

FRANCESCO SANTI

IL MEDIOEVO LATINO NELLA BIBBIA

1. *Difficoltà per un'ipotesi storiografica sulla Bibbia e il Medioevo*

La domanda su che cosa abbia significato la Bibbia per il Medioevo non ha ancora trovato una risposta soddisfacente. A ben guardare, la storiografia dedicata alla Bibbia ha in effetti saputo fino ad oggi descrivere come lo sguardo sulla Bibbia sia divenuto moderno, ovvero come da un lato la Bibbia sia divenuta oggetto di indagine filologica e razionale, e dall'altro come sia stata assunta quale strumento della spiritualità personale; la storiografia ha saputo dirci come il Medioevo si sia infine liberato della Bibbia, del suo potere autoritativo, universale e scientifico, non perché e come questo potere si fosse affermato. Claudio Leonardi ha infatti visto giusto mostrando come i maggiori studiosi dell'esegesi medievale, Berily Smalley e Henri de Lubac, abbiano in effetti rispettivamente mostrato come si sia giunti a riscoprire il significato letterale della Bibbia (contro ogni giustapposizione allegorica) e come essa sia stata coscientemente assunta come guida della persona, nella sua dimensione individuale: in apparente contrasto tra loro, i due grandi storici della Bibbia medievale hanno conformemente volto il loro sguardo sul futuro della Bibbia, appunto senza dare risposte alla domanda di che cosa sia stata la Bibbia nella dimensione intellettuale che ha preceduto la Modernità¹. Dopo di loro nessuno ha tentato una risposta, in una visione di sintesi².

¹ Cfr. C. Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico*, in B. Smalley, *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, prima edizione italiana di *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1941 (si veda ora l'edizione del 1983 con una nuova introduzione e la bibliografia aggiornata). Nel medesimo saggio introduttivo, Leonardi discute anche di Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, che è l'altra grande opera di riferimento negli studi sulla Bibbia nel Medioevo. Si ricordi anche C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1944.

² Le opere di riferimento, dopo il libro del de Lubac, consistono in opere miscelanee, con approfondimenti su aspetti specifici: a volte si tratta di lavori di grande rilievo, ma mai di sintesi complessive. Per lo *status quaestionis* si vedano soprattutto *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, a cura di G. Cracco, Spoleto, Cisam, 1963 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10); *The Cambridge History of the Bible II The West from the Fathers to the Reformation*, a cura di G.W.H. Lampe, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (poi 1995), pp.

2. *La Bibbia mons igneus*

Possiamo domandarci quali siano le ragioni per le quali la domanda storiografica sia stata messa tra parentesi e assunta parzialmente, con esitazione. Una di queste ragioni, la più immediatamente appariscente, potrebbe essere vista nel fatto che l'esegesi della Bibbia per il Medioevo ha rappresentato un evento culturale di enormi dimensioni, generando una quantità enorme di scritture. Questo ha indotto gli studi all'erudizione e tuttora li induce nella direzione della raccolta e dell'analisi dei dati³. Anche quando si tentano lavori di sintesi, l'intento descrittivo e di ordinamento è prioritario, di fronte alla moltitudine di emergenze che il lavoro di scavo porta alla luce. Ogni tentativo di interpretazione sembra affrettato e imprudente. L'interesse e la necessità della ricerca di base non toglie tuttavia che la soluzione di un problema storiografico richiede chiavi di lettura per penetrare oltre i dati esteriori dell'esperienza, stabilendo i valori in gioco.

Vi sono anche ragioni meno empiriche per le quali la storiografia del Novecento ci lascia privi di ipotesi interpretative forti, che ci introducano alla comprensione di che cosa sia la Bibbia per il Medioevo. Una di esse è assolutamente specifica ed è conseguenza dell'idea che l'evo moderno ha costruito della Bibbia, come un tutto unico, un vero

x-566 tavv. 48; *The Bible and Medieval Culture*, a cura di W. Lourdaux - D. Verhelst, Louvain, Louvain University Press, 1979, pp. VIII-286; *Le Moyen Âge et la Bible*, a cura di P. Riché e G. Lobrichon, Paris, Picard, 1984 (i tre saggi di Riché, J. Châtillon e J. Verger si leggono in tr. it., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, tr. di C. Rigo e B. Chiesa, Brescia, Paideia, 1989, p. 151 tavv. 2); *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, a cura di K. Walsh e D. Wood, Oxford, Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1985, pp. XIII-338 tavv. 3; *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. Cremascoli, Leonardi, Bologna, Edb, 1996. Queste opere ovviamente non concludono la produzione bibliografica sul tema, per cui cfr. A. Vernet e A.M. Genevois, *La Bible au moyen âge. Bibliographie*, Paris, CNRS Editions, 1989; per la bibliografia corrente cfr. la sezione dedicata alla Bibbia in *Medioevo latino. Bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIV*, fondato da Leonardi nel 1980 e giunto al XXXII volume, con la direzione di L. Pinelli e A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel, 2011.

³ I commentari medievali alla Bibbia sono catalogati negli undici volumi della grande opera di F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum medii aevi*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950-1980 (quattro volumi sono dedicati a testi che circolarono anonimi). La Sismel ha in cantiere una serie di censimenti specifici, dedicati all'esegesi di singoli libri biblici: si veda per ora R.E. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta dei commenti latini al Cantico dei cantici (origini-XII secolo). Repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi solo nella «Patrologia Latina»*, Firenze, Sismel, 2006, che censisce 1107 manoscritti del *Cantico*; in preparazione è anche il censimento dei manoscritti dei commentari all'*Apocalisse*, a cura di E. Mainoldi. Il suo censimento ha finora portato all'identificazione di 246 autori, ai quali è stato possibile ricondurre circa 300 commenti. A questi commenti attribuiti si aggiungono 140 commenti anonimi o adesperti. I manoscritti censiti sono circa 800.

libro, compatto e stabile nel tempo, un monumento che attraversa i secoli, al quale gli uomini si sarebbero avvicinati sempre di più, alla fine per curarne il restauro o goderne la forza. Ma per il Medioevo la Bibbia non ebbe questa staticità⁴: essa fu uno specchio che produceva immagini sempre nuove e non suggeriva soltanto i doveri personali, ma rendeva possibile l'esprimersi di consapevolezze comuni. Un po' provocatoriamente, potremmo dire che la domanda che cosa è la Bibbia per il Medioevo è simile alla domanda che cos'è la televisione per l'uomo contemporaneo, che cos'è la rete telematica, con la differenza che il contemporaneo ha posto l'umanità, in luogo di Dio, quale permanente produttrice di verità e desiderosa di autorivelazione.

Ma sarà bene tornare alla disciplina, e perché questa prima idea della Bibbia come specchio incantato abbia un riferimento concreto, che ne attesti la presenza nell'autocoscienza medievale, diremo con Gregorio Magno nel prologo del *Commento al Cantico dei Cantici*, che la Bibbia è un monte di fuoco («Arde enim mons iste: quia Scriptura sacra [...] amoris igne succendit»); chi a questo monte vivente si avvicina deve avere un cuore a sua volta infiammato dallo Spirito («in dextera ergo Dei lex ignea est»), altrimenti è sommerso da un fuoco che punisce («si bestia tetigerit montem, lapidatur»)⁵. Con questa premessa, possiamo cercare di comprendere il diverso rapporto che vi fu tra la Bibbia e il Medioevo, se ancora vogliamo chiamare così, con questo nome un po' equivoco, l'epoca che va dal VI al XIV secolo, nella quale la metafora dominò i criteri di costituzione della verità⁶.

