

RICCARDO MAISANO  
IL TESTO LATINO DI MATTEO  
NELL'ESEGESI DI GREGORIO MAGNO (\*)

Verba Dei tunc mens verius intellegit  
cum in eis semetipsam quaerit  
GREG. MAGN., *Mor. in Iob XXVIII 19*

I

[453] L'esistenza di ricerche recenti e approfondite sul metodo e gli orientamenti ermeneutici di Gregorio Magno nell'esegesi alla Bibbia ci permette di considerare acquisiti i dati fondamentali e ormai sostanzialmente definita la sua posizione nell'ambito della storia della cultura latina medioevale<sup>1</sup>. Il nostro scopo è ora quello di affrontare un problema specifico, esaminare cioè l'uso e la funzione del testo latino di Matteo negli scritti del pontefice. Sarebbe indubbiamente utile una sintesi preliminare dei risultati raggiunti dalla critica recente, dalla quale prendere le mosse. Ma in luogo di essa, anche per evitare la ripetizione di concetti noti, ci sembra più utile riportare qui di seguito una enunciazione dello stesso Gregorio, nella quale egli spiega l'essenza della sua tecnica esegetica (*Hom. in ev.* 40, 1):

Nelle parole della sacra Scrittura dobbiamo, fratelli carissimi, prima attenerci al senso letterale e poi cercare un'interpretazione allegorica di natura spirituale, perché il frutto che possiamo trarre da questa è gustato nella sua dolcezza se ha una salda garanzia di verità che proviene dall'aver colto il senso letterale. Siccome però l'allegoria fa nascere la fede e il senso letterale contiene insegnamenti morali, noi che per grazia di Dio ci rivolgiamo a chi ha già la fede, non crediamo di errare cambiando [454] l'ordine dell'esposizione, affinché voi, già nella fede, possiate ascoltare prima qualcosa sul contenuto allegorico, riservando all'ultima parte del discorso la spiegazione del senso letterale, per voi davvero necessaria, con l'insegnamento morale connesso: sappiamo infatti che spesso si imprinono meglio nella memoria i concetti ascoltati in ultimo<sup>2</sup>.

È ovvio che, nel momento di verificare tale enunciazione, non dobbiamo perdere di vista la situazione storica in cui le opere di Gregorio videro la luce e il pubblico al quale esse erano rivolte. Non dovremo perciò meravigliarci nel constatare la preponderanza della temperie escatologica di molte interpretazioni, che si muovono – soprattutto nelle

[\*] Ugo Criscuolo, ed., *Societas studiorum: per Salvatore D'Elia*, Napoli, Dipartimento di Filologia Classica ' Francesco Araldi ' dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 2004, pp. 453-463.]

<sup>1</sup> Una rassegna molto utile è quella curata da R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990 (« Opere di Gregorio Magno – Complementi », 2), con periodici aggiornamenti in « Medioevo latino », s. v. « Gregorius I papa ». Ved. anche la voce « Gregorio I » della *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 546-574, redatta magistralmente, con particolare attenzione alla fisionomia culturale del santo e con un puntuale aggiornamento bibliografico, da Sofia Boesch Gajano. La più recente sintesi sull'argomento che ci interessa da vicino è: G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia, Editrice Queriniana, 2001 (« Interpretare la Bibbia oggi », 3.6), con indicazioni bibliografiche ulteriori.

<sup>2</sup> San Gregorio Magno, *Omilie sui vangeli. Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Torino, UTET, 1968 (« Classici delle religioni – La religione cattolica »), p. 430.

omelie sui vangeli, pronunciate a Roma durante l'anno liturgico 590-591 – prevalentemente nel senso di una attualizzazione, assai più che di una storicizzazione, del messaggio biblico. Né dovrà suscitare meraviglia il carattere tutt'altro che speculativo della predicazione di Gregorio, che si contraddistinse invece, in quegli anni così difficili della storia politica e civile dell'Occidente cristiano, per una costante attenzione alle esigenze ed alle aspettative dei destinatari.

