riscontrato, per esempio, da Perrone 2020, 184, nota 16, a proposito di Orig. *Hom. 2 Ps. 15 5*, dove la definizione e trattazione di “uomo interiore” e “uomo esteriore” è proprio preceduta e autorizzata dalla citazione di *1Cor. 2,13*.

⁶ Sul tema del metodo ermeneutico scritturistico, centrale nella seconda parte dell'omelia originiana, vd. Scardia 2025, 112-128.

⁷ L'elemento affine, che consente, in questo caso, l'associazione fra i due *sancti*, è rappresentato dal verbo ἀποστέλλειν (*mittere*, secondo la traduzione di Gerolamo), presente appunto in entrambi i luoghi scritturistici, ma con esiti diametralmente opposti, giacché Isaia dice ἀπόστειλόν με (*mitte me*), accettando per sé la chiamata, mentre Mosè la declina, invitando il Signore a *mittere alium* (προχείρισαι δυνάμενον ἄλλον ὃν ἀποστελεῖς).

Sembrerebbe, poi, che nell'arduo compito di condurre questa *comparatio audax* Origene possa non solo contare sul beneplacito autorevole di Paolo, ma anche (stando alla dibattuta *Hom. 9 in Is.*⁸) mettere a frutto quanto ascoltato da un maestro ebreo in merito a *Is. 6,8*⁹. In tal modo, allora, a rinsaldare la decisione origeniana di discutere dei meriti differenti di Mosè e Isaia sarebbe sì, principalmente, il pregetto apostolico dell'opportunità di accostare *spiritalibus spiritalia* – insegnamento proferito da un Paolo profondamente debitore dell'esegesi giudaica¹⁰, nella misura in cui anche i Giudei mostravano l'importanza

⁸ Alludo qui all'annosa questione della paternità dell'ultima omelia su Isaia conservata nel *corpus*. Sarà sufficiente ricordare che Baehrens 1925, XLI-XLVI, editore del testo, sulla base di un errato riferimento biblico e di alcune contraddizioni tra quella omelia e l'*Hom. 6 in Is.*, della quale essa sarebbe quasi un "doppione", parlò apertamente di falso. Contro tale forte presa di posizione si sono levate varie voci, tra le quali si possono ricordare quelle di Bardy 1934, 147, nota 4; Peri 1957, 212-229; Sgherri 1982, 46, nota 152 e 160-162; Peri 1985, 9-10; Gryson - Szmatula 1990, 28-29. In merito all'autenticità di quest'*Hom. 9 in Is.* vd. anche Interi 2025, 147-149; Mantelli 2025b, 234.

⁹ Cf. Orig. *Hom. 9 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 288, ll. 18-19): *Audivi autem ego quendam Hebraeum exponentem hunc locum* (su tale passo e sulle sue implicazioni si tornerà nella porzione conclusiva del presente lavoro). Questa menzione dell'*Hebraeus* non costituisce un caso isolato. Origene riferisce, all'interno della sua ampia produzione, di frequenti discussioni con esponenti del giudaismo su problemi connessi alla Bibbia (vd., *ex. gr.*, Niehoff 2023, 33-36) ed egli stesso riporta spesso interpretazioni ebraiche nelle proprie opere, apprezzandone molto, in particolare, l'atteggiamento rispettoso nei riguardi del testo biblico: ciò gli risultava, infatti, in sintonia con il proprio amore per la verità scritturistica (vd., *ex. gr.*, Bardy 1925, 227-252; Mantelli 2025b, 29). Sui contatti tenuti da Origene, già ad Alessandria e poi a Cesarea, sia con Giudei sia con cristiani provenienti dal giudaismo vd. Dorival - Naiweld 2013, 121-138 e, in particolare, l'efficace sintesi delle pagine 136-137; vd. anche Mantelli 2013, 192.

¹⁰ Origene si serviva infatti di questo versetto paolino per illuminare la continuità metodologica esistente tra giudaismo e cristianesimo. Come del resto sostiene Cocchini 1992, 130, «citando 1Cor. 2,13 si era richiamato al Paolo formatosi nella cultura e nella religiosità giudaica, dimostrando di non aver alcuna remora a mettere in evidenza l'affinità esistente tra i due ambiti religiosi nel loro rispettivo rapportarsi alle Scritture». Rispetto all'esegesi giudaica, Paolo introduce, tuttavia, la riflessione sullo Spirito e sugli πνευματικά che si schiudono realmente solo ai "perfetti in Cristo". A tal proposito cf. il chiaro passo di *Philoc.* 2,3 (SC 302; Harl, 244): χαριεστάτην παράδοσιν ὑπὸ τοῦ Ἐβραίου ἡμῖν καθολικῶς περὶ πάσης θείας γραφῆς παραδεδομένην προτάξωμεν. [...] νοεῖσθαι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς οὖσας ἀσαφεῖς, οὐκ ἄλλοθεν τὰς ἀφορμὰς τοῦ νοεῖσθαι λαμβανούσας ἢ παρ’ ἀλλήλων ἔχουσῶν ἐν αὐταῖς διεσπαρμένον τὸ ἔξηγητικόν. Ήγοῦμαι γοῦν καὶ τὸν ἀπόστολον τὴν τοιαύτην ἔφοδον

tanza di interpretare la Scrittura connettendo tra loro luoghi differenti¹¹ –, ma pure la fiducia e persuasione che i maestri giudei non avranno da ridire contro un'interpretazione che proprio a una *traditio Hebraica* risale (almeno in parte¹²).

2. Verecundius facere: il trionfo di Mosè

Alla luce, dunque, del principio ermeneutico paolino e forte della conseguente legittimità della *comparatio*, Origene entra nel vivo del confronto, accostando πνευματικοῖς πνευματικά:

*Moyses quippe magnitudinem considerabat praeesse populo ad educendum eum de terra Aegypti, repugnare Aegyptiorum ‘incantationibus’ et maleficiis; propter hoc ait: “provide alium, quem mittas”. Iste autem non exspectans audire, quid ei iuberetur, ut diceret, [et]iam si electus fuisset, “ecce” inquit “sum ego, mitte me”. Unde quia ignorans, quid ei iuberetur, “ecce” ait “ego sum, mitte me”, haec iubetur ut dicat, quae erant inoptata dicenti. An non erat inoptabile statim iusso prophetare a maledictionibus incipere dicentem: “aure audietis et non intelligetis, et videntes cernetis et non videbitis; incrassatum est enim cor populi huius” et reliqua. Forte ergo – si tamen audenter expedit dicere – temeritatis et audaciae mercedem consecutus est, ut ea iubetur dicere, quae prophetare solebat*¹³.

τοῦ συνιέναι τοὺς θείους λόγους ὑποβάλλοντα λέγειν. «Α καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες»; vd. anche Dorival - Naiweld 2013, 122-123. Sulla lettura origeniana di 1Cor. 2,13 in Paolo e sul rapporto che tale citazione consentiva di stabilire con l'esegesi giudaica, vd. Cocchini 1992, 118, 121-123, 125, 130; Perrone 2020, 37 e 51-52.

¹¹ Per un interessante studio circa le modalità e specificità dell'esegesi giudaica con le quali Origene aveva modo di confrontarsi, nonché, nello specifico, per l'attitudine di questi *Hebrei* ad affrontare i problemi scritturistici tramite l'accostamento di altri versetti biblici, vd. Niehoff 2023, 62ss.

¹² Per ora mi limito a questo breve cenno. Sull'esposizione origeniana e sulla reale ripresa, in essa, della tradizione ebraica su Is. 6 ritornerò nel paragrafo finale di questo contributo. Che le rimostranze giudaiche costituissero un reale problema col quale l'Alessandrino doveva confrontarsi è ricordato anche da Cocchini 2025, 104.

¹³ Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 268-269, ll. 21-4): «Mosè considerava sicuramente la grandezza dell'impresa di guidare il popolo e condurlo fuori dalla terra d'Egitto, combattendo gli incantesimi e i malefici degli Egiziani; per questo dice: “Trova un altro da mandare”. (Isaia) al contrario non aspetta nemmeno di udire il comando e dice come se fosse già stato chiamato: “Eccomi, manda me”. Per cui poiché dice: “Eccomi, manda me” senza sapere che cosa gli fosse ordinato, gli

La *comparatio* si conclude chiaramente con un vincitore e un vinto: coerentemente con quanto lasciava presagire la premessa (con la distinzione tra *electus* e *non electus*), la palma del merito è attribuita a Mosè, *quia 'Deo dixit' humiliter*, come la traduzione reciterà poco oltre, ribadendo l'esito del paragone condotto dall'Alessandrino¹⁴; come degno di biasimo è invece deplorato il comportamento di Isaia, che, mancando proprio di quell'umiltà mostrata da Mosè e peccando di un'audacia sconsiderata (*temeritas et audacia*), merita la tremenda punizione divina che lo condanna a proferire profezie funeste. Il disegno tra i due, a ben vedere, è dettato dalla conoscenza. Mosè rifiuta, non per opporsi a Dio, ma perché si reputa non all'altezza dell'incarico, giacché egli conosce già il contenuto della missione ed è perciò consapevole della grandezza dell'impresa alla quale è chiamato; ed è dunque per la modestia di cui si fa esempio che merita approvazione. Invece Isaia, senza conoscere il compito per il quale si candida, si offre, senza esitazione alcuna, rivelando, con ciò, di ritenersi comunque degno e capace di adempiere il mandato divino, qualunque esso sia; e per una tale prova di superbia deve essere condannato¹⁵.

Due sono i vantaggi che da questo tipo di interpretazione l'omelia trae. Da una parte, egli può tutelare Mosè dall'accusa di essersi tirato indietro dinanzi a un comando di Dio, giustificandone la risposta

viene ingiunto di dire cose a lui stesso sgradite. O non gli era sgradito, subito dopo aver ricevuto il comando di profetare, iniziare a proferire maledizioni: «Con l'orecchio ascolterete e non comprenderete e pur vedendo non distinguerete chiaramente; infatti, è ingrassato il cuore di questo popolo» e il resto? Forse dunque – se tuttavia è lecito usare un linguaggio audace – ha ottenuto il compenso della temerarietà e dell'audacia, così che gli si chiede di dire quanto non voleva profetizzare».

¹⁴ La giustificazione del rifiuto di Mosè quale prova di *humilitas* non è accolta dai commentatori moderni di *Es. 4,13*, che ritengono il duplice tirarsi indietro di Mosè come un'aggiunta posteriore, sempre piuttosto antica, ma comunque un'addizione rispetto al testo originario. Vd. Noth 1977, 57-58.

¹⁵ Sotto quest'ottica ben si intende il senso dell'esempio che Origene pone immediatamente dopo; cf. Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 269, ll. 4-9): *Quia autem comparavimus Isaiam et Moysen, componamus et aliam proximam comparationem, Isaiam et Ionam. Ille mittitur 'praedicare' eversionem Ninivitis post 'tres dies' et piget eum proficiisci nolentem causam malorum civitati. Iste vero non exspectans, quid ei imperaretur, ut diceret, ait: "ecce, sum ego, mitte me".*

come prova di umiltà, assecondando, in tal modo, la predilezione propria, e già giudaica, per tale figura biblica¹⁶; d’altro canto, la colpa della quale si macchia Isaia gli consente poi di riflettere sui mali “simili” che affliggono la comunità cristiana:

Bonum est non prosilire ad eas, quae a Deo sunt, dignitates et principatus et ministeria ecclesiae; utinam imitaremur Moysen et diceremus cum eo: “provide alium, quem mittas”. Neque enim ad principatum ecclesiae venit, qui salvari vult, etsi praeest, sed ad servitutem, si oportet dicere et de evangelio: “principes quidem gentium dominantur iis, et qui potestatem habent in illis, magistratus vocantur; non sic autem erit in vobis”. Nec enim ‘dominantur principes in vobis’, sed ‘qui vult vestrum esse maior, erit omnium minimus’; ‘qui vult esse primus, erit omnium novissimus’. Qui vocatur ergo ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae¹⁷.