3. Il mondo delle allegorie (secoli VI-IX).

Il primo elemento di cui dobbiamo tener conto è che il Medioevo, fino al XII secolo, non mostra alcun fastidio né percepisce alcuna dif-

⁴ Il primo a osservarlo fu G. Vinay, *Conclusioni in La Bibbia nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 753-758, in part. 756.

⁵ Gregorio Magno, *Expositio in Cantica canticorum*, che leggo nell'edizione a cura di R. Bélanger, Paris, Cerf, 1984, in part. pp. 76-77, num. 5.

⁶ L'espressione "Medioevo" è in sé stessa contraddittoria. Essa implica un'ipotesi di storia universale (prevedendo prima un'età antica e poi una moderna, una fondante e l'altra dotata ancora di attualità), e nello stesso momento pone al centro di questa storia una mera medietà, priva di significato ulteriore. Parlando di Medioevo si mostra la pretesa di una spiegazione totale e insieme la rassegnazione a un'enorme porzione di non spiegato; si afferma una storia universale con al centro un enorme portato di non-senso, di non-universale: quasi mille anni che avrebbero avuto appunto il ruolo di mero intermezzo, senza altra qualifica possibile che quella della pausa e dell'attesa. Per superare questo equivoco, preferisco parlare di Età metaforica.

ficoltà nel dover leggere la Bibbia in traduzione. Il fatto si inquadra in una generale accoglienza delle traduzioni bibliche che caratterizzò la tarda Antichità e il primo Medioevo. Di ciò abbiamo una bella testimonianza esplicita a metà del secolo V, nel *Graecarum affectionum curatio* di Teodoreto di Ciro, che scriveva:

Tutta la terra quanta è sotto il sole, è piena delle parole degli Apostoli e dei Profeti: il testo ebraico non solo è stato tradotto nella lingua dei greci, ma anche in quella dei romani, degli egiziani, dei persiani, degli indi, degli armeni, degli sciti, dei sarmati, insomma in tutte le lingue che tutti i popoli oggi usano⁷.

Il fatto che il testo ebraico e il testo greco fossero letti in Occidente, in traduzioni latine, senza il minimo sospetto che ciò potesse diminuirne la comprensione non deve essere considerato un'ovvietà. Il Medioevo è in realtà sempre stato anche Medioevo greco e in generale mostra una disponibilità plurilinguista superiore a quella che si suppone⁸. Nonostante questa possibilità, il ricorso alle lingue originarie della Bibbia non è documentabile, se non come marginale, neanche come desiderio e neanche a livello dell'esegesi scientifica. Nel VI secolo la traduzione latina geronimiana (la così detta *Vulgata*) diventerà canonica, per affermarsi come riferimento decisivo in tutta la cultura medievale. La traduzione di Girolamo ha viva la preoccupazione di fedeltà all'originale, ma anche la piena consapevolezza della diversa e irriducibile struttura della lingua latina, come anche della necessità di operare trasformazioni che garantissero la leggibilità del testo, e l'innovazione che la nuova lingua porta nel testo sacro non è temuta⁹.

Della disponibilità della cultura altomedievale alla lettura in traduzione si dà spiegazione in genere ricordando il primato dell'esegesi

⁷ *Graecarum affectionum curatio* 5 (PG 83, 948 B-C) citato da P. Chiesa, *Le traduzioni*, in *La Bibbia nel Medioevo*, cit., pp. 15-27, p. 14 (di cui si vedano anche le note alle pp. 15-17) e da E. Dekkers, *L'Église devant la Bible en langue vernaculaire. Ouverture de principe et difficultés concrètes*, in *The Bible in the Medieval Culture*, Leuven, University Press, 1979, pp. 1-15. Per la problematica si ricordi poi G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948, che sottolinea l'importanza della memoria del racconto sul plurilinguismo degli apostoli in *Atti* I.

⁸ W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München, Francke, 1980 (*Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, tr. it. di E. Livrea, Napoli, Liguori, 1989, pp. xv-393 tavv. 16).

⁹ Si veda per un primo approccio al problema C. Estin, *Saint Jérôme. De la traduction inspirée à la traduction relativiste*, «Revue biblique», 88, 1981, pp. 199-215.

spirituale sull'esegesi letterale (in linea con l'insegnamento paolino di 2Corinzi 3,6). Ma quale è la ragione per la quale l'uomo di fronte alla Bibbia è in condizione di superare la buccia della lettera e cogliere la polpa dello spirito? La possibilità di ciò sta nel fatto che la scoperta della rivelazione è scoperta di sé: lo stesso Gregorio Magno, ancora nel *Commento al Cantico* stabilisce questo nesso e riassume l'idea della possibile comunicazione teandrica in un'espressione straordinaria: «omnis anima nihil debet amplius curare quam ut se ipsum sciat. Qui enim se ipsum scit, cognoscit quia ad imaginem Dei factum est¹⁰».

La Bibbia è parola divina e lo spirito umano la può comprendere perché a Dio simile. Gregorio trasmette così un'idea centrale: più di qualsiasi altra tradizione religiosa, quella cristiana è segnata dalla volontà divina di rivelarsi all'uomo; si tratta di una volontà che ha origine nella creazione stessa ed è attuabile grazie al fatto che l'uomo è simile a Dio. Il nucleo della rivelazione cristiana consiste nella dichiarazione neotestamentaria che il regno di Dio è vicino. Il credente deve dunque ritrovare nella sua intimità questa somiglianza, nella quale la Bibbia parla. Se la Bibbia parla nel cuore dell'uomo, è chiaro che non saranno le parole nella loro forma e nel loro suono esteriore a condizionarne il significato: «Sic est enim Scriptura sacra in uerbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus: et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inheret, ut res, quae pictae sunt, ignoret¹¹».

È questo cercare un *sensus* che si ritiene già scritto nel cuore, che rende possibile l'uso della traduzione e la nascita di uno studio scientifico del testo, che prescinde del tutto dalla conoscenza della lingua originaria, che soltanto nel secolo XII comincerà a suscitare un reale interesse.

Insieme alla latina, ci si potrebbe attendere allora anche l'uso delle lingue volgari per la diffusione del testo biblico. In realtà esse furono utilizzate scarsamente. Il caso più importante ed esemplare è certo quello del vescovo visigoto Wulfila (seconda metà del secolo IV), a cui si deve una traduzione che comprendeva almeno i vangeli e le lettere di Paolo. Altre traduzioni, per lo più parziali, circolarono e soprattutto circolarono numerosi esemplari di libri biblici con glosse interlineari in volgare (soprattutto ai Salmi): ciò fa pensare a una certa diffusione di un'oralità biblica in volgare.