Potrà essere opportuna a questo punto un'esemplificazione preliminare del metodo di operare da parte di Gregorio quale commentatore. La pagina che segue, tratta da quella grande 'officina aperta' di esegesi dell'intera Scrittura che sono i *Moralia in Iob* (XXVII 79), è in grado di dire più di qualunque moderno contributo critico:

Eliu dunque dice bene: *Perciò gli uomini lo temeranno e tutti quelli che si ritengono sapienti non oseranno contemplarlo [Iob 37, 24].* Quelli che credono di essere sapienti non possono contemplare la sapienza di Dio, poiché sono tanto più lontani dalla sua luce in quanto non sono umili in sé stessi. Mentre nella loro mente cresce il gonfiore della superbia, esso chiude lo sguardo della contemplazione; e nella misura in cui essi ritengono di essere più luminosi degli altri, si privano della luce della verità. Orbene, se desideriamo essere davvero sapienti e contemplare la Sapienza stessa, riconosciamo umilmente di essere stolti. Lasciamo da parte la sapienza dannosa e impariamo la lodevole stoltezza. Ecco perché sta scritto: *Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti [1 Cor. 1, 27].* E ancora è detto: *Se qualcuno tra voi si crede sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente [1 Cor. 3, 18].* Il Vangelo racconta che Zaccheo, non riuscendo a vedere nulla a causa della folla, salì su una pianta di sicomoro per poter vedere il Signore che doveva passare. Si chiama sicomoro il fico selvatico. E così Zaccheo, piccolo di statura, salì sul sicomoro e vide il Signore, perché quelli che umilmente scelgono di essere stolti nel mondo diventano capaci di contemplare con acutezza la sapienza di Dio. La folla impedisce alla nostra piccolezza di vedere il Signore, nel senso che il tumulto degli affari secolari grava sulla debolezza della mente umana [455] impedendole di scorgere la luce della verità. Ma saliamo saggiamente sul sicomoro, se provvediamo a coltivare la stoltezza che da Dio ci viene inculcata. Che c'è infatti di più stolto in questo mondo che non richiedere ciò che si è perduto e lasciare che ci portino via ciò che possediamo, non ricambiare le offese ricevute, anzi sopportare con pazienza le altre che si aggiungono? È come se il Signore ci ordinasse di salire sul sicomoro, quando dice: *A chi prende del tuo, non richiederlo [Lc. 6, 30].* E ancora: *Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra [Mt. 5, 39]* Dal sicomoro si scorge il Signore che passa, poiché grazie a questa sapiente stoltezza, anche se non lo si vede ancora perfettamente così come egli è, tuttavia, grazie alla luce della contemplazione, si può vedere la sapienza di Dio come di passaggio. Questa sapienza, secondo le parole di Eliu, non possono vederla quelli che credono di essere sapienti, perché, presi dalla confusione orgogliosa dei loro pensieri, non hanno ancora trovato la pianta di sicomoro da cui si vede il Signore<sup>3</sup>.

Alla luce di quanto abbiamo osservato, possiamo ora formulare alcune domande per accostarci al tema che ci siamo proposti. Nell'insieme di citazioni e richiami biblici che si susseguono e si chiarificano a vicenda, nella trama solida e fitta dei simboli, nell'attenzione riservata al dettato scritturale, che caratterizza ogni pagina del santo pontefice, quale posto occupano i vangeli, e in particolare il primo, per tradizione il più commentato dai Padri? Quale atteggiamento è possibile individuare, da parte del commentatore, nei confronti della Vulgata e delle altre traduzioni latine ancora in uso al

<sup>3</sup> San Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe/3 (XIX-XXVII)*, a cura di P. Siniscalco, trad. di E. Gandolfo, Roma, Città Nuova Editrice, 1997 (« Opere di Gregorio Magno », I/3), p. 617.

tempo suo? È possibile riconoscere, al di là del prevalente interesse esegetico e omiletico, i segni di una sensibilità di Gregorio al rivestimento linguistico del testo sacro? Il nostro intento, in una parola, è quello di capire se e in che modo Gregorio lavorava *sul* testo, oltre che *col* testo.

## II

Per quanto concerne il ruolo del vangelo di Matteo nell'opera di Gregorio, è utile osservarne la presenza sia nel *corpus* omiletico del santo, sia nell'apparato di richiami scritturali che corredano tutta quanta la sua produzione. Undici delle quaranta omelie sui vangeli che ci sono pervenute sono dedicate a pericopi tratte dal primo vangelo: questo dato, messo a confronto con quelli relativi agli altri vangeli (due omelie dedicate a Marco, diciassette a Luca, dieci a Giovanni), indica che il ruolo del vangelo secondo Matteo nell'ambito degli argomenti scelti da Gregorio per le sue prediche non è preponderante come nell'opera di altri padri. Le proporzioni sono sbilanciate piuttosto a favore del terzo vangelo, che appare maggiormente [456] frequentato, senza dubbio per la caratterizzazione morale e penitenziale che lo contraddistingue. La stessa tendenza si rileva per quanto riguarda la presenza quantitativa nel *corpus* omiletico di singoli riecheggiamenti e citazioni da Matteo rispetto a Luca.