L’affrettata e audace autocandidatura di Isaia ricorda all’Alessandrino la spasmodica ricerca di cariche, posizioni di rilievo e potere, all’interno della Chiesa, da parte di uomini ecclesiastici, in particolare vescovi, colpevoli di dimenticare i precetti evangelici e di agire all’interno della comunità come dominatori anziché servitori di Dio e della

¹⁶ Sul fatto che i Giudei reputino Mosè la più significativa personalità biblica (naturalmente dopo Dio), vd. Greenberg - Sperling 2007, 530-531; Jacobs 2007, 533-534. Quanto alla posizione di Origene e alla strenua difesa da lui messa in campo, volta a prevenire ogni accusa nei riguardi di questa figura che anch’egli identifica come il *maximus prophetarum*, vd. Sgherri 1982, 162-165, Filoromo 2000, 377, e Hall 2021, 141-144, che evidenziano come la ricerca della salvezza di Mosè a ogni costo sembri celare un’esegesi di sapore giudaico. Non risulta inopportuno qui osservare che comunque anche Isaia era molto apprezzato in seno al giudaismo, dal quale era celebrato come il più grande tra i dodici profeti; cf., ex. gr., *Aggadat Bereshit* 14,4.

¹⁷ Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 269, ll. 9-19): «È bene non precipitarsi verso quelle dignità, poteri e ministeri voluti da Dio nella chiesa; magari imitassimo Mosè e dicesimo con lui: “Trova un altro da mandare”. Infatti non perviene a un principato nella chiesa chi si vuol salvare, pur essendo posto a capo, ma a un servizio, se si deve dire con il Vangelo: “I principi delle genti dominano su di esse e coloro che esercitano il potere su di esse sono chiamati governanti: non così sia tra voi”. Infatti non devono “dominare come principi fra di voi”, ma “chi di voi vuole essere più grande, sarà il più piccolo di tutti”, “chi vuole essere il primo, sarà l’ultimo di tutti”. Colui che è chiamato all’episcopato non è chiamato al principato, bensì al servizio di tutta la chiesa».

Chiesa stessa¹⁸. In nome del ruolo di *doctor* che ritiene di dover svolgere¹⁹, Origene mette allora in guardia questi peccatori dal macchiarsi, come Isaia, della colpa di *audacia* e superbia, giacché anch'essi, al pari del profeta, otterranno in sorte ciò che meritano. Tale minaccia, tuttavia, che pur resta chiaramente percepibile sullo sfondo dell'ammonimento origeniano, non è mai espressa in maniera palese; piuttosto che insistere sul tema della punizione, anzi, l'omileta fa mostra di un tono conciliante, ribadendo l'invito a mettersi a servizio della comunità e offrendo, oltre ai precetti evangelici di *Mt.* 20,25-26 e *Mc.* 9,35, anche dei modelli di comportamento positivi ai quali ispirarsi e conformarsi:

¹⁸ La contestazione mossa nei riguardi dei costumi del clero ricorre con una certa frequenza nella produzione origeniana (vd. il nutrito elenco di passi menzionato in Dal Covolo 2000, 421; Dal Covolo 2003, 609-610; Fürst – Hengstermann 2009, 257, nota 109). Tale critica scaturisce dal fatto che egli spesso non trovi adeguata corrispondenza tra la gerarchia ecclesiastica costituita e i livelli di perfezione e santità raggiunti dagli *ecclesiastici viri* in essa collocatisi. Nell'ideale di Origene, infatti, chi si trova ai vertici della Chiesa dovrebbe contraddistinguersi per il massimo grado di santità conseguibile, ossia quello di "perfetto", che implica il distacco dal mondo materiale; le sue vicissitudini personali, tuttavia, specie quelle con Demetrio (per le quali si rimanda, *ex. gr.*, a Norelli 2000, 293-296), lo hanno portato a constatare che ciò, purtroppo, non sempre accade e non mancano *ecclesiastici* che occupano indegnamente il posto raggiunto in seno alla Chiesa. Cf. Orig. *Hom. 2 in Num. 1* (GCS 30; Baehrens, 9, ll. 22-27): *saepe accidit, ut is, qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris obsideat et ille, qui spiritualis est et a terrena conversatione tam liber, ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari*, *vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur*. Vd., *ex.gr.*, Reichmann 1980, 350-351; Daniélou 1991, 67-71 e 74; Alexe 1992, 461; Cattaneo 1997, 362-365; Dal Covolo 2000, 421; Dal Covolo 2003, 609-610; Jakab 2009, 195-196 e 201-202. Medesima polemica anche in un'altra omelia su Isaia; cf. Orig. *Hom. 7 in Is. 3* (GCS 33; Baehrens, 283, ll. 7-10): *sed etiam in nobis, qui ecclesiastici sumus, invenies aliquem pro saturitate ventris cuncta gerere, ut honoretur et accipiat munera, quae in ecclesiam deferuntur*. Su questo passo e sull'intento origeniano in esso rintracciabile di mettere in guardia i catecumeni dai cattivi maestri che è possibile incontrare anche in seno alla Chiesa vd. Mantelli 2025b, 220, nota 17.

¹⁹ Quello del *doctor ecclesiae* è, nell'economia della Chiesa, per Origene, un ruolo di primo piano, che ha raccolto su di sé l'eredità dei profeti e degli apostoli; tale figura, avendo Cristo che parla in sé, deve fare del ministero della Parola il proprio obiettivo principale e ha dunque il compito di comunicare e insegnare ai credenti il sacramento delle Scritture, evitando ogni opinione personale e rendendo accessibili a tutti, senza alterazione alcuna, i significati divini. Vd. Reichmann 1980, 353; Monaci Castagno 1987, 71-72 e 74-75; Daniélou 1991, 69; Crouzel 1995, 338-339.

Si vis credere de scripturis quia in ecclesia servus sit omnium, qui praeest, suadeat tibi ipse Salvator et Dominus [...] docens quia tales oporteat esse principes quemadmodum servos ait: “vos vocatis me magistrum et dominum, et bene dicitis; sum enim. Si ergo ego dominus et magister lavi vestros pedes, et vos debetis alterutrum lavare pedes”. [...] Audi vero et Paulum tam praclarum virum dicentem quia servus fuerit omnium credentium. [...] “facti sumus parvuli in medio vestrum, quasi si nutrix foveat filios suos, cum possimus graves esse ut Christi Apostoli”²⁰.

Quelle proposte sono figure paradigmatiche, due autorità forti, Gesù e Paolo, entrambe pronte a mettersi al servizio di quei credenti a guida dei quali sono poste²¹. Chi detiene un ruolo di rilievo in seno alla Chiesa, secondo Origene, da una parte dovrà ispirarsi al Cristo, che da Figlio di Dio si è abbassato al ruolo di servitore²², e servire appunto con zelo, a propria volta, la comunità; d'altra parte dovrà seguire anche l'esempio di Paolo, che, invece di far leva sulla propria ascendenza di apostolo, si predispose all'amore e fu accondiscendente nei riguardi di

²⁰ Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 269-270, ll. 19-20.24-28.30-2.5-6): «Se vuoi credere alle Scritture, che cioè nella chiesa colui che presiede deve essere servo di tutti, lasciati persuadere dallo stesso Salvatore e Signore [...] insegnando che tali devono essere i principi, cioè come servi, dice: “Voi mi chiamate maestro e Signore e dite bene, infatti lo sono. Se dunque proprio io, Signore e maestro, ho lavato i vostri piedi anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni degli altri”. [...] Ascolta poi anche Paolo, uomo tanto illustre, che dice sì essere stato servo di tutti i credenti. [...] “Ci siamo fatti piccoli in mezzo a voi, come se fossimo una nutrice che alleva i suoi figli, mentre avremmo potuto essere autorevoli in quanto apostoli di Cristo”». Si è reso necessario, purtroppo, per ragioni di spazio, omettere qui buona parte del nutritivo gruppo di citazioni con le quali Origene supporta il proprio ragionamento: nello specifico, l'*exemplum* di Cristo è accompagnato, oltre che dal passo di *Gv.* 13,13-14 in parte riportato, anche dalle citazioni, ampie, di *Lc.* 22,26-27, *Gv.* 13,4-5 e *Mt.* 19,28 (quest'ultimo posto a mo' di conclusione); l'esempio di Paolo è associato, poi, oltre che a *1Tess.* 2,7,6, pure a *1Cor.* 15,9.

²¹ Stessi riferimenti a Gesù e a Paolo, con argomentazione molto simile, anche nel lungo passo di Orig. *comm. ser. 61 in Mt.*, luogo anch'esso intriso della polemica contro i vescovi indegni.

²² Sull'episodio della lavanda dei piedi, al quale in questo passo si accenna soltanto, l'Alessandrino tornerà nuovamente nel seguito dell'omelia; vd. Scardia 2025, 111-117. Si tratta di un momento della vita terrena di Gesù che ha molto colpito Origene, il quale lo ripropone in vari luoghi della sua opera; cf., *ex.gr.*, Orig. *Hom. 5 in Is. 2; Hom. 4 in Gen. 2; Hom. 8 in Jud. 5; Cels. 2,7*.

coloro che doveva evangelizzare, come una nutrice con i piccoli che accudisce²³. Due modelli illustri, pertanto, evocando i quali l'omileta può raffigurare la concreta attuazione di due dei principali doveri ecclesiastici, il servizio comunitario e l'amore cristiano.

In tal modo, allora, tramite la risoluzione del paragone tra i due uomini santi e beati a vantaggio di Mosè e a danno di Isaia, e in particolare per mezzo della meditazione sui meriti del primo e sugli errori dell'altro, l'Alessandrino ha occasione di espletare in maniera incisiva la propria funzione comunitaria e di svelare all'uditore la possibile lettura attualizzante di *Is. 6,8*²⁴.

3. ***Faciamus autem ex parte et cum eo: dalla parte di Isaia***

Dopo l'invito, rivolto agli ecclesiastici, a mettere da parte la superbia di Isaia e ad abbracciare piuttosto l'umiltà di Gesù e dell'Apostolo, che è anche quella di Mosè, Origene ritorna al suo confronto fra i due *sancti et beati viri*, suggerendo ora una nuova, diversa prospettiva:

Faciamus autem ex parte et cum eo. Voluit enim, cum iam accepisset gratiam a Deo, non in vacuum eam accipere, sed uti ea ad necessaria.