¹⁰ Gregorio Magno, *Expositio in Cantico canticorum*, cit., p. 134, n. 44.

¹¹ *Ivi*, p. 72, n. 4.

A loro volta furono diffuse in volgare anche riscritture poetiche a tema biblico, come quella ricordata dal monaco anglosassone Caedmon, riferita da Beda¹² o quella del cantore frisone Bernlef (fine VIII sec.)¹³. Il fatto che non vi fosse una spinta veramente forte a mettere per scritto la traduzione della Bibbia nei volgari (cosa che ritardò il loro sviluppo come lingue letterarie) non contraddice il principio generale dell'accettazione della traducibilità della Bibbia; ciò corrispose piuttosto ad un altro dato di fatto, ovvero che la tradizione scritta aveva soprattutto relazione con il mondo scolastico; in questo mondo la nuova epistemologia della cristianità doveva mostrarsi capace di superare l'antica: sul piano dottrinale vi fu uno sforzo di assimilazione e di reazione alle categorie della tradizione filosofica greca (direttamente o indirettamente); sul piano letterario vi fu un analogo sforzo per esprimere pienamente in latino il testo biblico: quella dottrina e questa lingua erano state usate al culmine dell'esperienza culturale dell'antichità e reimpiegarle nella Bibbia e per la sua comprensione risultava condizione necessaria per oggettivare e universalizzare l'esperienza spirituale della Chiesa, secondo l'insegnamento di Agostino nel *De doctrina christiana*, che illustra come si dovesse riuscire a dire la tradizione giudaico-cristiana nella lingua dell'Impero latino¹⁴.

4. Bibbia e storiografia

Per giustificare il primato delle traduzioni latine sulle altre, oltre alla ragione che riguarda il confronto intellettuale tra paganesimo e cristianesimo, poteva essere posta una ragione relativa alla storia della salvezza: il rivelarsi di Dio non riguardava soltanto ogni singolo uomo, nella sua dimensione personale, riguardava l'umanità, nel suo complesso e nella sua eccellenza: ciò era avvenuto pienamente in Gesù, che aveva scelto di nascere in un certo momento della storia d'Israele e in un certo momento della storia del mondo, segnata dalla grandezza dell'Impero romano: di ciò era simbolo supremo l'iscrizione posta sulla croce, redatta in latino e in greco oltre che in ebraico. All'inizio dell'era cristiana e poi per tutto il Medioevo, il latino rappresentò il

¹² Beda il Venerabile, *Historia ecclesiastica* IV, 22. Si veda anche P.G. Remley, *Old English Biblical Verse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, in part. pp. 35-43.

¹³ Cfr. Chiesa, *Traduzioni*, cit., p. 20.

¹⁴ Agostino, *De doctrina christiana* IV, 1.

culmine delle capacità espressive dell'umanità, un culmine nel cammino dell'uomo per trovare la sua piena umanità, nel quale la disponibilità della Bibbia a comunicare il divino si incontrava *recte*. Il latino è dunque sentito come il linguaggio nuovo più adatto a realizzare la parte umana di quel ponte che la Bibbia dimostra possibile: su quel ponte Dio si incammina per conoscere l'uomo che ha creato a sua immagine.

In concreto il Medioevo latino entra nella Bibbia attraverso l'esegesi di Agostino, Ambrogio e Girolamo. Tuttavia a cominciare da Gregorio Magno l'insegnamento dei Padri antichi è riformulato volgendosi a una nuova concezione della storia. La storia dell'uomo è dentro la Bibbia, che è affidata al *praedicator*, profeta non solo volto al futuro ma anche capace di narrare il vero senso del passato e del presente, un presente che può apparire oscuro e duro, ma che nella sua parola si chiarisce e allevia, come all'ascolto di un *carmen in nocte*¹⁵. Se la conoscenza della Bibbia serve ai monaci per comprendere come Dio agisce nella storia, essa chiede soprattutto a essi di farsi *praedicatores* per portare il messaggio cristiano ai popoli della terra. Di fronte ai popoli nuovi che formano l'Europa, il *praedicator* cerca di mostrare un rapporto tra la storia presente e la Bibbia, e il luogo in cui la maggior comprensione della Bibbia agisce è allora la storiografia¹⁶.

La maggiore attuazione di questo schema – che ha il suo teorico in Gregorio Magno – la troviamo in Beda, che si muove tra l'esegesi biblica, che tiene conto della tradizione patristica e gregoriana e nello stesso tempo legge la storia degli Angli quasi come continuazione della storia biblica e senz'altro come *historia ecclesiastica*, cioè come storia del popolo che comprende la Bibbia, formando la Chiesa, che è precondizione dell'esegesi¹⁷.

Nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, la Bibbia è in filigrana ai momenti decisivi della narrazione, come nella storia del re Edwin e del vescovo Paolino, che ricorda il racconto dell'incontro di Pietro che va incontro al centurione Cornelio negli Atti degli Apostoli; come la coppia biblica, anche Paolino e il re pagano Edwin sono guidati da una visione, volta al riconoscimento della possibile universalità del messaggio cristiano. Un raffronto esatto si può realizzare tra il com-

¹⁵ *Homiliae in Hiezechihalem / Omelie su Ezechiele*, a cura di V. Recchia, Roma, Città Nuova, 1992 (Opere di Gregorio Magno III/1-2) I, 9, 32, p. 294, ma anche II, 10,5, pp. 270-272.

¹⁶ M. Donnini, *Bibbia e storiografia*, in *La Bibbia nel Medio Evo*, cit., pp. 313-326.

¹⁷ Cfr. Leonardi, *Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, Sismel, 2004, pp. 115-154.

mento bediano agli Atti degli apostoli e quella narrazione della storia inglese: il popolo di Dio cresce, si prepara a essere assunto in Dio, lo svela la Bibbia, che ha un corrispettivo nel racconto storiografico¹⁸.

Analogamente era avvenuto in Gregorio di Tours per i Franchi, in Isidoro di Siviglia per i visigoti, e continuerà ad avvenire in Paolo Diacono, con la *Historia Langobardorum*: le storie dei popoli germani sono possibili nella coscienza attiva dei monaci esegeti, nei quali si verifica un rapporto tra la coscienza della Bibbia e una scrittura storica che cerca anche un valore poetico¹⁹.

5. Cultura esegetica carolingia

Si sono spesso sostenute ragioni ideologiche per la forza della diffusione della traduzione latina della Bibbia. Esse si registrano soprattutto dalla fine del secolo VIII e dall'inizio del secolo IX e certamente in un contesto politico diverso da quello che possiamo incontrare nella Spagna visigotica o nell'Inghilterra Anglosassone. L'Impero carolingio attribuisce un significato nuovo – dovremmo dire nuovamente “costantiniano” – al potere germanico, mutando la cultura politica dei Franchi (e nella *Vita Karoli* di Eginardo leggiamo la sofferenza per questa deriva). Per il successo dell'operazione il riferimento al primato del papato romano e quindi per l'uso ideologico della tradizione latina, ha grande importanza e impone una rivisitazione della tradizione gregoriana.