Le proporzioni cambiano quando si estende l'esame alle altre opere di Gregorio. Nei *Moralia in Iob* il ricorso al primo vangelo è predominante: nel dialogo tra Vecchio e Nuovo Testamento, che Gregorio mantiene costantemente vivo, Matteo ha il ruolo di interlocutore primario. Al patrimonio di motivi – non solo dottrinali, ma spesso anche letterari – disponibili in esso l'autore attinge con grande frequenza, anzi con sistematica regolarità. Una tendenza simile, quantificabile in una proporzione tendente a giungere al 46% del totale delle citazioni evangeliche, si rileva anche nell'esposizione sui primi versetti del *Cantico dei cantici*, nelle omelie sul profeta Ezechiele, nelle lettere e nei *Dialoghi*.

Nessuna sezione del vangelo di Matteo è lasciata da parte nell'inarrestabile meccanismo di illuminazioni reciproche e rinvii interni che abbiamo visto contraddistinguere la prosa del santo pontefice, a cominciare dalla nuda sequenza di nomi che costituisce l'iniziale genealogia e che è definita (*Mor.* XXXIII 17) il filo al quale è attaccato l'amo (Gesù) che cattura il Leviatano (Satana). Perfino la duplice ricorrenza del nome di Ieconia, al termine della seconda generazione e all'inizio della terza (*Mt.* 1, 11 s.), è uno spunto fecondo per la meditazione di Gregorio (*Mor.* XXVIII 19). Ieconia è testata d'angolo, pietra angolare posta allo snodo di due generazioni e calcolato nel novero di entrambe. Con lui si compie la deportazione: egli dunque è tipo del Cristo, nato in Giudea e recatosi in “Babilonia” a raccogliere i pagani, intessendo nella sua persona, con l'arte della carità, l'edificio della fede, che prima era lacerato dal male della discordia.

Il racconto della Natività (*Mt.* 2, 1-12), argomento dell'omelia 10, è l'occasione per una laboriosa tessitura di simboli, sostenuta da richiami veterotestamentari e conclusa, come quella appena ricordata e come tante altre simili, da un esito anagogico: l'annuncio è dato ai pastori da un angelo, ai magi da una stella, perché questi erano pagani, quelli giudei; la stella va verso il bambino, non il bambino verso la stella, il che ci insegna che non sono le stelle a determinare il destino degli uomini; i doni dell'oro, dell'incenso e della mirra simboleggiano rispettivamente la sapienza (*prov.* 21, 20), la preghiera (*ps.* 140, 2), la mortificazione della carne (*cant.* 5, 5); l'“altra via” percorsa dai magi al ritorno significa la nostra penitenza per raggiungere il cielo.

Il racconto delle tentazioni di Gesù (*Mt.* 4, 1-11) è l'argomento dell'omelia 16. Gesù vince le nostre tentazioni sperimentando le proprie, poiché è venuto a vincere la nostra morte per mezzo della sua. Gola, vanagloria e orgoglio sono le colpe di Adamo, che Gesù vince citando le Scritture: l'esempio che egli ci dà è quello di usare l'arma della verità anziché quella della vendetta <sup>4</sup>. [457]

Dal discorso della montagna Gregorio attinge numerosi spunti esegetici, e sono notevoli i casi di polivalenza simbolica di alcuni tra questi. È il caso di *Mt.* 5, 6 (« beati gli affamati e assetati di giustizia »), che nei soli *Moralia in Iob* è interpretato in tre modi diversi, in obbedienza alle esigenze dei rispettivi contesti: a VI 5 i destinatari della beatitudine sono identificati con i pagani, affamati della fede; a XXX 55 sono identificati con i santi, che nella loro dimora terrena hanno fame e sete della patria celeste; a XXXI 100 sono identificati con l'intera comunità dei credenti, per i quali è Dio stesso l'oggetto della loro sete, come è dimostrato – osserva Gregorio – dal successivo v. 8 dello stesso capitolo di Matteo. Anche il *Pater* offre spunti polisemici: *Mt.* 6, 10 (« sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra ») è letto prima (*Mor.* XV 37) come riferimento ai giusti e ai peccatori sulla scorta di *ps.* 18, 2 e di *gen.* 3, 19, poi (XXVII 65) come allusione alle potenze angeliche e all'umana debolezza sulla base di *Iob* 37, 18.