²³ Sul senso attribuito da Origene alla citazione paolina di *1Thess. 2,7.6*, cf. Orig. *comm. in Mt. 15,7* (GCS 40; Klostermann - Benz, 370): καὶ Παῦλος δὲ ὡς ἐπιστάμενος τὸ τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, δυνάμενος ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολος, ἐγένετο νήπιος καὶ παραπλήσιος τροφῷ θαλπούσῃ τὸ ἑαυτῆς παιδίον καὶ λαλούσῃ λόγους ὡς παιδίον διὰ τὸ παιδίον. Cf. poi il passaggio, contenente un simile monito e la medesima citazione paolina, di Orig. *comm. in Mt. 16,8* (GCS 40; Klostermann - Benz, 495-496): ἔδει δὲ καὶ ἀπὸ Παύλου ἀνεγνωκέναι τὸ δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, ἐγενήθημεν ἥπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα. ἐχρῆν μιμήσασθαι καὶ τὸ ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα ἔμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε; Οἱ ἄρχοντες οὖν τῶν μὲν ἐθνῶν κατακυριεύτωσαν αὐτῶν, τῆς δὲ ἐκκλησίας δουλευέτωσαν αὐτῇ. ἀλλὰ καὶ οἱ μεγάλοι μὲν τῶν ἐθνῶν κατεξουσιαζέτωσαν αὐτῶν, τῶν δὲ πιστῶν ἀκούετωσαν τοῦ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρᾶγμα εἴμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπανσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. παιδευώμεθα δὲ καὶ πρὸς τὸ μὴ ἀποδέχεσθαι κολακεῖας μηδὲ ἥδεως καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' οἷς ἂν δόξωμεν εὖ τίνας πεποιηκέναι, εὐεργέται.

²⁴ Sulla possibilità sfruttata dall'Alessandrino di intendere il mistero profetico in senso attualizzante, e dunque come prefigurazione del ministero episcopale, grazie al superamento del *defectus litterae* e alla contestualizzazione degli eventi descritti da Isaia, vd. Mantelli 2025a, 72, e Mantelli 2025b, 61 e 185.

[...] ‘dixit’: “*o miser ego*” [...] meretur auxilium suspiciente Deo humilitatem eius. [...] Consecutus est beneficium mundus effectus et remissionem accipiens peccatorum. Cum audisset: “*quem mittam ad populum istum, et quis ibit nobis?*”, non propter priorem conscientiam aussus fuit dicere: “*ecce, ego, mitte me*”, sed quia audierat: “*ecce, abstuli iniquitates tuas*”. Igitur quia sancti compunguntur et requiritur inter Moysen et Isaiam, satisfaciamus pro Moyse et etiam pro Isaia dantes et iis de scripturis sortem suam. Moyses non accepit remissionem peccatorum, ut diceret quasi iam conscius se mundatum: ‘*mitte me*’. Propter quod ait: “*provide alium, quem mittas*”, habebat enim in conscientia interfectionem Aegyptii; forte autem ut homo sciebat se et alia quaerad habere peccata, propterea recusat. Iste autem non quasi natura iustus postulat ministerium, sed quasi gratiam consecutus. [...] Habet ergo aliquid rationis et Moyses recusans et Isaias dicens: “*ecce, sum ego, mitte me*”²⁵.

In questa nuova lettura, Isaia non è più il modello di *audacia* da evitare assolutamente, ma è posto sotto una luce positiva, in una posizione quanto meno pari (se non addirittura superiore) a quella del suo termine di paragone: rispetto a Mosè, infatti, che pure dà prova di umiltà nel ritenersi non all'altezza dell'incarico assegnatogli, anch'egli si rivela umile, dichiarandosi misero (in *Is.* 6,5); in più, però, dimostra una consapevolezza che l'altro sembra non avere²⁶: quella della grazia

²⁵ Orig. *Hom. 6 in Is. 2* (GCS 33; Baehrens, 270-271, ll. 18-20.21.25.28-10.13-14): «Ma cerchiamo anche di metterci nei suoi panni. Dopo aver ricevuto grazia da parte di Dio, non ha voluto accoglierla invano, ma servirsene per quanto conveniva. [...] Ha detto: “O misero me” [...] merita un aiuto, dato che Dio riconosce la sua umiltà. [...] Ha conseguito il beneficio, divenuto puro e avendo accolto la remissione dei peccati. Dopo aver udito: “Chi manderò a questo popolo e chi andrà per noi?”, non spinto dalla precedente consapevolezza di sé, ebbe l'ardire di affermare: “Eccomi, manda me”, ma perché aveva udito: “Ecco, ho tolto le tue iniquità”. Dunque poiché i santi sono pentiti e ci si interroga su Mosè e Isaia, diamo soddisfazione sia a Mosè che a Isaia assegnando la parte che anche a loro spetta nelle Scritture. Mosè non accolse la remissione dei peccati così da dire, come se fosse consapevole di essere già stato purificato: “Manda me”. Dice: “Trova un altro da mandare”, perché aveva sulla coscienza l'uccisione dell'egiziano; ma forse in quanto uomo sapeva anche di avere commesso altri peccati, per questo si rifiuta. (Isaia) invece domanda il ministero non come se egli fosse giusto per natura, ma come uno che ha ottenuto grazia. [...] Ha dunque ragione sia Mosè a rifiutarsi che Isaia a dire: “Eccomi, manda me”».

²⁶ Come rileva Sgherri 1982, 164, nota 160, a proposito di Mosè, «certe espressioni [...] sembrerebbero indicare, più che una mancanza di purificazione, la mancanza di una coscienza di essa».

ricevuta da Dio, che gli ha conferito la remissione dei peccati e la conseguente purezza²⁷. È la coscienza di tale dono ad accrescere i suoi meriti, poiché in virtù di essa aumenta l'impegno del profeta a non vanificare in alcun modo il privilegio concessogli; e la prontezza nell'accettare qualunque missione gli venga assegnata dipende proprio, allora, dalla premura di non sprecare quella benevolenza divina.

Grazie a questa nuova prospettiva, dunque, Origene ha modo di rievocare, anche se molto brevemente e in forma per lo più solo allusiva, alcuni temi per lui rilevanti, come la questione della compunzione e la centralità della grazia; dalle sue parole, poi, per quanto non vi sia una trattazione del tema, in questo frangente, emerge con chiarezza come questa nuova lettura di Isaia sia assolutamente in linea con l'ideale profetico di cui l'Alessandrino fu deciso assertore. Infatti, in polemica con la concezione ellenistica e per certi versi giudaica (che vedeva nell'esperienza profetica un'esperienza estatica, con inibizione delle facoltà razionali del soggetto che la vive), Origene si fece sostenitore dell'idea di profezia come processo complesso, che richiede, prima dell'affidamento della missione divina e dell'ispirazione dello Spirito santo, la piena, libera, razionale e volontaria adesione dell'individuo a esse, con dimostrazione della disponibilità ad assolvere l'incarico che ne conseguirà con il massimo impegno²⁸. In quest'ottica, la condotta di Isaia nel passo di *Is. 6,8* è inappuntabile, giacché egli, fatta peni-

²⁷ Sulla concezione originiana della grazia, dono della misericordia di Cristo e dell'illuminazione dello Spirito santo, che consente all'uomo di purificarsi e di ripristinare la propria immagine e somiglianza con Dio, vd. Studer 2000, 216-217. Sul fatto che la grazia, però, non sia un dono offerto da Dio gratuitamente, ma che sia concessa solo in seguito al riconoscimento dello sforzo morale profuso dall'uomo, vd. Penna 1992, 137-138.

²⁸ Sull'idea di profezia nell'ottica dell'Alessandrino, che intende il profeta non come un semplice mezzo sfruttato da Dio per la consegna del messaggio, ma come soggetto che volontariamente aderisce al ruolo, vd., ex. gr., de Lubac 1950, 300; Baskin 1983, 26 e 30; Bammel 1989, 492; Pesty 1995, 411-416 (e in particolare 412); Filoromo 2000, 377; Norelli 2005, 323. Cf. poi, tra gli altri, il celebre passo di Orig. *Hom. 6 in Ez. 1* (GCS 33; Baehrens, 378, ll. 6-8.9-11): *Dicebat enim haec, cum posset dicere vel tacere; neque enim, ut quidam suspicantur, mente excedebant prophetae et ex necessitate spiritus loquebantur. [...] Ex quo ostenditur potestatem habere eum, qui loquatur, cum velit, dicere et, cum velit, 'tacere'*. Una riflessione sulla caratterizzazione "morale" del profeta Isaia da parte di Origene si trova in Hall 2021, 135-141; sul valore esemplare riconosciuto ai profeti in genere dall'Alessandrino, vd. Ramelli 2017, 29-30.

tenza e ricevuta la grazia, alla domanda del Signore si candida in maniera del tutto spontanea, mostrando l'entusiasmo necessario per divenire un profeta degno di Dio. E così la seconda esposizione del paragone esposta presenta anche il vantaggio di esibire un modello di profeta ideale, benché l'Alessandrino, nell'estrema sintesi della sua enunciazione, non si soffermi su tale aspetto.

4. Satisfaciamus pro Moyse et etiam pro Isaia: dalla parte di entrambi

Sotto la guida di Origene il paragone tra Mosè e Isaia si è a questo punto concluso: nel primo caso a vantaggio del *maximus propheticarum*, modello di umiltà che il *doctor* contrappone alle autorità ecclesiastiche che troppo facilmente scivolano nel peccato di superbia alla maniera di Isaia, nel secondo caso invece in favore di quest'ultimo, che viene proposto ora anch'egli come *exemplum humilitatis*, per via della compunzione provata e della grazia di conseguenza ricevuta. Due esegezi differenti, antitetiche ma ugualmente valide, che, come di consueto, l'omileta offre al proprio uditorio perché esso possa trarre dal passo di Isaia il maggior numero possibile di insegnamenti²⁹.

Al di là degli esiti contrapposti, si evidenzia l'attenzione riposta dall'Alessandrino nel rendere comunque giustizia a ciascuna delle due figure, in entrambi i casi, dunque non solo nel corso dell'esegesi che le sia favorevole, ma anche nella circostanza in cui l'interpretazione esposta attribuisca il merito maggiore all'altra. D'altronde tanto Isaia quanto Mosè sono personaggi ben degni del ruolo di modelli; da qui l'esigenza di non screditarli nemmeno quando il confronto li veda uscire sconfitti o, per meglio dire, secondi.

Ciò emerge assai chiaramente nel corso dell'ultima riflessione originiana, all'interno della quale l'attenzione principale è senz'altro sui meriti di Isaia, ma con l'accortezza comunque di giustificare apertamente anche il comportamento dell'altro, la cui mancata candidatura è ricondotta espressamente dal Nostro non a un difetto personale

²⁹ Sulla consuetudine dell'accumulo di esegezi differenti nelle opere originiane, e in particolare nelle omelie, così da mettere l'uditore nelle condizioni di svolgere un ruolo attivo di apprendimento, vagliando personalmente il ventaglio di interpretazioni sottopostegli, vd., ex. gr., Perrone 2000, 279; Moreschini - Norelli 2019, 522-526.

o a superbia, ma proprio a umiltà, al desiderio di non ricoprire un incarico del quale, in assenza di purificazione, sarebbe del tutto indegno³⁰.

Diversa si presenta la situazione nel caso della prima lettura della *comparatio* suggerita dal Nostro, dalla quale sembrerebbe a prima vista emergere, a fronte di una schiacciatrice vittoria di Mosè, una decisa condanna di Isaia. A ben vedere, però, alcuni indizi seminati nella prima parte dell'omelia paiono voler attenuare, già in questa fase, la portata della colpa del profeta. Con grande cautela, infatti, nel momento in cui definisce la missione divina conferita a Isaia (la predizione di eventi nefasti) una punizione per la sua eccessiva audacia³¹, l'omiletta si domanda se non sia anch'essa prova di alterigia reputare superbo il comportamento di un santo e castigo un ordine impartitogli da Dio³².