Se Gregorio Magno aveva visto nella tradizione germanica il segno divino nel tempo che mutava, congedando le antichità, ora una dimensione nuova prevale: i Germani, con Carlo Magno tornano a riferirsi a una dimensione imperiale, ricostituiscono l'ordine antico. Di conseguenza la Chiesa carolingia è pienamente una Chiesa monastica, che si sottrae alla storia quando affida all'Imperatore il compito di portare il cristianesimo nella storia. In quest'epoca – per opera di Benedetto d'Aniane – la regola di Benedetto da Norcia diventa regola pressoché universale e la Chiesa monastica che essa rappresenta compirà un notevole impegno per il rafforzamento e la definizione della Bibbia in latino (con

¹⁸ Beda il Venerabile, *Expositio Actuum apostolorum*, a cura di M.L.W. Laistner, Turnholti, Brepols, 1983, in part. X, 7.

¹⁹ Per il rapporto tra *Comento agli Atti* e *Historia Ecclesiastica* di Beda cfr. F. Santi, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. xviii-404 tav. 1, in part. pp. 157-175; pp. 37-43 per il rapporto tra poetiche storiografiche e Bibbia.

una preoccupazione intellettuale paradossalmente diversa da quella che aveva caratterizzato l'esperienza spirituale di Benedetto stesso).

Sul piano teologico, la cultura carolingia accentua il tema rottura del patto tra Dio e gli uomini; è anzi questa rottura che segna l'avvio della storia umana, secondo il racconto del Genesi. In questa cultura i criteri dell'esegesi e gli apparati ermeneutici sembrano diventare più importanti della Bibbia stessa e della sua predicazione al popolo cristiano. Sebbene in lui questo l'elemento non fosse decisivo, già Gregorio aveva osservato che l'uomo nella *peregrinatio vitae praesentis* era oppresso dalla cecità: questo spiegava ad esempio la ragione per la quale Dio aveva scelto di risvegliare gli uomini con un testo come il *Cantico dei cantici*: esso sembrava parlare dell'amore carnale tra un uomo e una donna, sollecitando l'attenzione con un'esperienza ben presente all'umanità storica, ma per guidare a un amore per Dio che l'uomo da solo non avrebbe potuto conoscere. Il senso che stava dietro alle parole del *Cantico* doveva essere colto con l'allegoria, che Gregorio chiama *quandam machinam*, usata *ut per illam leuetur ad Deum*²⁰.

Nella stessa cultura in cui si deve riconoscere la necessità della rivelazione di Dio agli uomini, suoi *consortes*, si sperimenta che il Dio che si rivela anche si nasconde. Questo secondo aspetto accresce la sua importanza con la fine del secolo VIII. La cultura carolingia recepisce questa dimensione costituendo un grande repertorio di interpretazione simbolica, articolata in ogni sua parte (allegoria, anagogia, tropologia). I nuovi testi di riferimento sono dovuti ad autori come Rabano Mauro e Valafrido Strabone, che accumulano schede dell'esegesi patristica²¹, perché tutto il significato simbolico della Bibbia fosse sempre chiaro nella tradizione cristiana, attraverso la strumentazione che ogni centro monastico doveva possedere e amministrare: questo doveva essere lo specchio attraverso il quale il senso della storia e della natura potevano dirsi illuminati.

L'allegoria diventa uno strumento di controllo della Bibbia soprattutto nel mondo carolingio. Se il tema ideologico è evidente, non si

²⁰ Gregorio Magno, *Expositio in Cantica*, cit., pp. 69-70, num. 2.

²¹ Sulle modalità dell'esegesi carolingia e un esame complessivo della bibliografia relativa fino ad oggi si veda R. Gamberini, *Il commento a Geremia e alle Lamentazioni di Rabano Mauro. Composizione, diffusione e fortuna immediata*, «Studi Medievali», LII, 2011, pp. 1-30. Per Rabano si veda S. Cantelli Berarducci, *Hrabani Mauri Opera exegetica. Repertorium fontium I Rabano Mauro esegeta. Le fonti. I commentari II Apparatus fontium (in Genesim-in libros Macchabeorum) III Apparatus fontium (in Mattheum-Homiliae in Evangelia et Epistolas). Indici*, Turnhout, Brepols, 2006, voll. 3, pp. XXXIII-1508.

deve però perdere un altro tema che lo accompagna. L'allegoria ha una ragione teologica che non contraddice l'esigenza fondante del cristianesimo, della comunicazione teandrica, ma l'articola. Il maggior segno della divinità dell'uomo è la libertà; l'uomo è divino perché può porre le condizioni della sua vita e parte essenziale di questa libertà è nell'atto con cui l'uomo accetta Dio e ne comprende l'*ordo*, oppure lo rifiuta: il nascondimento del Dio che si rivela, corrisponde al fatto che in questa rivelazione l'uomo è posto come altro Dio; per questo Dio vuole essere scelto nella libertà da chi gli è simile per grazia: lo strumento che l'uomo deve costruire nella libertà delle sue forze è l'allegoria.

Troviamo un'attestazione esplicita e sintetica di questa esigenza in un autore più tardo, del secolo XII, ma che raccoglie l'eredità della tradizione esegetica, ovvero Ugo di San Vittore, che dichiara esplicitamente il "Deus absconditus et manifestus"²². Questo tipo di approccio fa sì che di fronte alla Bibbia tradotta, la Bibbia leggibile, la Bibbia universalizzata nel linguaggio che l'uomo ha forgiato come più alto, ciascun uomo deve iniziare un cammino, un cammino in una foresta, la foresta dei simboli, che si aprono in un significato alla lettura allegorica; questo cammino di fatto risulta accessibile soltanto a una élite monastica, a cui si affida ogni possibile manifestazione del divino in terra. La lettura allegorica è sentita necessaria perché appaia l'unità tra ciò che è eterno e ciò che è eterno nel tempo, tra ciò che pone l'eternità e ciò che la riceve. Come l'uomo sente immediatamente e ingenuamente la sua libertà, ugualmente sente criticamente la sua differenza dalla libertà, la sua difficoltà a comprendere Dio, a comprendersi cioè simile a Dio.

Il cammino che l'Alto Medioevo costruisce per portare la persona alla consapevolezza piena della sua somiglianza divina, è il cammino monastico, che ha come scopo di portare alcuni uomini alla coscienza del significato della Bibbia, dando a loro il compito di comunicarla o almeno testimoniarla.

6. Anagogie, come pensiero della perfezione (secoli IX-XI)

Nell'ambiente di Ludovico il Pio, la dimensione ideologica della cultura carolingia, nel segno del *sacro romano impero*, ha un peso deci-

²² Ugo di San Vittore, *Pro Assumptione*, p. 124 e poi nel *De sacramentis* dove dice Dio «nec totus manifestus nec totus absconditus» (I.II.2).

sivo e condiziona la vita ecclesiastica. È qui che allora nasce una nuova possibilità di rapporto con la Bibbia. La tradizione cristiana ha bisogno di dire la sua differenza dal potere politico, così nella comprensione della Bibbia si comincia a leggere soprattutto il ruolo della Chiesa.