Il repertorio di simboli offerto da Matteo all'interpretazione anagogica di Gregorio si arricchisce progressivamente in corrispondenza dei capitoli centrali del primo vangelo: le volpi e gli uccelli di *Mt.* 8, 20 che, a differenza del Figlio dell'uomo, hanno una casa, sono interpretati come i demoni ingannatori e superbi che trovano dimora nei cuori degli uomini, cioè nei pensieri superbi, mentre nella mente orgogliosa degli uomini l'umiltà del Cristo non trova riposo (*Mor.* XIX 2); la casa alla quale il paralitico è invitato a tornare dopo la guarigione in *Mt.* 9, 6 è intesa come l'abitazione del cuore, perché è giusto che il peccatore dopo il perdono rientri nella propria anima per non perderla di nuovo (*Mor.* VIII 34); il comportamento di Gesù a *Mt.* 9, 27 s., che ode le voci dei due ciechi passando ma ridona loro la vista quando è fermo dentro la casa, è interpretato da Gregorio come il segno che il Cristo mostra la sua divinità a noi ciechi di passaggio, venendo a noi nella carne, mentre la sua divinità è stabile per sempre (*Mor.* V 63).

Più volte Gregorio ritorna sul tema del Battista. A proposito della testimonianza di Gesù su di lui (*Mt.* 11, 2-10), in *Hom.* 6, 1-5 il santo spiega che Giovanni chiede se è Gesù l'atteso non perché dubiti, ma per sapere se questi affronterà, come lui, la morte (infatti lo « scandalo » di cui Gesù parla a *Mt.* 11, 6 allude alla morte del Cristo); spiega inoltre che il Precursore è definito « più che profeta » perché, additando Gesù agnello, si dimostrò in grado di rivelare anche eventi già realizzati. Quest'ultimo punto è toccato anche in *Hom.* 3, 3, dove Gregorio affronta l'apparente contraddizione tra le parole di Gesù a *Mt.* 11, 9 (« Un profeta? Sì, vi dico, anche più di un profeta ») e *Io.* 1, 21 (« Sei tu il profeta? ». Rispose: « No »). Sapendo di essere più che profeta, argomenta Gregorio, il Battista non si presentò come un profeta, poiché è compito del profeta predire eventi futuri, non di mostrarli nel loro compiersi, come invece fece Giovanni allorché additò colui del quale aveva parlato. Un'altra apparente contraddizione è risolta con un procedimento sperimentato, cioè [458] mediante il ricorso a un altro passo della

<sup>4</sup> È interessante notare a *Hom.* 16, 5 il computo dei 36 giorni di digiuno che, secondo Gregorio, costituiscono la quaresima e perciò rappresentano, rispetto ai 365 dell'anno, l'offerta della decima da parte dei cristiani a Dio. Lo stesso motivo è sviluppato in Cassiano, *Coll.*, 21, 24; Doroteo di Gaza, *Doctr.*, 15, 1; Romano il Melodo, *Cant.* 51, 23 M.-Tr. (= 1 Gr. de M.).

Scrittura: a *Mt.* 11, 14, osserva Gregorio (*Hom.* 7, 1), e anche a *Mt.* 17, 12, Giovanni è identificato da Gesù con Elia, mentre a *Io.* 1, 21 Giovanni stesso dice di non essere Elia; infatti egli era Elia nello spirito, non nella persona, come è detto a *Lc.* 1, 17 (« Gli camminerà innanzi con lo spirito e la forza di Elia »).

Un'altra delle possibili *cruces interpretum*, consistente nel riferimento alla madre e ai fratelli di Gesù a *Mt.* 12, 46-50, è affrontata da Gregorio (*Hom.* 3, 1 s.) secondo la stessa impostazione che abbiamo già rilevato come caratterizzante il suo approccio ermeneutico: egli osserva che Gesù con la sua risposta mostra di voler accogliere i pagani ben disposti e di non poter riconoscere i giudei, dalla stirpe dei quali proveniva. « Per questo si afferma che la madre sua, quando sembrava non essere riconosciuta, stava fuori: la sinagoga, infatti, non è riconosciuta dal suo stesso fondatore perché, vincolata all'osservanza della legge, aveva smarrito la capacità di comprenderne lo spirito ed era come rimasta al di fuori ». Si diventa “ fratelli ” di Gesù con la fede e la sequela, ricorda Gregorio citando *Mt.* 28, 10, e si diventa “ madre ” di lui annunciandolo.

Anche nell'esegesi dedicata *ex professo* alle parabole si trovano tracce dell'attenzione riservata da Gregorio alla polisemia, che abbiamo già incontrato dopo un confronto sinottico tra luoghi diversi. L'omelia 11 sui vangeli, dedicata alle parabole del Regno (*Mt.* 13, 44-52), dopo aver stabilito che l'acquisto del campo raffigura l'esercizio dell'asceti, mentre il mare rappresenta il tempo presente e la riva l'ultimo termine della vita, individua nella rete da pesca una duplice simbologia, sia della Chiesa che della fede; infine (*Hom.* 11, 5) propone una simbologia addirittura triplice per interpretare il riferimento alle « cose antiche e nuove » di cui parla *Mt.* 13, 52: il Vecchio e il Nuovo Testamento, la punizione e il Regno di Dio, la predica sulle pene e le ricompense.