Anche un altro cenno sembra indicativo del desiderio origeniano di mitigare il proprio verdetto nei riguardi di Isaia già in principio, addirittura, in questo caso, prima dell'avvio del confronto e prima della lettura che lo vedrà in posizione sfavorevole rispetto a Mosè. Proprio in testa all'omelia, infatti, dopo la brevissima ricapitolazione della visione e della purificazione di Isaia, l'Alessandrino propone il v. 8 (naturalmente secondo la versione dei LXX), così da poterlo commentare; la presentazione del versetto all'uditario, almeno nella forma in cui la traduzione geronimiana ce la riporta, avviene in maniera leggermente parafrasata: *ait 'audisse se vocem Domini' non imperantis, sed excitantis atque 'dicentis': "quem mittam, et quis ibit ad populum istum?"*

³⁰ Non è necessario soffermarsi oltre, qui, sulla difesa di Mosè implicita anche nel secondo esito del confronto instaurato da Origene; già Sgherri 1982, 164, ha rilevato come il *maximus prophetarum* sia, anche in questa seconda lettura della *comparatio*, inattaccabile: non si candidò, perché, umile, si autogiudicò inadatto alla missione a causa della mancata purificazione dai peccati, ma avrebbe senz'altro prontamente accettato, se invece quella condizione essenziale si fosse verificata prima della chiamata di Dio.

³¹ Cf. passo citato al par. 2 (a 522). L'idea di punizione è espressa dallo Stridonense con *merces*; su *merces* come *poena* per un misfatto compiuto, vd. *ThLL* s.v. "merces" (Bulhart 1936-1966, col. 797, ll. 26-36).

³² In tal senso depone anche l'uso geronimiano dell'avverbio *forte*.

*Deinde dicit ‘respondisse’ se Domino: “ecce, sum ego, mitte me”*³³. Rilevante è la fugace osservazione che in questo breve periodo risulta incastonata nel testo profetico, e dunque l'espressione *non imperantis sed excitantis*, che, in maniera lapidaria, pone l'accento sul fatto che le parole rivolte da Dio al profeta non costituiscano affatto un comando, ma un incitamento divino: Isaia, dopo aver avuto la visione, confessato la propria impurità e ricevuto la grazia, viene incoraggiato dalla *vox Domini* stessa a proporsi spontaneamente³⁴; la sua candidatura, per quanto volontaria, è comunque caldecciata da Dio.

³³ Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 268, ll. 7-10): «dice che ha ‘sentito la voce del Signore’ che non gli ha comandato, bensì che lo ha incoraggiato dicendogli: “chi manderò e chi andrà da questo popolo?” Di seguito afferma di aver risposto al Signore: “Eccomi, manda me”».

³⁴ Val la pena osservare, dal momento che il testo non ci è giunto in greco, ma solo nella sua versione latina di Gerolamo, che non possono esserci dubbi rispetto al contenuto origeniano della coppia di partecipi appena considerata. Non possiamo sapere, infatti, se l'Alessandrino vi si spese maggiormente o se realmente, nella propria omelia, pose un accenno così stringato, ma che gli appartenesse una riflessione simile, con la precisazione che la domanda di Dio non aveva funzione prescrittiva, sembra non possa essere messo in discussione. Questa sua interpretazione, infatti, ha riscontrato un certo seguito presso gli autori cristiani successivi, specie presso coloro che dalla scuola origeniana molto attinsero. Tra questi, in particolare, Eusebio di Cesarea, Ambrogio e Gerolamo, i quali ugualmente notano l'assenza di un ordine; essi, tuttavia, piuttosto che apprezzare un incoraggiamento divino, pongono l'accento sull'idea di una semplice domanda indirizzata al profeta. Cf. Eus. *Is. 1,42* (6,8) (GCS 60; Ziegler, 41, ll. 29-35): Μετὰ δὲ τὴν τούτων κάθαρσιν ἀκολούθως φωνῆς καταξιοῦται τοῦ καθημένου ἐπὶ θρόνου λεγούσης· Τίνα ἀποστεῖλα, καὶ τίς πορεύσεται πρὸς τὸν λαὸν τούτον; ἐδοκίμαζεν ἄρα ἡ τοιαύτη φωνὴ μέσως εἰρημένη τὴν τοῦ προφήτου προθυμίαν, ὡς ἀν τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεως μισθὸν κτήσοιτο. διὸ οὐ προστακτικῶς ἐκέλευσεν αὐτῷ ἀπιέναι, μέσως δὲ ἡρώτα, τίς εἴη ἔτοιμος τοῦτο πράττειν. ὁ δὲ ὑπολαβὼν σὺν πολλῷ θάρσει ἀτε δὴ κεκαθαρμένος τὰ χεῖλη εἶπεν. Ιδοὺ ἔγώ εἰμι· ἀπόστειλόν με; Ambr. *Psal. 118,14,25* (CSEL 62; Petschenig, 314-315, ll. 27-4): *Expectat dominus uoluntarios ministros. denique in libro Esaiae dicit dominus: quem mittam? utique seruulo suo poterat imperare, quem dignum qui mitteretur inuenerat, sed maluit eum spontaneae oblationis non fraudare mercede, qui ut ipse se offerret praestolatus est. et quamuis eius sciret affectum, expectauit tamen uocem, ut cumularet gratiam. unde se offerens Esaias ait: ecce ego, mitte me et sic postea est missus ad populum;* Hier. *Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 92-93, ll. 18-2): *interrogantis sunt uerba domini, non iubentis, quem debeat mittere et quis sit iturus ad populum, cui facilis propheta respondit: ecce ego, mitte me et post pollicitationem iubetur.*

Ed è così, attraverso questo piccolo accorgimento – congiunto al timore apertamente espresso che giudicare il profeta degno di condanna possa rappresentare un atto di audacia –, che già nella prima parte dell'omelia, quando la prima lettura eleva Mosè a modello assoluto di umiltà, l'Alessandrino dà prova di voler rendere giustizia anche a Isaia. D'altro canto, questi è comunque un profeta, un santo dell'Antico Testamento, un compunto³⁵; è doveroso, perciò, *satisfacere* non solo *pro Moyse*, ma *etiam pro Isaia*.

* * *

Come si è osservato, il preambolo al paragone, caratterizzato da un piglio piuttosto deciso e dalla citazione paolina di *1Cor. 2,13*, sembra alludere a un possibile accordo dell'interpretazione che seguirà con l'esegesi giudaica; e tale impressione sembra in qualche modo trovare conferma nel cenno al *quidam Hebreus* contenuto nell'*Hom. 9 in Is.* Val la pena, ora, in conclusione, porre l'attenzione su tale questione.

Imprescindibile, quando si tratta della menzione di tale Ebreo da parte di Origene, la testimonianza di Gerolamo, poiché la sua *Ep. 18A* contiene l'esposizione della medesima profezia illustrata dall'Alessandrino³⁶; vi sono riproposti, infatti, gli stessi argomenti esaminati

³⁵ Il tema della compunzione è stato oggetto di riflessione già in Orig. *Hom. 4 in Is. 3* (GCS 33; Baehrens, 260-261, ll. 23-28.29-1): *statim dicit*: “*quoniam compunctus sum*”. *Si quis sine sensu est ‘iuxta interiorem hominem’, cum peccator sit, non ‘compungitur’; sed quasi in exteriora membra licet adhibeas stimulum, non sentit mortuum corpus, eodem modo etiam si adhibeas peccatori verba divina mortificato per peccatum et non agenti paenitentiam, neque maestus est neque paenitet [...] Si quis autem vult salvari et audierit sermones arguentis se et corripiens, statim dicit: “o miser ego”. Nec sufficit dicere: “miser ego”, apponendum est ei: “quia compunctus sum”. Utinamque amplius ‘compungatur’! Quanto enim plus ‘compungimur’, tanto plus peccatorum nobis vincula laxantur.* La compunzione è momento essenziale nel percorso da compiere per raggiungere la salvezza e conseguire il perdono: essa consiste nella penitenza personale, interiore, dell'individuo, da concretizzarsi nella confessione dei peccati a Dio; tale forma di “purificazione umana” si pone quale prerequisito essenziale perché sopraggiunga poi la purificazione divina. Questa forma di penitenza richiede un intervento divino nel cuore del peccatore, ma anche una “compartecipazione” del peccatore stesso, che vi deve contribuire con la propria volontà e intenzione. Su compunzione e purificazione vd. Gramaglia 2000, 350-351; Cocchini 2025, 105-110. Su Isaia compunto in questo passo, vd. Sgherri 1982, 163-164 (specie nota 158).

³⁶ Rievocata dallo stesso Gerolamo non come epistola, ma come trattato dal titolo *Sui Serafini* (cf. Hier. *Vir. Inl.* 135,2), l'*Ep. 18A* fu probabilmente composta tra

nelle omelie origeniane su Isaia³⁷, e tra questi, in particolare, il confronto tra il profeta stesso e Mosè, esposto negli stessi termini e con il suo risultato duplice e contrastante, ma anche il riferimento all'insegnamento giudaico, con richiamo, in questo caso, però, non a un generico Ebreo, ma al *meus Hebraeus*³⁸.

A primo acchito, l'*Ep. 18A* sembrerebbe la fonte che consente di chiudere il cerchio tra le due omelie origeniane su *Is. 6,8*: il Dalmata ha infatti esposto la *comparatio* così come la lesse (e tradusse) nell'*Hom. 6 in Is.* e, nel farlo, l'ha ricondotta all'*Hebraeus*, il personaggio citato da Origene nell'*Hom. 9 in Is. 1*³⁹. In realtà, però, a ben guardare,

il 380 e il 381, quando lo Stridonense si trovava ancora a Costantinopoli e frequentava le lezioni di Gregorio di Nazianzo; essa fu poi associata all'*Ep. 18B* per essere offerta in dono a Damaso durante il soggiorno a Roma; vd., *ex. gr.*, Labourt 1949, 165; Nautin 1988b, 277; Gryson - Szmatura 1990, 8-10; Fürst 2007, 204. Anche nell'*Ep. 18B* (che Mantelli 2025b, 13, nota 18, definisce «una sintetica parafrasi dell'esegesi di *Is 6, 6-8* proposta da Origene nel suo perduto commentario») compare un cenno al confronto tra i due santi; cf. Hier. *Ep. 18B,4* (CSEL 54; Hilberg, 101): et audiui uocem domini dicentis: quem mittam et quis ibit nobis? *de comparatione Esaiae et Moysi, quomodo aliis ministerium recusarit, aliis ultro se offerens dura perpessus sit, in alio loco disputauimus.*

³⁷ La traduzione in latino delle omelie origeniane su Isaia, effettuata dallo Stridonense nello stesso torno d'anni in cui lavorò anche alla versione delle omelie dell'Alessandrino su Ezechiele e Geremia, si colloca verosimilmente poco tempo prima della composizione del *Sui Serafini*, se non immediatamente prima: se, infatti, in passato Nautin 1988a, 37-39, e Nautin 1988b, 277, la considerava addirittura risalente al periodo trascorso da Gerolamo ad Antiochia, più di recente la si è ritenuta eseguita anch'essa a Costantinopoli (vd. Fürst 2007, 205; Fürst 2016, 85; Mantelli 2025a, 73, e Mantelli 2025b, 48). Non paiono allora affatto lontani dal vero Nautin 1988b, 276, Gryson - Szmatura 1990, 30, Mantelli 2025a, 73, e Mantelli 2025b, 13-14 e 48, nel ritener che tale traduzione possa essere stata compiuta dallo Stridonense, magari su consiglio di Gregorio di Nazianzo, proprio quale lavoro preparatorio per la stesura dell'*Ep. 18A*.