L'esegesi di Pascasio Radberto, per dire l'esempio più grande di questo tempo, è volta allora a dire come solo la Chiesa possa portare l'uomo (attraverso la vita sacramentale) alla sua pienezza. Il documento di ciò è nella comprensione della Bibbia come grande messaggio ecclesiologico. Pascasio ha chiaro che i *sacramenta nativitatis Christi* (prima di tutto battesimo ed eucaristia) provengano da una *potestas* che è ora affidata alla Chiesa, per questa *potestas* essi trasformano la persona, conducendola alla natura in cui Dio l'ha creata²³: la Bibbia pure è in Pascasio una raccolta di *sacramenta*; si tratta di sacri segni del diverso ordine a cui l'uomo appartiene; rispetto ai *sacramenta nativitatis*, essi formano una mappa (pure dotata di forza attraente), sulla quale è segnato il percorso che l'uomo deve seguire, per tornare alla natura e alla storia come Dio la pensa.

La comprensione della Bibbia non può essere soltanto il frutto di un'esperienza intellettuale e Pascasio non sembra neanche considerare l'esegesi di Rabano Mauro come vera e propria comprensione della Bibbia²⁴. La sua esegesi si apre alla teologia sacramentale: attraverso l'appartenenza alla comunità dei fedeli, il cristiano acquista un potere di comprensione della natura e della storia nella loro forma divina, che gli restituiscono quella luminosità edenica che si specchia nella Bibbia.

La verifica dell'importanza, per così dire, sistemica della posizione di Pascasio si incontra in quella che può essere considerata come una delle più importanti innovazioni apportate nell'esegesi medievale; si tratta di una innovazione che ci accompagna ad uno dei punti più

²³ P. Radberto, *Expositio in Matheo libri XII* Beda Paulus (ed.), Turnhout, 1984, voll. 3, pp. LXI-1560 (CCCM 56-56 A-B) che va letto con il *De corpore et sanguine Domini Domini*, ed. B. Paulus, Turnhout, 1969 (CC CM 16), in part. cap. 3, lin. 5 (Isidoro, *Eth.* v, 19); nel *De corpore* si veda anche cap. 1, lin 143.

²⁴ Cfr. Gamberini, *Il commento a Geremia e alle Lamentazioni di Rabano Mauro*, cit. Per una dichiarazione implicita del fatto che Rabano e i suoi collaboratori ed emuli forniscano strumenti per l'esegesi, ma non vera e propria esegesi biblica, si veda Radberto, *Expositio in Lamentationes Hieremiae. Libri quinque*, ed. Beda Paulus, Turnhout, 1988 (C.C.c.m., 85): «Proposui tanti operis studia non indiscussa transire licet neminem Latinorum legerim explanasse Threnos quos propheta symphonizando metro uoluit legentibus commendare» (p. 3, ll. 19-21). Qui Pascasio non considera l'opera di Rabano dedicata alle *Lamentazioni*, composta appena dieci anni prima (e da lui utilizzata), ma considerata qualcosa di diverso da un vero testo ermeneutico del libro biblico che egli tenta.

fecondi nella storia dell'elaborazione dogmatica del Medioevo: nella Bibbia di Pascasio, Maria assume un ruolo molto importante, rivelandosi in figure che erano state altrimenti interpretate: il racconto della natività di Gesù, che rappresenta la donna Maria vergine e feconda, è il punto in cui la Bibbia con più chiarezza dice la verità sulla natura e sulla storia e noi comprendiamo in che cosa consiste la vera esegesi per Pascasio, quando vediamo come la Bibbia diventi per lui uno specchio di Maria, evidenza della trasformazione in Dio della persona²⁵.

Per il lettore antico Maria era nella Bibbia *mater abscondita* (e tale tornerà ad essere nella Bibbia dei moderni)²⁶: nel tempo di Pascasio e dopo di lui nella cultura dell'età metaforica, acquista piena luce: se la Bibbia è la mappa con la strada verso la verità della natura, Maria è il prototipo che quella strada percorre, generando il Cristo, provando il piacere della fecondità perfetta che nel contempo le consente il mantenimento della verginità, lontana da ogni segno di violenza. Da ora il monachesimo non sarà più soddisfatto di se stesso: alla perfezione non basterà più la verginità ordinata senza la passionalità, consentita soltanto all'essere fecondo.

L'anima cerca Dio per essere madre e sposa, e ciò comporterà un'evoluzione sorprendente dell'esegesi del *Cantico dei cantici*, che dopo il secolo X mostrerà tutte le conseguenze della scoperta pascasiana²⁷. Se nella Bibbia c'è scritta la verità su storia e natura, in essa si leggerà il profilo della persona che nella fede attende la divinizzazione. Così l'esegesi del *Cantico* diventa la descrizione dell'anima innamorata di Dio come senso reale della persona. Ne viene un nuovo stile dell'esegesi monastica, che si abbandona a un'appassionata narrazione degli scambi tra Dio e l'anima, come li annuncia il *Cantico*. Il caso esemplare è quello di Ruperto di Deutz, nel cui commento la nuova coscienza è pienamente manifesta: la sposa è ora l'anima appassionata che cerca Dio, per trovarlo come Maria trovò il Cristo²⁸.

²⁵ Cfr. Radberto, *De partu Virginis. De assumptione sanctae Mariae Virginis*, a cura di E.A. Matter, A. Ripberger, Turnhout, 1985 pp. 172 (CCCM 56 C).

²⁶ Cremascoli, *Maria mater abscondita*, in *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*, Firenze, Sismel, 2001, pp. VII-XV.

²⁷ Per l'esegesi del *Cantico* si veda ora *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo. Atti del Congresso Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.). Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006*, a cura di R.E. Guglielmetti, Firenze, Sismel, 2008, pp. XII-600 tavv. 24.

²⁸ Ruperto di Deutz, *Commentaria in Canticum canticorum*, a cura di R. Haacke, Turnhout, Brepols, 1974, pp. LX-194 (CCCM 26).

La Bibbia di Maria, cioè la Bibbia che unisce alla *norma rectitudinis* l'esultanza della fecondità, non solo prepara mutamenti nella storia della cultura spirituale, ma ha conseguenze sulla tradizione letteraria. È nell'ambiente più sensibile all'insegnamento di Pascasio che nasce la poesia d'amore del Medioevo latino, con l'opera di Rosvita²⁹. Per cogliere un esempio meno noto di come la nuova esegesi si prepari a cambiare il clima letterario, potremmo forse ricordare la storia dell'amore di Within, dovuta a Letaldo di Micy: nel *Within* – che racconta la disavventura di un pescatore ingoiato da un mostro marino, ma che riesce a tornare dai suoi cari – il *Cantico dei cantici* è impiegato nella scena finale, quando il protagonista reso irriconoscibile dalla permanenza nel ventre del pesce, è riconosciuto dalla moglie per il suono della voce³⁰.