### III

I passi specificamente esegetici di Gregorio, come abbiamo visto, non dedicano alla critica del testo un'attenzione primaria. Il commentatore in apparenza non sembra particolarmente preoccupato dai problemi di trasmissione dei testi, di resa nelle traduzioni, di scelta tra le varianti e i testimoni. Ma un atteggiamento diverso è rivelato da due enunciazioni, contenute nella prefazione alle omelie sui vangeli. Negli ultimi due capoversi della dedicatoria al vescovo Secondino di Taormina, e dunque in una posizione di assoluto rilievo, si legge:

Tu, inoltre, fratello mio, sempre intento alle Sacre Letture, se troverai il citato passo del Vangelo presentato in termini non chiari o le stesse omilie non disposte nell'ordine di cui ti ho fatto cenno, tieni presente che esse non hanno avuto da me gli ultimi ritocchi e correggile in base a quelle che hai avuto da chi era stato da me [459] incaricato. Ti prego con insistenza di non lasciar nulla privo delle correzioni che sono necessarie. Queste omilie, nell'edizione definitiva, si trovano nello scrigno della nostra santa Chiesa, nel quale chiunque si trova lontano da te può trovare il testo esatto per quei passi in cui è necessario stabilire correzioni e ritocchi.

Da tali parole si comprende l'importanza che Gregorio annette alla prassi della collazione, all'esercizio della *diorthosis*, al ricorso a un vero e proprio *authenticum*, o “ esemplare di riferimento ”.

Numerosi indizi di attenzione da parte di Gregorio nei confronti della critica testuale sono offerti dalla storia delle sue opere. È nota l'esistenza di un manoscritto della *Regula pastoralis* coevo all'autore, il codice n° 504 di Troyes, che è portatore di correzioni passate in parte, e in diverse fasi, nelle numerose copie successive: studi

recenti hanno dimostrato che si tratta della copia posseduta dall'autore, da lui corretta a più riprese e assunta in seguito quale esemplare di riferimento<sup>5</sup>. Lo stesso fenomeno dovè determinare le fasi iniziali della tradizione delle omelie sui vangeli. Quanto all'esposizione sui primi otto versetti del *Cantico dei cantici*, è giunta fino a noi una lettera (*MGH, Ep.*, II, p. 352) di Gregorio a Giovanni, suddiacono di Ravenna, nella quale egli esprime la sua preoccupazione per le imperfezioni contenute nella redazione scritta effettuata dal defunto Claudio, vescovo della stessa città. Poiché Claudio aveva travisato il senso delle esposizioni di Gregorio, questi chiedeva a Giovanni di recuperare presso i monaci di S. Apollinare in Classe le carte del defunto e inviarle senza indugio a Roma per consentire una revisione da parte dell'autore<sup>6</sup>.

Anche i *Moralia* risentirono delle cure filologiche continue dell'autore lungo tutto l'arco del quindicennio e più (579-595) occupato dalla loro stesura e revisione. Dalla dedicatoria a Leandro vescovo di Siviglia e da alcune lettere dell'epistolario si indovinano diverse fasi compositive e una cura costante per l'integrità e lo stile del suo *Lebenswerk*. Una traccia tuttora riconoscibile dell'effettiva esistenza di copie "pirata" dell'opera, che tanto preoccupavano l'autore, è data dal codice Paris. Lat. 2342 (sec. XII), il quale tramanda una redazione del testo differente da quella nota.

Questo l'atteggiamento di Gregorio in relazione alla sua stessa opera. Per quanto riguarda invece il suo atteggiamento di fronte alle divergenze fra i testimoni del testo biblico, un indizio utile, anche se implicito, è contenuto in un passo dedicato all'esegesi della parabola della dracma perduta. In *Hom.* 34, 6 Gregorio commenta [460] il testo di *Lc.* 15, 8, che nella maggior parte dei manoscritti della Vulgata è reso nel modo seguente:

Quae mulier, habens dragmas decem, si perdiderit dragmam unam, nonne accendit lucernam et evertit domum et quaerit diligenter donec inveniat?