³⁸ Vd. *infra* la citazione di Hier. *Ep. 18A,15* riportata alla nota 42.

³⁹ La testimonianza geronimiana, che ripropone in maniera sostanzialmente fedele il ragionamento origeniano e sembra convergere esattamente con la notizia offerta dall'Alessandrino nell'*Hom. 9 in Is.*, ha indotto taluni a ritenere che egli potesse leggere la menzione dell'*Hebraeus* già nell'*Hom. 6 in Is.* E così Bardy 1934, 150, per esempio, tra le altre, ha vagliato anche l'ipotesi che l'assenza di un riferimento esplicito al "maestro ebreo" in questa versione latina dell'*Hom. 6 in Is.* potesse essere spiegata come omissione volontaria di Gerolamo. Ciò, tuttavia, non pare plausibile: innanzitutto perché il testo della nostra omelia è molto ampio e non pare soggetto a tagli evidenti (a differenza di quello dell'*Hom. 9 in Is.*, che potrebbe essere una traduzione solo parziale dell'omelia originaria; vd. Simonetti 1984, 457, nota 20), in secondo luogo perché lo Stridonense non aveva motivi per omettere deliberatamente

l'operazione condotta da Gerolamo, più che chiudere il cerchio, crea un rischioso cortocircuito.

Se è vero che l'accenno a questa figura giudaica quale fonte dell'esegesi è condiviso dal *Sui Serafini* geronimiano e dall'origeniana *Hom. 9 in Is.*, occorre anche rilevare una disparità netta tra i due scritti rispetto a ciò che viene indicato come contenuto della spiegazione di quel maestro. Nell'omelia, in effetti, la menzione dell'Ebreo è incastonata fra una breve connessione stabilita tra Mosè e Isaia⁴⁰, seguita dall'enunciazione della pericope di *Is. 6,8-9*, e l'esegesi che viene appunto espressamente attribuita al *quidam Hebraeus*, la quale riconduce l'entusiasmo con cui Isaia accolse la chiamata divina al suo essere ignaro del contenuto funesto della profezia che sarebbe stato incaricato di riferire al popolo (una lettura, dunque, che coincide con la prima interpretazione proposta da Origene nella nostra *Hom. 6 in Is. 1*)⁴¹. Nell'*Ep. 18A* di Gerolamo, invece, il riferimento al *meus Hebraeus*, nel corso dell'esegesi lungamente esposta al Pontefice, ricorre ben due volte: la prima esplicitamente, subito dopo la citazione esatta del dialogo tra Dio e il profeta e della profezia stessa (ossia di *Is. 6,8-9*), quando lo Stridonense dichiara di avere ascoltato una spiegazione di quelle parole da parte di tale maestro, facendo risalire chiaramente, peraltro, proprio a questa figura l'invito a compiere un'indagine approfondita

la menzione del *quidam Hebraeus*, se poi intendeva tornare a servirsi di tale figura nel proprio scritto a Damaso, in vista del quale aveva approntato la traduzione. Sono dunque più propensa a credere che Origene stesso, nell'*Hom. 6 in Is.*, abbia tralasciato di ricordare apertamente l'*Hebraeus*.

⁴⁰ Il collegamento tra Isaia e Mosè, in questa *Hom. 9 in Is. 1*, è stabilito in maniera molto differente rispetto a come è condotto il confronto nella nostra omelia; commettendo infatti quello che normalmente è considerato un errore mnemonico (ma che potrebbe dipendere anche da una particolare sfumatura presente nel testo ebraico), Origene attribuisce a entrambi i profeti la medesima risposta, sostenendo che anche il *maximus prophetarum* avrebbe proferito le parole *mitte me*. Non è il caso di entrare qui nel merito della questione, per la quale rimando a Baehrens 1925, XLI-XLII; Peri 1957, in particolare 220-229; Sgherri 1982, 160-162; Gryson - Szmatula 1990, 27ss.; Fürst - Hengstermann 2009, 24-25 e 300, nota 168; Interi 2025, 147-149.

⁴¹ Cf. Orig. *Hom. 9 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 288, ll. 18-24): *Audivi autem ego quendam Hebraeum exponentem hunc locum atque dicentem quia libenter quidem prophetes et paratus prophetiam suscepit ad populum, ignorans, quae ei essent dicenda, porro audiens tristia, quae essent populo nuntianda, hoc est: "aure audietis et non intelligetis" et cetera, in sequentibus pigror fit; dicente ei voce Dei: "clama" respondit ei et dicit: "quid clamabo?"*.

sui meriti rispettivi di Isaia e Mosè (esortazione, questa, premessa da Origene alla propria *comparatio* nella sesta omelia, ma senza richiamo all’Ebreo)⁴²; per quanto concerne, invece, il secondo cenno geronimiano, che segue la conclusione del confronto a vantaggio di Mosè, esso consiste non in una nuova menzione esplicita del *meus Hebraeus*, ma in un’allusione affidata a un *dicebat*, verbo tramite il quale lascia intendere di star ancora riferendo l’insegnamento di quel personaggio, anche nell’atto di riavviare il paragone per decretare quale nuovo vincitore Isaia (pure qui, peraltro, come nell’*Hom. 6 in Is.* 2, con l’accortezza di tutelare Mosè con gli stessi argomenti usati dall’Alessandrino)⁴³.

Da entrambi i luoghi si evince l’opportunità di attingere da un’interpretazione giudaica per l’esegesi di *Is.* 6,8, con la differenza però che l’omelia origeniana indica espressamente come di matrice ebraica solo la lettura dell’autocandidatura del profeta quale mossa sconsiderata, mentre il trattatello geronimiano dichiara che lo siano l’intero confronto ed entrambi gli esiti suggeriti da Origene.

La questione, anche alla luce del fatto che già per alcune esposizioni origeniane di *Is.* 6 è stato messo in evidenza il ricorso a esegesi giudaiche, merita di essere ulteriormente esaminata⁴⁴.

⁴² Cf. Hier. *Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 93, ll. 5-14): *audiui ego hoc in loco non paruam Hebraei mei disputationem, cuius pauca ponam, ut sensum hominis aduertas. aiebat: ‘de Moysi et Esaia, quis melius fecerit, requiramus: utrumne Moyses, qui, cum a deo mitteretur ad populum, ait: precor, domine, non sum dignus et rursum: prouide alium, quem mittas, an Esaias, qui, cum non fuisset electus, ultra se obtulit dicens: ecce ego, mitte me. nec ignoro’, dicebat, ‘periculosum esse de sanctorum meritis disputare et aliquid uel minus uel plus adserere uelle de eo, quem dominus coronauit.*

⁴³ Cf. Hier. *Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 95, ll. 2-8): *e contrario, qui adseritor est, dicebat, ‘Esaiae, illa proferat: prophetam non tam suo merito quam misericordia dei confisum, postquam seraphim audierit: ecce tetigit hoc labia tua et auferet iniuritates tuas et peccata tua circumpurgabit, otio noluisse torpere et ultro in ministerium dei, quasi a peccatis liberum, zelo obtulisse se fidei.*

⁴⁴ È ormai possibile, in effetti, dare per assodata una conoscenza più o meno approfondita, da parte di Origene, dell’esegesi giudaica della *visio* di *Is.* 6. Molti dei suoi richiami, manifesti o sotteranei, a quell’interpretazione del testo profetico sono stati segnalati e analizzati in Mantelli 2025b, 39-41 e 44-46. Ciò non implica un’adesione totale del Nostro alla lettura ebraica della visione: a elementi recuperati da quel tipo di esegesi fanno da contraltare altri che vengono rigettati, sicché le omelie su questa *visio* incentrate risultano una perfetta sintesi di riflessione personale dell’Alessandrino e recupero di posizioni giudaiche. Vd. Mantelli 2025a, 73, e Mantelli 2025b,

Non risulta attestato, nella letteratura giudaica superstite, alcun confronto tra Mosè e Isaia. L'Alessandrino, però, per converso, nell'*Hom. 20 in Ier. 2* (che si aggiunge al cenno dell'*Hom. 9 in Is.*), ci presenta dichiaratamente come παράδοσις Ἐβραϊκή (tradizione giudaica) la lettura “in negativo” del comportamento di Isaia, l’idea che egli sarebbe stato mosso da mancanza di conoscenza⁴⁵: in una lunga sezione, nella quale si paragona l’autocandidatura di Isaia alla condotta simile di Geremia (che accoglie il calice pensando di dover preannunciare eventi funesti solo ai nemici e non a Israele), Origene pone l’accento, oltre che sulla comune avventatezza, anche sull’amarezza provata da entrambi nell’apprendere l’esatta portata dell’annuncio al quale erano

17. Quanto poi alla fonte dalla quale Origene avrebbe ricavato una tale *traditio Hebraica* le voci degli studiosi sono contrastanti e la situazione è resa ancor più complessa dalla menzione dell’Ἐβραῖος nell’*Hom. 9 in Is. 1*. Fino a poco tempo fa, infatti, si è ritenuto che, ognualvolta l’Alessandrino alludesse nelle proprie opere a questa figura, intendesse riferirsi a un maestro giudeocristiano frequentato ad Alessandria; vd. Nautin 1977, 417; Perrone 2020, 51; di recente, tuttavia, Niehoff 2023, 42, ha ritenuto di poter individuare, nelle descrizioni origeniane dei dialoghi da quello intrattenuti con i Giudei, tratti propri della *routine* di Cesarea, suggerendo, pertanto, che gli *Hebrei* dal Nostro menzionati con quell’espressione debbano essere in realtà identificati con veri e propri Giudei di Cesarea, Giudei rimasti fedeli al giudaismo rabbinico. Ancora, anche in merito alla lettura della *visio* in questione, nello specifico, era ben radicata la convinzione che essa fosse stata mediata a Origene da un giudeocristiano; vd. Bardy 1925, 222-223; Daniélou 1980, 237-238; Sgherri 1982, 45-46, soprattutto note 151-152. Tale posizione è stata però anch’essa superata da Mantelli 2025a, 73 (vd. nota 58), e più diffusamente Mantelli 2025b, 24-35, che ha invece messo in evidenza come non vi sia nulla di specificamente cristiano negli spunti esegetici derivati all’Alessandrino dall’*Hebraeus* e che questi, pertanto, dovesse essere un giudeo vicino agli insegnamenti rabbinici (o, al più, un convertito che però trasmise a Origene una riflessione giudaica precristiana ben consolidata; vd. Mantelli 2013, 192-197).