7. Lettera. Storia e ragione (secoli XI-XII)

La linea di Pascasio e di Ruperto poteva prendere una piega del tutto ideologica, configurando lo stato sociale del monaco, dedicato alla Bibbia e alla contemplazione, come necessari alla perfezione della persona. Questa possibilità tenderà a condizionare quella linea nei costumi monastici del secolo XI, ma un percorso di forte valutazione della persona nella mistica era iniziato e ciò coinvolgeva una nuova valutazione del linguaggio umano, nel quale sembrava consistere la vita dell'anima. Con Anselmo di Canterbury si comincia a elaborare un modo nuovo di fare teologia, che sulle prime si manifesta come estromissione della Bibbia.

Anselmo è infatti il primo a scrivere veri e propri trattati teologici come il *Proslogion* e il *Monologion* che non hanno alcun riferimento alla Bibbia, perché in essi l'idea decisiva è che il linguaggio umano

²⁹ Per Rosvita poetessa d'amore cfr. Vinay, *Rosvita: una canonichezza ancora da scoprire?*, in *Alto Medioevo latino. Conversazioni e non*, Napoli, Guida, 1978, pp. 550-553, che però leggo con la recensione di Leonardi *Altomedioevo e letteratura*, in *SM*, XIX, 1978, pp. 427-441 (ora anche in *Ricordi e incontri con medievisti*, a cura di Cremascoli, I Deug-Su, Oronzo Limone, E. Menestò, Spoleto, Cisam, 1996, pp. 169-189). Il legame storico tra Rosvita e Pascasio, dal punto di vista che sviluppiamo, ha un anello di collegamento importante in Agio di Corvey, *Vita et obitus Hathumodae primae abbatissias Gandersheimensis*, a cura di J.G.H. Pertz, Hannover, 1841, MGH SS IV, pp. 165-175.

³⁰ F. Bertini (ed. tr. comm.) Letaldo di Micy, *Within piscator*, Firenze, 1995, pp. XXII-75 tavv. 5, per i riferimenti al *Cantico* cfr. Santi, *L'età metaforica*, cit., pp. 215-216.

stesso trovi in sé l'evidenza divina. Anselmo ne dà una prova che diventerà famosa come *prova ontologica dell'esistenza divina* e che è piuttosto la prima testimonianza della transvalutazione del linguaggio umano. Il concetto di perfezione – si sostiene nella famosa prova – appartiene al linguaggio dell'uomo: in questo linguaggio tale concetto ha un suo statuto e le sue regole, che associano necessariamente perfezione ed esistenza: l'uomo pensa la perfezione e la pensa di grado massimo (perché non può essere pensata minore in niente, la condizione suprema); da questa sommità massima non può essere esclusa la realtà dell'esistenza, che nel pensante è una qualità positiva rispetto alla non esistenza (a meno che non si pensi il pensare stesso come follia).

Se Dio comunica con la persona, nella Bibbia, significa che l'uomo è simile a Dio, in quanto uomo; se in quanto uomo è simile a Dio, in ciò che ha di più specifico deve esserci qualcosa di divino: il linguaggio regolato dall'intelletto ha per questo in sé il nucleo della rivelazione.

Dopo Anselmo tutto sarà diverso. Un criterio di controllo esterno alla Bibbia, un criterio razionale, è posto a sovrintenderne l'esegesi e ciò corrisponde ad una progressiva *marginalità* della Bibbia³¹. La ragione, nella sua forza indipendente, è chiamata in causa, non solo per rappresentare la polifonia dei sensi spirituali: l'uomo è immagine divina non più perché attraverso l'allegoria, l'uomo vecchio dell'Antico Testamento torna all'uomo nuovo in Gesù Cristo. Si riconosce piuttosto che, per quanto confuso dal peccato, l'uomo storico e la sua ragione sono immagine divina e la Bibbia non solo rivela Dio, soprattutto narra una storia santa che è avvenuta fuori di lei, storia di uomini nella quale Dio si rivela. Da questo punto nascono esigenze ermeneutiche nuove: la Bibbia si legge ora come libro che deve essere portato fuori dalla contraddizioni e dall'equivoco, e il suo dettato ha un confronto con una elaborata teologia che per forza di ragione si sviluppa su dati ritenuti congrui. È questo il lavoro di Abelardo, che sarà la premessa per l'ingresso di un'altra grande fonte autoritativa alla Bibbia concorrente, ovvero l'enciclopedia aristotelica.

Una comprensione della Bibbia fedele alla lettera e al narrato storico induceva a rilevare in essa contraddizioni e nel *sic et non* Abelardo stende un elenco di tali contraddizioni (accompagnate da quelle della

³¹ Usa l'espressione *marginalità* per la Bibbia dopo Anselmo, Leonardi, *Monaci, chierici e laici intorno al Vangelo. Il Dio lontano e il Dio vicino nel secolo XII in Il secolo XII: la "renovatio" dell'Europa cristiana*, Bologna, Il Mulino 2003, pp. 367-379 in part. p. 371.

tradizione patristica che alla Bibbia si era applicata)³². Egli cerca sì di mostrare come nella comprensione storica della Bibbia le contraddizioni possono essere superate, alla valutazione delle diverse consuetudini nel tempo, ma anche in rapporto ai contenuti razionali a cui il testo rimanda e che risultano infine i soli decisivi. Sempre più si riferisce la Bibbia ad un quadro dottrinale, che si muove nel senso dell'acquisizione di categorie elleniche tendenzialmente a prescindere dal suo sviluppo narrativo: la reale comprensione si effettua riportando il testo biblico a uno schema dottrinale, che il secolo XII e XIII elaborano attraverso il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che sono il luogo in cui Bibbia, tradizione patristica, fanno i conti con la nuova logica, resa potente da una sempre più profonda conoscenza della tradizione aristotelica.

8. La crisi del secolo XII

Abbastanza rapidamente si percepì il rischio che un razionalismo molto forte poteva minacciare la Bibbia. Si ha timore di questo Dio troppo razionale infine chiuso nella razionalità e in polemica con i maestri parigini, pure nella piena comprensione della forza della nuova epistemologia. È Ugo di San Vittore il primo che tenta di recuperare un equilibrio, contemperando l'esegesi tradizionale e l'esegesi razionale del suo secolo³³; egli cura da un lato la conoscenza della lettera biblica con mezzi umani e un discorso teologico che non esita ad usare la *ratio* e dall'altro lato la conoscenza simbolica, chiamata a rappresentare la dimensione inarrivabile della realtà divina. Ma anche nell'ambiente di Ugo, le esigenze nuove del razionalismo prevalgono e radicalizzando certi aspetti del suo insegnamento, si comincia a leggere la Bibbia filologicamente, come avviene in particolare con Andrea di San Vittore, il vero eroe della filologia biblica del secolo XII³⁴. Qui interessa la comprensione della storia del popolo di Israele come storia segnata da Dio, richiederà la conoscenza della lingua originale in cui la Bibbia è stata scritta. I cristiani cominciano ad essere sensibili alle critiche secondo

³² Pietro Abelardo, *Sic et non*, a cura di B.B. Boyer, R. McKeon, Chicago, IL-London, University of Chicago Press 1977, pp. X-714.

³³ D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998, (che leggo nella tr. it. *Ugo di San Vittore. Storia, scienza e contemplazione*, Milano 1997, in part. pp. 24-25).