Assai scarso è il supporto di testimoni alla lezione corretta *everrit* (« spazza », gr. σαροῖ) in luogo del corrotto *evertit* (« mette sossopra »); ma a Gregorio il problema non sfugge, nonostante il contesto omiletico nel quale egli si trova ad affrontare il passo:

Accesa la lucerna, mette sossopra tutta la casa: così appena la divinità apparve rivestita di carne, tutta la nostra coscienza fu scossa. Questa ricerca affannosa in casa significa infatti il turbamento da cui è presa la coscienza umana quando si rende conto dei suoi peccati. Abbiamo scelto dai codici questa lezione del verbo che significa mettere sottosopra: essa non differisce da quella del vocabolo che significa pulire; se infatti la mente del peccatore non è prima scossa e messa sossopra, non è purificata dai vizi che le sono abituali. Messa sossopra la casa, si trova la moneta, come la coscienza del peccatore non vede ricostituita in sé l'immagine di Dio se prima non viene scossa e turbata<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> R. W. Cément, « Two Contemporary Gregorian Editions of Pope Gregory the Great's *Regula pastoralis* in Troyes MS. 504 », *Scriptorium* XXXIX (1985), pp. 89-97.

<sup>6</sup> Ved. anche *Ep.* XII 24, indirizzata allo stesso suddiacono Giovanni, nella quale il pontefice, dopo aver espresso il suo dissenso in merito all'uso dei *Moralia* da parte del vescovo Mariniano per una serie di pubbliche letture, segnala il pericolo che lo stesso Mariniano « mendosum codicem habeat », un codice contenente, come altri esemplari in circolazione, discrepanze rispetto all'esemplare depositato nello *scrinium* dell'autore.

<sup>7</sup> *Omelie sui vangeli* cit., p. 342. Il problema fu toccato da Erasmo da Rotterdam, *Annotationes in Novum Testamentum, ad loc.* (= *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ordinis sexti tomus quintus, ed. P. F. Hovingh, Amsterdam, Elsevier, 2000, pp. 559 s.), il quale discusse le

È evidente che il pontefice aveva una propria sensibilità critica nei confronti del testo, anzi era pronto a servirsene come ulteriore strumento ermeneutico in funzione delle sue finalità quale commentatore. Dunque il fatto che in altre circostanze Gregorio non si soffermi sempre *ex professo* sul problema filologico che il testo oggetto di volta in volta della sua esegesi presenta, non significa che egli ne ignori l'esistenza, ma vuol dire che non rientra nell'economia del discorso che ha in mente.

Raccogliamo qui di seguito una serie di esempi scelti tra quelli che lasciano scorgere la ricchezza e la varietà di materiali, attinenti al rivestimento formale del testo di Matteo, alla sua storia e alla sua esegesi, che Gregorio aveva a disposizione e che non di rado sono oggetto della sua attenzione o comunque concorrono alla costituzione del suo discorso.

Il passo di *Mt.* 1, 20, nel quale l'arcangelo parla a Giuseppe del figlio appena concepito dalla promessa sposa, dicendo: « quod in ea natum est de Spiritu Sancto est », è citato da Gregorio in *Mor.* XXXIX 36 con la chiosa: « ipsa quoque conceptio nativitas dicitur ». È presente alla speculazione dell'autore il problema dell'accezione particolare di *nascor* in questo passo, usato dai traduttori latini per rendere il γεννηθέν [461] del testo greco: senza dubbio dovevano essere a lui altrettanto presenti le implicazioni teologiche e apologetiche derivanti da tale traduzione e messe in rilievo, ad esempio, da Agostino e Tertulliano<sup>8</sup>.

Altrettanto noto è il successivo *Mt.* 1, 25, che Gregorio cita e commenta in *Mor.* VIII 89: « et non cognovit eam donec peperit filium suum primogenitum ». Il santo rileva la differenza di accezione tra *donec* e *quousque* (differenza rilevabile anche in *Iob* 8, 21), osservando che l'evangelista in tal modo vuole significare che Giuseppe non toccò Maria neppure nel periodo in cui ignorò che ella era la madre del Creatore. Nelle sue *Annotationes* al Nuovo Testamento Erasmo usa un argomento simile a quello di Gregorio, solo aggiungendo la testimonianza di *gen.* 8, 7. Il *cognovit* di Gregorio in luogo del *cognoscebat* della Vulgata (gr. ἐγίνωσκεν) deriva dalla *Vetus Latina*.

Un altro indizio dell'uso occasionale di manoscritti della *Vetus Latina* (o del ricorso a un patrimonio mnemonico influenzato in parte da questa) è in *Mor.* XIX 6, dove *Mt.* 3, 3 è letto nella forma seguente: « Vox clamantis in deserto: parate viam Domino », mentre i manoscritti della Vulgata concordano nella lezione *Domini* (gr. κυρίου). Il dativo è presente in alcuni testimoni della traduzione latina di *Is.* 40, 3, citato dall'evangelista, e da qui penetrato in alcuni testimoni della *Vetus Latina* e, forse direttamente, nella memoria del pontefice.