⁴⁵ In questo frangente, peraltro, rispetto all’*Hom. 9 in Is.*, Origene fornisce qualche informazione più dettagliata rispetto all’*Hebraeus* dal quale ha ascoltato tale tradizione: si tratta di un giudeo passato al cristianesimo e costretto a rifugiarsi presso la sua comunità proprio a causa della sua conversione alla nuova religione. Cf. Orig. *Hom. 20 Ier. 2* (SC 238; Nautin, 256, ll. 13-16): Καὶ πρῶτον χρήσομαι παραδόσει Ἐβραϊκῇ, ἐληλυθυίᾳ εἰς ἡμᾶς διά τινος φυγόντος διὰ τὴν Χριστοῦ πίστιν καὶ διὰ τὸ ἐπαναβεβηκέναι ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ ἐληλυθότος ἐνθα διετρίβομεν. È proprio la precisazione qui fornita da Origene circa il fatto che il Giudeo che gli aveva riferito tale παράδοσις si fosse convertito a far concludere a Mantelli 2025b, 47, che evidentemente altrove, dove una simile puntualizzazione non trova spazio, egli, richiamando l’ ὁ Ἐβραῖος, intenda riferirsi non a un giudeocristiano, ma a un vero e proprio giudeo legato ancora all’esegesi rabbinica (vd. nota precedente).

chiamati⁴⁶. Ora, l'asserzione origeniana di aver tratto ispirazione per tale lettura da quanto aveva ascoltato dal rifugiato neoconvertito sembra trovare conferma nella produzione midrashica, almeno per quel che concerne Geremia e la delusione da questi provata dinanzi alla prospettiva di predire sventure pure al suo popolo⁴⁷; e questa possibilità di riscontro per la notizia dell'Alessandrino in relazione all'altro profeta induce a considerare con una certa fiducia anche l'informazione che egli contestualmente fornisce rispetto a Isaia. Del resto, la reiterazione, in ben due luoghi distinti, della stessa esatta interpretazione della condotta di quest'ultimo e della presentazione di essa come esegeti giudaica si pone in favore della tesi di una testimonianza fede-degna⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Orig. *Hom. 20 in Ier.* 2 (SC 238; Nautin, 256.258, ll. 13.40-57.61-67): Καὶ πρῶτον χρήσομαι παραδόσει Ἐβραϊκῇ [...] Προσέταξεν οὖν ὁ θεὸς τῷ Ἱερεμίᾳ λαβεῖν ποτήριον, προτρεπόμενος δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ λαβεῖν «τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου», φησί· ‘καὶ ἔξαποστελῶ σε πρὸς πάντα τὰ ἔθνη ἔχοντα τοῦτο τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου’· ἀκούσας δὲ ὁ Ἱερεμίας ὅτι ἀποστέλλεται πρὸς πάντα τὰ ἔθνη διακονήσων αὐτοῖς ποτήριον ὄργης, ποτήριον κολάσεων, μὴ ὑπονοήσας ὅτι καὶ Ἰσραὴλ μέλλει πίνειν ἀπὸ τοῦ τῆς κολάσεως ποτηρίου, ἀπατηθεὶς ἔλαβε τὸ ποτήριον τοῦ ποτίσαι πάντα τὰ ἔθνη. Λαβὼν τὸ ποτήριον ἤκουσε· ‘Καὶ ποτεῖς πρῶτον τὴν Ἱερουσαλήμ’. Ἐπεὶ οὖν ἄλλο μὲν προσεδόκησεν, ἄλλο δὲ αὐτῷ ἀπήντησεν, ἐπὶ τούτῳ δὴ φησιν· «Ἡπάτησάς με, κύριε, καὶ ἡπατήθην». Παραπλήσιον ταύτῃ τῇ διηγήσει ἀπεδίδουν καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ· κἀκεῖνος γὰρ οὐκ εἰδὼς τί μέλλει προστάσσεσθαι λέγειν τῷ λαῷ, ἀκούει τοῦ θεοῦ κατὰ τὰ γεγραμμένα λέγοντος· «Τίνα ἀποστείλω, καὶ τίς πορεύεται πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον;» [...] Ἐπεὶ οὖν μὴ εἰδὼς ὁ μέλλει προφητεύειν καὶ ὅτι μέλλει ἀπειλεῖν τῷ λαῷ τοιάδε εἶπεν· «Ἴδού ἐγώ εἰμι ἀπόστειλόν με», διὰ τοῦτο, φησὶν, ἐν τοῖς ἔξης «Φωνὴ λέγοντος· βόήσον», ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίνατο ὡς πρόθυμος ποιῆσαι τὸ προστασόμενον, ἀλλ’ εἶπε· «Τί βοήσω;» εὐλαβεῖτο γὰρ μήποτε πάλιν ἀκούσῃ ὡς ἐπὶ τῆς προτέρας προφητείας.

⁴⁷ In effetti, nel corso di un'attenta riflessione sul passo di *Hom. 20 in Ier.* 2, Dorival - Naiweld 2013, 127-128, oltre a intravedervi un'interpretazione priva di tratti marcatamente cristianizzati e caratterizzata invece da un chiaro sapore giudaico, riescono a individuare pure nel *Midrash Zutta* (Lamentazioni) elementi utili a confermare l'affermazione di Origene rispetto a una παράδοσις Ἐβραϊκή per la sua esegeti su Geremia. Interessante, ancora, che essi possano anche rintracciare in *Leviticus Rabbah* 10,2 una parziale affinità con la lettura dal Nostro suggerita per la condotta di Isaia, seppur senza alcun accento sulla mancanza di conoscenza.

⁴⁸ Ancora: se è possibile provare come giudaica l'interpretazione che pone l'accento sulla progressione emotiva di Geremia di fronte alla missione assegnatagli da Dio, dall'entusiasmo alla tristezza, non vi sono motivi per guardare con sospetto all'eventualità che anche riguardo a Isaia il *quidam Hebraeus* avesse posto un'osservazione simile, tanto più se si considera che le due figure sono poste in parallelo.

Quanto, invece, alla seconda parte del confronto, al di fuori della testimonianza di Gerolamo, che si pronuncia in tal senso, non vi sono elementi concreti che portino a ritenerla frutto dell'*expositio* dell'Ebreo: non vi sono tracce, infatti, nella letteratura giudaica superstite, di una *comparatio* che veda decretare una seppur momentanea “vittoria” di Isaia su Mosè, né nella produzione origeniana stessa è possibile cogliere cenni che sembrino avallare quel *dicebat* geronimiano.

Ancora: la prassi di mettere a paragone il *maximus propheta rum* con altri personaggi biblici possibili di essere considerati, almeno occasionalmente e solo sotto certi aspetti, superiori a lui (Giosuè, Abramo, Giovanni Battista ecc.), non riscontrabile nella produzione giudaica, si registra invece come tendenza ricorrente nella letteratura patristica, proprio in chiave polemica antigiudaica, col fine di stornare il rischio che l'esaltazione ebraica del ruolo di Mosè oscurasse la portata dell'avvento di Cristo⁴⁹. Infine, è il contenuto stesso a far risaltare l'interpretazione origeniana come indipendente dall'esegesi giudaica: se, infatti, secondo la tradizione ebraica illustrata da Origene nell'*Hom. 20 in Ier. 2*, i profeti sono fatti oggetto d'inganno da parte di Dio, perché questi desidera da loro una candidatura spontanea e pur di ottenerla è pronto al raggiro – con omissione di quei dettagli che potrebbero renderli restii dall'esprimere volontaria adesione⁵⁰ –, nulla del genere ricorre nella ripetizione del paragone nell'*Hom. 6 in Is.*, dove l'accettazione di Isaia non dipende affatto da un presunto tranello di vino, ma proprio dalla sicurezza e dal fervore che la grazia divina ha fatto nascere in lui. E così anche questa differenza sostanziale tra pro-

⁴⁹ Tale tendenza è descritta da Cocchini 2007, 3385-3386. Il confronto che vede uscire Isaia vittorioso su Mosè si può evidentemente inscrivere in questa prassi patristica.

⁵⁰ Cf. Orig. *Hom. 20 in Ier. 2* (SC 238; Nautin, 256, ll. 18-22.30-31): ἔλεγε δὴ τινα τοιαῦτα· ὁ θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλὰ βασίλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βιάζεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἐκουσίως παρέχειν ἑαυτοὺς τοὺς ὑπ’ αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ, ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τινος ἦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκούσιον αὐτοῦ [...] Οὐδὲν οὖν, ἵν’ οὕτως εἴπω, ζητεῖ πῶς ἀν ἐκουσίως τις ποιήσαι, ἢ ὁ θεὸς βούλεται. Sull'esegesi origeniana di questo passaggio e sulla tesi giudaica e platoneggiante dell'inganno divino ordito ai danni del profeta (un inganno buono, che consiste in una omissione che favorisce la giusta scelta da parte dell'uomo e che ha pertanto funzione pedagogica), vd. de Lubac 1979, 10-11, 22-26 e 50-51.

fezia cristiana e profezia giudaica, sintetizzabile in termini di ben diversa consapevolezza del profeta designato⁵¹, pare indicativa dell'autonomia esegetica dell'Alessandrino in questo frangente, così da indurre, assieme agli altri elementi considerati, a escludere la paternità giudaica del confronto “dall'esito ribaltato”.

Il dubbio maggiore rimane, lecitamente, sulla prima esegeti origeniana, poiché, se è vero che i dati su evidenziati fanno propendere per una reale provenienza giudaica della lettura della condotta di Isaia, non è automaticamente deducibile che l'Alessandrino avesse già ascoltato, nella dissertazione dell'Ebreo, oltre alla riflessione specifica sul profeta, anche il paragone tra i *duo sancti et beati viri*.

Su questo ben poco si può dire e qualunque conclusione non può che attestarsi sul piano della semplice ipotesi. La consuetudine tipicamente cristiana di porre il *maximus prophetarum* al centro di confronti e il fatto che in entrambi i luoghi origeniani (l'*Hom. 20 in Ier. 2* e l'*Hom. 9 in Is.*) la menzione dell'*Hebraeus* sia posta in riferimento al solo Isaia e non al paragone col patriarca nel suo complesso⁵² sembrerebbero indicativi della possibilità che la tradizione giudaica nota a Origene non prevedesse alcuna *comparatio* con Mosè e che, pertanto, l'artefice di essa altri non fosse che il nostro omileta, che la impostò autonomamente attingendo alcuni spunti utili da esposizioni giudaiche preesistenti e accogliendo l'invito paolino di *1Cor. 2,13* a *comparare spiritualibus spiritualia*⁵³.

⁵¹ Tale conclusione è evidentemente in accordo con la posizione di consueto espressa dagli studiosi, che rimarcano appunto la differenza tra l'idea di profezia riscontrabile in Origene e quella propria del giudaismo; vd., *ex. gr.*, de Lubac 1950, 299-300; Filoromo 2000, 377. Essa, tuttavia, porge anche il fianco a Ramelli 2017, 23, che reputa che «it is only partially true that Philo stressed more the passivity of the prophet and Origen his or her illumination and inspiration»: anche nel caso della concezione giudaica, infatti, secondo la testimonianza dell'Alessandrino, il conferimento di una profezia non avviene se non vi è prima la spontanea adesione del profeta eletto. La differenza, dunque, non risiede nella passività o nel ruolo attivo del candidato, ma appunto nel fatto che il “Dio degli Ebrei” si accontenti di una candidatura volontaria ottenuta grazie a un inganno, mentre il “Dio dei cristiani” pretende che il profeta sia meritevole e pienamente consapevole di quel ruolo.