³⁴ Su Andrea cfr. Smalley, *La Bibbia nel Medioevo* cit. pp. 167-176.

le quali essi usano una Bibbia che nella traduzione ha perduto molti significati originari. Ora si comincia a sentire il bisogno di conoscere l'ebraico e il greco per capire che cosa veramente è narrato, che cosa veramente è successo nella storia di uomini che si sono lasciati condurre da Dio.

Il più importante tentativo di reagire al razionalismo avviene nella tradizione cisterciense. In personaggi come Bernardo di Clairvaux la mediazione che Ugo aveva tentato appare subito impossibile e l'opposizione ad Abelardo durissima e senza concessioni. Ma anche Bernardo non è un vero esegeta della Bibbia: legge e commenta il *Cantico* ma la Bibbia gli serve soprattutto nella strategia della rappresentazione del discorso mistico, della logica dell'amore cristiano. Il maggior interlocutore di Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, darà massima evidenza a questa tendenza, cercando di applicare la tradizione teologica delle *rationes necessariae* a costruire una logica dell'amore divino. Proprio a partire dall'esperienza cisterciense, Gioacchino da Fiore cercherà a sua volta di reinterpretare la novità del razionalismo e dello storicismo biblico³⁵. Egli è forse l'autore che più di tutti nel secolo XII manifesta la convinzione esplicita di come il suo tempo fosse arrivato alle soglie della comprensione definitiva della Bibbia. Usando il suo linguaggio diremo che giunta al terzo tempo della storia, giunta alla *plenitudo historiae*³⁶, l'umanità può accedere alla comprensione piena della Bibbia, guidata né dalla mera razionalità, né dalla sola *experientia amoris*, bensì dall'*intellectus spiritualis*. Per molti contemporanei di Gioacchino questa pienezza di comprensione corrispondeva alla libertà che veniva all'uomo dal consapevole uso della ragione, egli cerca invece di rappresentare il primato raggiunto dal suo tempo svelando una luce interna alla Bibbia, capace di illuminare l'azione della Trinità in tutta la storia della salvezza. Non nel linguaggio dell'uomo, ma nella vicenda storica la Trinità ha il suo riflesso; si tratta di una presenza che non è rivelata però dalla comprensione letterale dei fatti storici, ma dalla conoscenza delle vere regole di una storia universale, racchiuse nei simboli che la Bibbia usa nella narrazione: la comprensione della storia attraverso

³⁵ B. McGinn *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York-London, 1985 (*L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova 1990, in part. p. 35 per il riferimento ai cisterciensi (che rimase sempre vivo in Gioacchino che pure fondò poi la congregazione fiorentina) e pp. 138-58. Si veda ora anche G. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

³⁶ Gioacchino da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venezia 1527, (rist. anast. Frankfurt a.M. 1964), f. 64 vb.

la Bibbia, cioè la vera comprensione della storia, restituisce l'altezza del mistero. Anche per Gioacchino è dunque importante la concretezza della storia, per questo egli è parso rappresentare una forma estrema di letteralismo, come notò padre de Lubac; eppure questa storicità appare pienamente rappresentata solo nella simbolica, in una forma estrema di spiritualismo esegetico, come sostenne la Smalley, in apparente contraddizione. In effetti Gioacchino tenta a suo modo di conciliare i simbolismi della tradizione (per altro originalmente riletta), con la nuova esigenza conoscitiva, che oramai si è affermata e che attribuisce alla ragione il compito di trovare una strada nel mistero biblico³⁷.

9. Moralità e nuova mistica (secoli XIII-XIV)

Non solo Gioacchino da Fiore non poteva rappresentare le esigenze del razionalismo del secolo XII e del secolo nascente, ma la stessa posizione del magistero ecclesiastico ne interdice il futuro al suo tentativo. Se il papa Lucio III nel 1184 aveva addirittura incoraggiato Gioacchino, papa Innocenzo III indica nella teologia delle scuole la sola forma scientifica e ortodossa. Le facoltà di teologia prendono forza, ma il secolo XIII nasce su una crisi irrisolta, perché tale sarà il conflitto tra Abelardo e Bernardo di Clairvaux, al di là della mediazione dei Vittorini e del tentativo di Giacchino. È una crisi profonda che annuncia la fine dell'età metaforica. Dopo Anselmo, la tradizione cristiana ha condotto la cultura latina medievale alla piena coscienza della forza della ragione, a cui non si potrà più negare un ruolo nella comunicazione divina; la pretesa dell'autonomia dell'uomo, che ha assunto tale forza da giudicare, rettificare e precisare la Bibbia, sembrava però rendere quasi superflua l'opera della redenzione, che nella Bibbia si esprimeva, dal *Genesi* all'*Apocalisse*. L'autoconsapevolezza umana rendeva superflua la Bibbia e il messaggio di Dio pareva disponibile all'intelletto e circoscrivibile in un riassunto dottrinale delle *summae*. I commentari biblici esistono ancora, ma sul piano della ricerca teologica hanno un valore propedeutico se non minore e l'esegesi stessa è volta a trasformarli in trattati. Soprattutto, la grande opera dei teologi sulla Bibbia, nel secolo XIII, consiste nella costruzione di un testo condiviso (che continueremo a leggere quasi fino ai nostri giorni, attraverso la revisione rappresen-

³⁷ Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico* cit., pp. XXI-XXII.

tata dalla Sisto-Clementina) e nella sua organizzazione in capitoli e versetti, universalmente accettati, utili a costruire le concordanze, cioè elenchi di enunciati biblici organizzati alfabeticamente, che servono al dibattito dottrinale e alla predicazione, come sintesi di argomentazioni o come frasi che devono essere correttamente interpretate. Nel secolo XIII i conventi domenicani possono non avere la Bibbia, ma devono avere queste concordanze³⁸.

Si giungerà ad accusare i teologi della scuola di non conoscere veramente la Bibbia, come protestava Ruggero Bacone, o di tradirla – come diranno i grandi polemisti come Arnaldo da Villanova, che continuamente alla Bibbia si riferiscono per dire le loro ragioni. Ogni disordine storico è imputato alla perdita di coscienza che la nuova teologia sembrava manifestarsi, ma è curioso osservare che anche in questi ambienti, la Bibbia perde terreno, laddove si indicano le scritture visionarie e profetiche come analoghe alla Bibbia: in una visione infedele del gioachinismo, il tempo della pienezza non è il tempo in cui la ragione sostituisce la Bibbia, ma il tempo in cui donne e fanciulli, poveri e ignoranti, profetizzano e attraverso le loro visioni scoprono il vero significato della Bibbia. Un'altra Bibbia è in fondo la *Commedia* di Dante, a cui si ricorrerà per tutta una conoscenza essenziale all'uomo, che la Bibbia dice troppo poco chiaramente: l'aldilà, il mondo in cui si sarà giudicati, ha oramai le coordinate indicate dal mistico di Firenze, che a suo modo sostituisce la Bibbia, pur leggendola assiduamente³⁹.