*Mt.* 3, 9 (« potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae ») è citato due volte da Gregorio nei *Moralia in Iob* (XVIII 52; XXIX 56), entrambe le volte nella forma nota a quel gruppo di codici della Vulgata che, secondo gli editori di questa, risalgono all'attività editoriale di Alcuino (*potens est* in luogo di *potest*); nella seconda ricorrenza la citazione è introdotta dalla particella causale *quia* (reperibile in alcuni testimoni della *Vetus Latina*) in luogo del *quoniam* geronimiano. Quest'ultima particella è rigettata anche da Erasmo con argomenti puristici e sostituita dal classico *quod*.

varianti alla luce delle interpretazioni simboliche date dai Padri, tra i quali è citato anche Gregorio Magno.

<sup>8</sup> Ved., rispettivamente, *Quaest. in Hept.* I 117, 1; *De carne Chr.* 20, 1 s., citati da Erasmo, *Annotationes, ad loc.* Erasmo nella sua traduzione del Nuovo Testamento, pur giustificando la scelta della Vulgata (« Quod enim in ea natum... id est 'genitum'. Sic enim appellat quod conceptum est in utero et nondum enatum. Natum enim dicitur etiam id quod quocumque modo coepit esse »), preferisce rendere con *conceptum*.

Gregorio si sofferma in entrambi i luoghi sul valore di *lapis* come *vox media*, osservando che il vocabolo ha accezione positiva in *Iob* 28, 6, dove indica le anime dei santi e dei forti, e negativa in *Mt.* 3, 9, dove indica i cuori dei pagani, che per la loro incredulità erano duri e insensibili.

*Mt.* 3, 12 (« permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum ») ritorna nei *Moralia* tre volte in varie forme. Nella prima ricorrenza (XVII 13) si legge la variante *triticum recondet in horreum*, estranea alla tradizione sia della *Vetus Latina* che della Vulgata, ma nota ad Agostino e a Girolamo; nella seconda (XXVII 54) e nella terza ricorrenza (XXXI 9), invece, le lezioni coincidono con quelle della Vulgata, anche se nella forma *triticum in horreum suum* (come ad es. nel ms. Harl. 1775), disapprovata da Erasmo. Anche l'esegesi varia da un luogo all'altro. Nel [462] primo caso Gregorio riconosce un'allusione alla frantumazione dell'orgoglio dei malvagi, come profetizzata da Giobbe (24, 24); nel secondo caso il frumento è identificato con gli eletti, sulla scorta di *Iob* 37, 11; nel terzo caso l'aia è vista come il simbolo della Chiesa e il passo di Matteo è messo in relazione con *Mt.* 13, 3 (parabola del seminatore) e con *Is.* 32, 20, allo scopo di spiegare *Iob* 39 12<sup>9</sup>.

Vorrei proporre ora anche un esempio, di tipo diverso dai precedenti, che mostra un'attenzione da parte di Gregorio al dato linguistico. *Mor.* II 4 s. richiama *Mt.* 5, 8 (« beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt ») per porre il problema di come Satana, che non era puro di cuore, abbia potuto vedere Dio in *Iob* 1, 6. Per quanto attiene al quesito proposto, Gregorio osserva che Satana fu visto, ma non vide, ed è interessante notare che, a tale scopo, il commentatore dà valore pregnante al pronome *ipsi*, rilevando che 'essi' (e non gli altri) vedranno Iddio.

L'attenzione alla lingua è manifestata anche dalla citazione di *Mt.* 5, 27-28 (se qualcuno guarda una donna per desiderarla, commette adulterio con lei nel suo cuore), che ricorre quattro volte nei *Moralia* (III 58; XXI 5. 18; XXVIII 40). Nei primi due casi la citazione si discosta sia dal dettato della *Vetus Latina*, sia da quello della Vulgata: III 58 « ego autem dico vobis quod si quis viderit, etc. »; XXI 5 « scriptum est: non adulterabis; ego autem, etc. ». L'una e l'altra volta Gregorio, lasciandosi guidare dalla sua formazione culturale, soddisfa due *desiderata* che, quasi un millennio dopo, Erasmo formulerà nelle sue *Annotationes* al Nuovo Testamento:

Ut dissimulem interim, quod toties iam vertit quia pro 'quod'. Ut demus 'moechari' Latinis esse receptum – nam et Catullus 'moechari' dixit et Terentius 'moechum' – quis unquam Latinus dixit: 'moechatur illam'? Proinde si 'moechari' hoc loco significat adulterium committere, vertendum erat ad hunc modum: 'qui viderit uxorem' sive 'matronam ad concupiscendam eam, iam adulterium cum illa commisit'. Sin 'moechari' positum est pro quovis illicito concubitu, quemadmodum aliquoties invenitur, pro *moechatus est* dicendum erat: 'stupravit eam' sive, ut Suetonius loquitur, 'adulteravit eam'<sup>10</sup>.