⁵² Nell'*Hom. 9 in Is. 1* Mosè, dopo una breve apparizione, scompare del tutto dall'orizzonte; nell'*Hom. 20 in Ier. 2* il profeta è posto in paragone al più con Geremia, ma in alcun modo con il patriarca.

⁵³ In favore di tale deduzione sembra porsi il commento geronimiano su *Is. 6,8* all'interno del commento specifico a questo profeta, nel quale lo Stridonense – a

Alla luce di queste deduzioni e ipotesi, ma anche solo semplicemente tenendo conto dell'evidenza che almeno la seconda lettura suggerita non sembri da Origene ricondotta all'Ebreo, si deve tornare alla testimonianza geronimiana dell'*Ep. 18A*, che non solo attribuisce al *meus Hebraeus* l'intera *comparatio*, nel suo duplice svolgimento ed esito, ma fa mostra anche di star riferendo fedelmente, alla lettera, le parole "udite". Ora, benché non manchino sostenitori (più o meno convinti) dell'eventualità che Gerolamo stesse realmente mettendo a frutto insegnamenti impartitigli da un Giudeo, e in particolare da quel monaco convertito dal giudaismo che fu il suo primo maestro nel deserto⁵⁴, le riprese evidenti dall'*Hom. 6 in Is.*, non solo in termini di contenuto, ma anche di forma, con il recupero letterale di alcune espressioni della sua traduzione di essa⁵⁵, mostrano chiaramente che quel doppio confronto e il riferimento all'Ebreo altro non sono che motivi

distanza di quasi trent'anni dall'*Ep. 18A* – riferì come *Hebraeorum observatio* (peraltro dissociandosene) solo la lettura della candidatura spontanea di Isaia, omettendo qualunque cenno alla *comparatio*; cf. Hier. *Comm. in Is.* 3,6,8 (CCSL 73; Adriaen, 90, ll. 24-35): *Alii autem putant idcirco se obtulisse Esaiam, quia aestimat populo prospera nuntianda, sed quia audiuit*: Vade, dic populo huic: Auribus audietis et non intellegeatis et uidentes uidebitis et non cognoscetis; *propterea in consequentibus, dicente ad eum uoce Domini*: Clama, non statim clamat, sed interrogat: quid clamabo? Et *Hieremias [...] libenter accipiens suppliciorum calicem [...] postquam audiuit*: Vade et primum propinabis Hierusalem, respondit: Decepisti me, Domine, et deceptus sum. *Haec Hebraeorum obseruatio est*. Dato che al momento della stesura del *Comm. in Is.* Gerolamo risiedeva in Oriente da ormai molti anni, è verosimile che tale "correzione" rispetto al trattato *Sui Serafini* dipenda da un confronto personale con l'interpretazione giudaica del passo, che sembrerebbe, ancora, anche qui, non prevedere alcun raffronto col *maximus prophetarum*.

⁵⁴ Vd., ex. gr., Bardy 1925, 238, e Labourt 1949, 70, nota 2 (seguito a ruota da Cola 1996, 136-137, nota 17). Vd. anche, seppur con una cautela maggiore, Gamberale 2021, 335-336 (specie nota 7).

⁵⁵ Esemplare, da questo punto di vista, il confronto fra tre espressioni dell'*Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 93, ll. 8.11.12-13: 1. *quis melius fecerit*, 2. *Esaias*, *qui, cum non fuisset electus, ultro se obtulit*, 3. *periculose esse de sanctorum meritis disputare*) e quelle parallele di Orig. *Hom. 6 in Is. 1* (GCS 33; Baehrens, 268, ll. 15-16.17.20: 1. *quis e duobus melius fecerit*, 2. *Isaias, qui ne electus quidem ipse se obtulit*, 3. *audacter facio comparans duos sanctos et beatos viros*). Anche Nautin 1988b, 259, al termine di un confronto scrupoloso tra l'analisi geronimiana dei primi versetti della profezia e l'esegesi originiana delle *Hom. in Is.*, rileva la letteralità delle riprese dello Stridonense e, in virtù di ciò, ipotizza che Gerolamo avesse davanti a sé, nell'atto della composizione del *De Seraphim*, non il testo greco dell'omelia, ma appunto la propria traduzione latina di esso.

tratti dalla sua fonte, che è appunto quella delle omelie di Origene⁵⁶. D'altro canto, non di rado nella produzione geronimiana il ricorso al maestro ebreo cela dietro di sé il recupero di esegezi altrui, nello specifico origeniane⁵⁷. E peraltro all'Alessandrino sembra rinviare pure una delle integrazioni apportate dallo Stridonense rispetto al modello dell'*Hom. 6 in Is.*⁵⁸, ossia il parallelo con Geremia posto nel corso della sua prima versione del paragone tra Mosè e Isaia: tale ulteriore raffronto all'interno della *comparatio* è condotto da Gerolamo, infatti, esattamente negli stessi termini in cui lo si trova esposto nell'*Hom. 20 in Ier. 2* di Origene (in particolare con *Ger. 20,7* inteso quale risposta proferita dal profeta in seguito all'assunzione del calice riferita in *Ger. 32,15 [25,15]*), con la sola differenza che lo Stridonense vi aggiunge anche una riflessione esplicita sull'alterazione dell'ordine dei versetti⁵⁹.

⁵⁶ Dello stesso avviso è ora anche Mantelli 2025a, 65 e 72-73, che esclude con fermezza l'ipotesi che il richiamo al *meus Hebraeus* debba essere inteso, in questo passo del trattatello dello Stridonense, quale dato autobiografico.

⁵⁷ Su quest'uso dell'immagine del "maestro ebreo" in Gerolamo, vd., *ex. gr.*, Bardy 1925, 238-239 e 252; Bardy 1934, 145-164, in particolare 145-146 e 151.

⁵⁸ Un altro esempio di integrazione evidentemente apportata da Gerolamo, quasi la sua firma, è posto subito dopo l'introduzione della *comparatio*; il riferimento alla rischiosità implicita in quel confronto è affidato infatti a una riflessione su *Mt. 7,7*, l'invito evangelico, così tanto apprezzato dallo Stridonense, a insistere sempre con la ricerca qualora vi siano dei dubbi. Cf. Hier. *Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 93, ll. 12-13.14-18): *periculosum esse de sanctorum meritis disputare [...] sed quia ipse dixit: quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis, etiam nos, non ut de aliquo detrahamus, sed ut scripturae sensum scientes ad eius non dirigamus exempla, debemus inquirere, quod potest facere quaestionem.* Del resto, già la traduzione "accessoria" delle omelie su Isaia di Origene registra aggiunte e omissioni rispetto all'opera di partenza; la versione del Dalmata, infatti, era stata realizzata con l'accortezza di epurare il testo dell'Alessandrino da quanto potesse risultare sconveniente sotto il profilo dottrinale o di integrarlo parimenti con inserzioni in linea con la prospettiva post-nicena propria della sua epoca. Vd. Mantelli 2025a, 64-65; Mantelli 2025b, 91; Mantelli 2025c, 144-147.

⁵⁹ Cf. Hier. *Ep. 18A,15* (CSEL 54; Hilberg, 94, ll. 5-7.9-15.20-22): *cui simile est illud Hieremiae: accipe calicem uini meri huius de manu mea et potionabis omnes gentes, ad quas ego te mittam [...] quod cum audisset propheta, non renuit, non secundum exemplum Moysi dixit: precor, domine, non sum dignus et: prouide alium, quem mittas, sed amator populi sui et putans, quia ex potu calicis inimicæ gentes interficerentur et ruerent, calicem meri libenter accepit non intellegens in omnibus gentibus etiam Hierusalem comprehendi. [...] pro qua prophetia, licet in plerisque codicibus ordo peruersus sit, quid etiam in alio loco dicat, ausculta: seduxisti me, domine, et seductus sum.* Il discorso qui espoto da Gerolamo è molto simile, per quanto in sintesi, a quello presente nell'omelia origeniana su Geremia,

Dietro alla *non parva disputatio* dell'Ep. 18A si scopre, dunque, puntualmente e abbastanza indubbiamente, l'esegesi origeniana. Quel che sfugge è il motivo per cui Gerolamo si sia servito del nome del *meus Hebraeus* e abbia presentato come sua l'intera duplice *comparatio*. Escludendo l'eventualità di un fraintendimento⁶⁰, la suggestione più plausibile è che egli, memore della menzione di quella figura nella nona omelia tradotta, relativa agli stessi versetti di Isaia considerati nella sesta, abbia ritenuto utile riproporla nel proprio trattato, estendendola all'intera riflessione su *Is. 6,8*, così, da una parte, da esibire al suo rinomato destinatario una certa conoscenza della tradizione esegetica giudaica e, dall'altra, da prendere prudentemente le distanze da una *comparatio* tra due uomini santi e beati che al Pontefice poteva suonare, in linea con il dubbio già espresso dall'Alessandrino, come un *audacter facere*⁶¹.

tanto da far pensare che, per questa *comparatio*, lo Stridonense abbia realizzato una sorta di *collage* tra l'*Hom. 6 in Is.* e l'*Hom. 20 in Ier.*; eppure, però, quest'ultima non è tra le omelie tradotte da Gerolamo (vd. Nautin 1976, 33). Data, tuttavia, la contestualità della traduzione delle omelie di Origene su Isaia e Geremia, non sembra affatto fuori di luogo ipotizzare che quelle consonanze palesi possano effettivamente dipendere quanto meno da una lettura di quell'*Hom. 20 in Ier.*, che poi (forse per ragioni di tempo?) non fu tradotta. In alternativa, dato che per questa esegesi di Geremia, come si è visto, è attestata una componente giudaica (vd. Dorival - Naiweld 2013, 127-128), si può supporre che lo Stridonense avesse effettivamente ascoltato da qualche Ebreo un'esposizione che lo vedeva associare tra loro i due profeti nella stessa maniera in cui l'aveva fatto l'Alessandrino. Tale eventualità, a mio parere più remota della precedente, non sembra poter inficiare il ragionamento esposto: essa confermerebbe al più la "natura giudaica" del parallelo tra Geremia e Isaia, ma non direbbe nulla di più rispetto alla *comparatio* tra Isaia stesso e Mosè, che, per i motivi su indicati, resta difficile ricondurre a una riflessione giudaica.

⁶⁰ Allo stesso modo sembra da escludere anche l'ipotesi che egli avesse letto dell'Ebreo già nell'*Hom. 6 in Is.*, citandolo di conseguenza a sua volta (vd. *supra* nota 39). Le motivazioni per le quali una simile ipotesi pare fuori di luogo dovrebbero ora apparire più chiare: se l'esegesi giudaica alla quale Origene si richiama realmente considerava solo la condotta di Isaia e non prevedeva alcun confronto, allora la menzione dell'Ebreo aveva una sua ragione d'essere nell'*Hom. 9 in Is.*, dove l'attenzione è nello specifico sul comportamento di Isaia, ma non nell'*Hom. 6 in Is.*, dove, invece, il *focus* dell'omileta era sulla (verosimilmente sua) *comparatio*.