10. La soluzione ortopratica

L'unico punto in cui le varie correnti si raccolgono è forse quello del primato dell'ortoprassi. Né il razionalismo post-anselmiano né lo spiritualismo di Bernardo potevano prevalere, ma entrambi potevano convergere in una soluzione ortopratica. Se Anselmo aveva compreso Dio come *perfectio*, Bernardo lo aveva dichiarato *simplicitas*. Il secolo

³⁸ *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Atti del Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Firenze, 1-2 giugno 2001*, a cura di Cremascoli, Santi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 pp. xvi-379 tavv. 35 (Millennio medievale 49. Atti di convegni 14). Per le concordanze, R.H. e M.A. Rouse, *The Verbal Concordance to the Scriptures in Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, pp. 5-30.

³⁹ Per un recente *status quaestionis* cfr. *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante* a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro dantesco dei frati minori conventuali, 2011.

XIII tematizzerà la linea della *perfecta simplicitas*, realizzando in concreto la figura dell'Onnipotente nell'umiltà, caratteristica di Francesco d'Assisi: Francesco aveva in sostanza descritto in questi termini la sua esperienza mistica, la sua familiarità con Dio, ma tale formula poteva esprimere un Dio che si era appartato dalla storia, per divenire un fatto personale, per vivere nell'intimità. Francesco aveva trasformato la Bibbia nella sua preghiera e alla fine aveva pregato in volgare, vivendo egli stesso dentro la Bibbia, dentro la rivelazione⁴⁰. Alla cultura del secolo XIII questo Dio offre una Bibbia che non serve più a comprendere la storia (come era avvenuto a Gregorio) o la verità della natura (come avveniva in Pascasio); tendenzialmente esautorata dalle *summae* teologiche, essa ora serve soprattutto all'uomo a seguire la strada della fedeltà nella vita, in un tempo in cui la verità è affidata alla ragione e chiusa nelle sue contese, mentre alla pratica del bene è affidata una universalità che si ritiene meno discutibile. I teologi possono fare senza la Bibbia (magari sostituendola con le concordanze, i lunghi elenchi alfabetici di autorità biblica utilissimi ai loro laboratori), ma non può fare a meno di essa il singolo cristiano, che vive all'ombra della Bibbia: il vero Dio, capace della salvezza, è nella Bibbia, anche se l'uomo ha oramai trovato nella ragione il riferimento di ciò che è universale.

In effetti sono votati all'ortoprassi i grandi teologi scolastici (a cominciare da Tommaso d'Aquino e dalle *équipe* dei teologi domenicani che lo assistono)⁴¹, come i loro apocalittici contendenti, come Arnaldo da Villanova che minaccia i *thomatista* con il suo *Gladius veritatis*, tutto biblismo evangelico e rifiuto della teologia scolastica⁴². I teologi si preoccupano in verità di dare un quadro di riferimento sicuro alla predicazione dei frati; mentre i loro antagonisti – con una conoscenza molto semplificata della Bibbia – si preoccupano di costruire la giustificazione del radicalismo cristiano, come sua unica forma possibile. Dopo la lettura storica era la lettura morale che si mostrava capace

⁴⁰ Leonardi, *Introduzione in La letteratura francescana 1 Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura dello stesso, Milano, 2004 p. 529 (Fondazione L. Valla, Scrittori greci e latini), in part. pp. XCVIII-CVII.

⁴¹ Dedicato a Tommaso d'Aquino esegeta della Bibbia è l'intero fascicolo della rivista *Angelicum*, 71, 1994, pp. 483-651, con saggi di P. Zarafa, Santi, M.M. Rossi, A. Paretsky, L.J. Bataillon, che offrono lo *status quaestionis*.

⁴² Per Arnaldo esempio di conferenziere biblico radicale, cfr. J. Perarnau, *L'Alia informatio Beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona 1978, pp. 174-176: forte rifiuto della scienza in teologia e riduzione della Bibbia all'insegnamento morale del Nuovo Testamento, accessibile alla lettera.

di raccogliere la doppia eredità del secolo XII e la Bibbia tornava importante per le esigenze della predicazione. Vi è in questo per altro l'acquisizione di una consapevolezza che è caratteristica degli ordini mendicanti alla fine del Medioevo, in Domenico di Guzman e poi in Bonaventura di Bagnoregio: la predicazione è compresa come atto intratrinitario («Io mando voi, come il Padre ha mandato me», secondo *Giovanni* 20,21): la predicazione induce a sentirsi nella condizione del Verbo inviato dal Padre e sentire il Figlio nella sua identità con il Padre, per essere nell'identità del Figlio: in questo contesto la Bibbia ha nella predicazione un concorrente, ma che continuamente ripropone il confronto e non può prescindere.

11. *La Bibbia divenuta libro*

Il limite della soluzione ortopratica consiste nel fatto che la Bibbia è ora davvero concepita come un libro, che istruisce sulla vita pratica, che parla all'intimità ma che non è di riferimento per un discorso pubblico. La Bibbia non era mai stato questo nella cultura medievale e solo ora la Bibbia si apre al suo concetto moderno. Nella tradizione resterà però un elemento alternativo, evidente nelle letture mistiche della Bibbia. Per le donne del secolo XIII, la Bibbia è ancora uno spazio vitale, più che un libro: nell'eredità di Francesco d'Assisi, esse entrano nella Bibbia per partecipare alla vita di Gesù, dalla nascita alla resurrezione nella Trinità, come avviene in Angela da Foligno⁴³. Queste donne hanno dunque un reale riferimento alla Bibbia, ma rivissuto nella loro esperienza personale, tanto che la loro scrittura si presenta quasi come nuova Bibbia: esse possono tenere in braccio Gesù fanciullo oppure assisterlo con Maria sotto la croce, in uno spazio-tempo nel quale possono vivere per fede, entrando nella storia che viene loro narrata. La contemporaneità della loro vita alla vita di Gesù, rende la Bibbia disponibile alla loro attualità. In questo contesto avvengono o si rafforzano grandi invenzioni del culto, come quelle del presepio e della *via crucis*, ma soprattutto prende forma propria una forma di vita religiosa che il

⁴³ Per una visione complessiva del problema della Bibbia e le donne cfr. *La Bibbia nell'interpretazione delle donne. Atti del convegno di studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto universitario «Suor Orsola Benincasa») con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini, Napoli, 27-28 maggio 1999*, a cura di Leonardi, Santi, A. Valerio, Firenze, 2002 (Millennio medievale 34) e poi *La Bibbia e le donne* e poi *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* a cura di Valerio, Bologna, 2006 pp. 339 (La Bibbia nella storia).

Medioevo non aveva conosciuto in forma così assoluta e consapevole, ovvero la clausura, che è l'ingresso in una vita storica divinizzata, chiusa alle spalle per affacciarsi alla finestra dell'infinito mentre ancora si è nella storia. È quanto alla modernità è rimasto di quello che era la Bibbia del Medioevo⁴⁴.

⁴⁴ Ho dato gli elementi di verifica di questa interpretazione in *Chiara da Montefalco. Profetessa della clausura nella crisi del secolo XIII* in *Chiara da Montefalco. Culto, storia arte. Corpus iconografico*, Tolentino 2009, pp. 19-32.