⁶¹ È opportuno sottolineare, ancora, che proprio qualche riga prima Gerolamo aveva preso apertamente le distanze da "un certo Greco" (chiaramente identificabile con Origene; vd. Nautin 1988b, 262), accusandolo di proferire falsità; cf. Hier. Ep. 18A,4 (CSEL 54; Hilberg, 78, ll. 2-3.6-8): *quidam ante me tam Graeci quam Latini hunc locum exponentes [...] quorum ego auctoritati, quamuis sint eruditissimi, non adsentio, multo si quidem melius est uera rustice quam diserte falsa*

E così, per concludere, salvo alcune integrazioni “innocenti”, lo Stridonense ha operato, a ben vedere, solo un paio di piccoli interventi rispetto alla sua fonte; eppure, per mezzo di quelle forzature minime, con l’inserimento di un apparentemente innocuo *dicebat*, ha generato una grande confusione, con notevoli ripercussioni sulla ricezione dell’omelia origeniana.

Bibliografia

- Alexe 1992 = S. C. Alexe, *Origène et l’Église visible*, in *Origeniana Quinta. Historica - Text and Method - Biblica - Philosophica - Theologica. Origenism and later developments. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14-18 August 1989*, edited by R. J. Daly, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105), 460-466.
- Baehrens 1925 = *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied. In Rufins und Hieronymus’ Übersetzungen*, herausgegeben von W. A. Baehrens, Leipzig (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 33; *Origenes Werke* 8).
- Bammel 1989 = C. P. Bammel, *Origen’s definitions of prophecy and gnosis*, *JThS*, N.S., 40/2, 489-493.
- Bardy 1925 = G. Bardy, *Les traditions juives dans l’œuvre d’Origène*, *RBi* (1892-1940), 34/2, 217-252.
- Bardy 1934 = G. Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, *RBn*, 46, 145-164.
- Baskin 1983 = J.R. Baskin, *Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet*, *VChr*, 37/1, 22-35.
- Bulhart 1936-1966 = V. Bulhart, *merces*, in *ThLL*, 8, coll. 793-798.
- Cattaneo 1997 = *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, a cura di E. Cattaneo, Milano.
- Cocchini 1992 = F. Cocchini, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma (*Verba seniorum. N.S.* 11).

proferre. Dovette parergli perciò sconveniente e contraddittorio riproporre qui, questa volta come fededegna, un’esegesi dello stesso personaggio poco prima duramente contestato, sicché optò per uno “pseudonimo”.

- Cocchini 2007 = F. Cocchini, *Mosè. I. Nella patristica*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, dir. da A. Di Berardino, Genova-Milano, coll. 3385-3387.
- Cocchini 2025 = F. Cocchini, Omelia IV su Isaia, in *Lettura di Origene. Omelie su Isaia*, a cura di E. dal Covolo, R. Fusco, A. Villani, Roma (*Veterum et Coaevorum Sapientia* 16), 97-110.
- Cola 1996 = S. Girolamo. *Le lettere*, introduzione, traduzione e note di S. Cola, I: *Lettere I-LII*, Roma.
- Crouzel 1985 = H. Crouzel, *Origène*, Paris-Namur.
- Crouzel 1995 = H. Crouzel, *Le contexte spirituel de l'exégèse dite spirituelle*, in *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, édités par G. Dorival - A. Le Boulluec, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 118), 333-342.
- Dal Covolo 2000 = E. Dal Covolo, *Sacerdozio*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 419-422.
- Dal Covolo 2003 = E. Dal Covolo, *Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune omelie di Origene*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la Tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, edited by L. Perrone, Volume I, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 164), 605-611.
- Danieli 1996 = *Origene. Omelie su Isaia*, traduzione, introduzione e note a cura di M. I. Danieli, Roma (*Collana di testi patristici* 132).
- Daniélou 1980 = J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, ed. it. a cura di C. Prandi, Bologna.
- Daniélou 1991 = J. Daniélou, *Origène. Il Genio del Cristianesimo*, traduzione dal francese a cura di S. Palamidessi, Roma.
- Dorival - Naiweld 2013 = G. Dorival - R. Naiweld, *Les interlocuteurs hébreux et juifs d'Origène à Alexandrie et à Césarée*, in O. Andrei (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Brescia (*Supplementi Adamantius* 13), 121-138.

- Filoramo 2000 = G. Filoramo, *Profezia*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 376-379.
- Fürst 2007 = A. Fürst, *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug, 53, 199-233.
- Fürst 2016 = A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg-Basel-Wien.
- Fürst - Hengstermann 2009 = *Origenes. Die Homilien zum Buch Jesaja*, im Anhang: *Fragmente und Zeugnisse des Jesajakommentars* und: *Theophilus von Alexandria, Traktat gegen Origenes über die Vision Jesajas*, Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst - Chr. Hengstermann, Berlin-New York (*Origenes Werke mit deutscher Übersetzung* 10).
- Gamberale 2021 = L. Gamberale, *Come nasce un filologo*, in *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of his Death*, ed. by I. Schaaf, with the participation of E. Prinzivalli, B. Feichtinger, G. Caruso, Turnhout, 333-353 (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 87).
- Gramaglia 2000 = P. A. Gramaglia, *Penitenza*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 349-353.
- Greenberg - Sperling 2007 = M. Greenberg - S. D. Sperling, *Moses. Critical Assessment*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, II edizione, edd. F. Skolnik - M. Berenbaum, Detroit-New York-San Francisco-New Haven-Waterville-London, 526-531.
- Gryson - Szmatura 1990 = R. Gryson - D. Szmatura, *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REAug, 36, 3-41.
- Hall 2021 = C. Hall, *Origen and prophecy: fate, authority, allegory and the structure of Scripture*, Oxford (*Oxford theology & religion monographs*).
- Interi 2025 = T. Interi, *Sul principe degli assiri e (ancora?) sulla chiamata del profeta: L'ottava e la nona omelia su Isaia di Origene*, in *Lettura di Origene. Omelie su Isaia*, a cura di E. dal Covolo, R. Fusco, A. Villani, Roma (*Veterum et Coaevorum Sapientia* 16), 139-155.
- Jacobs 2007 = L. Jacobs, *Moses. Rabbinic view*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, II edizione, edd. F. Skolnik - M. Berenbaum, Detroit-New York-San Francisco-New Haven-Waterville-London, 533-534.

Jakab 2009 = A. Jakab, *Appartenir à l'Église. Origène, Homme de Foi et de Combat*, in *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August - 2 September 2005*, edited by G. Heidl - R. Somos, Leuven-Paris-Walpole (MA) (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 228), 195-204.

Labourt 1949 = *Saint Jérôme. Lettres, Tome I*, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris.

de Lubac 1950 = H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris (Théologie 16).

de Lubac 1979 = H. de Lubac, «*Tu m'as trompé, Seigneur*». *Le commentaire d'Origène sur Jérémie 20*, 7, in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 27), 9-78.

Mantelli 2013 = S. Mantelli, *La visione di Isaia nella controversia origenista. Note sull'In Habacuc di Gerolamo, Adamantius*, 19, 185-202.

Mantelli 2025a = S. Mantelli, *L'enigma dei serafini. La prima omelia su Isaia tra esegezi e riflessione trinitaria*, in *Lettura di Origene. Omelie su Isaia*, a cura di E. dal Covolo, R. Fusco, A. Villani, Roma (Veterum et Coaevorum Sapientia 16), 51075.

Mantelli 2025b = *Origene. Omelie su Isaia*, a cura di S. Mantelli, Roma (Opere di Origene 9/1).

Mantelli 2025c = S. Mantelli, Servant Mysterium Trinitatis: *The Role of the Seraphim (Isa 6:2 – 3) in Concealing and Revealing the Nature of God in Origen's Work and its Sources*, in *The Pattern and the Image. Insights from the Alexandrian Exegetical Tradition*, Edited by D. Vopřada, M. Dudziková and V. V. Lytvynenko, Berlin-Boston (Arbeiten zur Kirchengeschichte 164), 139-159.

Monaci Castagno 1987 = A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano.

Moreschini - Norelli 2019 = C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I: *Da Paolo all'età costantiniana*, nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia (Letteratura cristiana antica. Nuova serie 12/1).

- Nautin 1976 = *Origène. Homélies sur Jérémie*, I : *Homélies I-XI*, traduction par P. Husson - P. Nautin, édition, introduction et notes par P. Nautin, Paris (*SC 232*).
- Nautin 1977 = P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris (*Christianisme Antique 1*).
- Nautin 1988a = P. Nautin, *La lettre Magnum est de Jérôme à Vincent et la traduction des homélies d'Origène sur les prophètes*, in Y.-M. Duval (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris, 27-39.
- Nautin 1988b = P. Nautin, *Le "De seraphim" de Jérôme et son appendice "Ad Damasum"*, in *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, herausgegeben von M. Wissermann, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 257-293.
- Niehoff 2023 = M. R. Niehoff, *Auf den Spuren des hellenistischen Judentums in Caesarea: Ein Jüdischer Psalmenforscher in Origenes' Glosse im Kontext Rabbinischer Literatur*, ZAC, 27/1, 31-76.
- Norelli 2000 = E. Norelli, *Origene*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 293-302.
- Norelli 2005 = E. Norelli, *La profezia nel Commento a Giovanni*, in *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)*, a cura di E. Prinzivalli, Villa Verucchio (RN) (Biblioteca di Adamantius 3), 301-331.
- Noth 1977 = *Esodo*, traduzione e commento di M. Noth, traduzione italiana di G. Cecchi, edizione italiana a cura di G. Odasso, Brescia (*Antico Testamento 5*).
- Penna 1992 = R. Penna, *Interpretazione origeniana ed esegeti odierna di Rm 9,6-29*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. Perrone, Genova, 119-140.
- Peri 1957 = V. Peri, *Intorno alla tradizione manoscritta delle omelie origeniane su Isaia nella traduzione latina di S. Gerolamo*, *Aevum*, 31/3, 205-229.
- Peri 1985 = I. Peri, *Zur Frage der Echtheit von Origenes' 9. Jesajahomilie und ihrer Übersetzung durch Hieronymus*, *RB*en, 95/1-2, 7-10.

- Perrone 2000 = L. Perrone, *Metodo*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 276-281.
- Perrone 2020 = *Origene. Omelie sui Salmi. Codex Monacensis Graecus 314*, Introduzione, testo critico riveduto, traduzione e note a cura di L. Perrone, I: *Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75*, Roma (*Opere di Origene 9/3a*).
- Pesty 1995 = M. Pesty, *Origène et les Prophètes*, in *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, édités par G. Dorival - A. Le Boulluec, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118*), 411-416.
- Ramelli 2017 = I. L. E. Ramelli, *Prophecy in Origen: Between Scripture and Philosophy*, *Journal of Early Christian History*, 7/2, 17-39.
- Reichmann 1980 = V. Reichmann, *Kirche bei Origenes*, in *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, Textes rassemblés par H. Crouzel - A. Quacquarelli, Roma (*Quaderni di "Vetera Christianorum" 15*), 349-356.
- Scardia 2025 = D. Scardia, «Non erant exempla alterius rei» (HIs VI 4): *il commento di Origene a Is 6,9-10*, in *Lettura di Origene. Omelie su Isaia*, a cura di E. dal Covolo, R. Fusco, A. Villani, Roma (*Veterum et Coaevorum Sapientia 16*), 111-128.
- Sgherri 1982 = G. Sgherri, *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene*, Milano (*Studia Patristica Mediolanensis 13*).
- Simonetti 1984 = M. Simonetti, *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, *Augustinianum*, 24, 451-469.
- Studer 2000 = B. Studer, *Grazia*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, 216-219.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961