#### IV

È dunque possibile riconoscere, al di là del prevalente interesse esegetico e omiletico, i segni di un'attenzione di Gregorio anche al rivestimento linguistico del testo sacro. Ciò

<sup>9</sup> Purtroppo la citata edizione bilingue dei *Moralia* presenta alcuni errori di stampa proprio nella parola-chiave del passo (XXXI 9 = vol. IV, pp. 244-246), che rendono in questo caso inutilizzabile tale opera, per altri versi pregevole e benemerita: si legge infatti *auream* nel lemma di *Iob* 39, 12, *aream* nella citazione da Matteo, *arcam* nel commento di Gregorio.

<sup>10</sup> Ed. cit., p. 142, ll. 760-768.

non può sorprendere, tenuto conto di quanto sappiamo intorno alla formazione culturale dell'autore, avvenuta probabilmente in quella biblioteca che era [463] stata creata da papa Agapito alle pendici del Celio, proprio accanto alla dimora avita di Gregorio. Egli dunque deve essere collocato sulla stessa linea di Girolamo, Agostino e Cassiodoro per quanto concerne l'uso della cultura classica in funzione dello studio della Bibbia<sup>11</sup>.

Gregorio doveva inoltre possedere un'adeguata conoscenza della lingua greca, nonostante le sue affermazioni contrarie, contenute nell'epistolario, e in particolare in una lettera ad Eusebio vescovo di Tessalonica (XI 55: « non conosco il greco e non ho mai scritto nulla in questa lingua »). Tali affermazioni, infatti, hanno soltanto valore polemico, essendo finalizzate alla sconfessione di alcuni testi eterodossi a lui attribuiti. Sono invece probanti gli otto anni trascorsi a Costantinopoli con la funzione di apocrisiario pontificio, i continui contatti con esponenti degli ambienti ecclesiastici e politici bizantini, il ricorso alla traduzione dei Settanta per chiarire alcuni passi dubbi della Vulgata, la padronanza del lessico greco in occasione di alcune spiegazioni etimologiche<sup>12</sup>.

La sua base di lavoro, sulla quale esercitare il proprio impegno esegetico e culturale, è ovviamente la Vulgata, che egli chiama *nova translatio*. Nel caso del testo del libro di Giobbe tale scelta è espressa nella dedicatoria a Leandro ed è talvolta richiamata a proposito di luoghi discussi<sup>13</sup>. Non mancano tuttavia scelte diverse, spesso improntate a un processo di più o meno estesa contaminazione. In alcuni casi si tratta di varianti altrimenti ignote, e quindi frutto probabilmente di un intervento mnemonico dell'autore; altre volte risulta adoperato un tipo di testo diverso da quello della Vulgata, e cioè l'una o l'altra delle numerose traduzioni pregeronimiane convenzionalmente designate col nome collettivo di *Vetus Latina*<sup>14</sup>.

Dopo il sondaggio che abbiamo effettuato crediamo di poter concludere che Gregorio, anche se in modo meno esplicito e sistematico di altri esegeti, non manca di includere a pieno titolo il testo biblico da lui utilizzato entro il circolo sul quale si fonda la sua opera, che muove dalla capacità interpretativa verso l'elevazione morale, e da questa di nuovo verso l'approfondimento esegetico, passando, ogni volta che l'economia complessiva del discorso lo richieda, attraverso il dato testuale inteso quale elemento non accessorio del discorso stesso, ma anzi costitutivo della dialettica che l'autore instaura tra esposizione orale e redazione scritta.

<sup>11</sup> Ved. in tal senso il contributo della Boesch Gajano cit. sopra, nota 1.

<sup>12</sup> Ved. ad es. *Hom.* 17, 15 (πλατέια / *platea*, anche in *Mor.* XXXII 46); 20, 13 (ἐλαιον / ἔλεον). Prove della conoscenza della lingua greca da parte di Gregorio, ricavabili dal suo epistolario, sono passate in rassegna nel citato saggio della Boesch Gajano. Ved. inoltre Lellia Cracco Ruggini, « Grégoire le Grand et le monde byzantin », in: J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, edd., *Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, pp. 83-94 (spec. nota 32, con riferimenti puntuali alle fonti). Ulteriori indicazioni in Godding, *Bibliografia* cit., p. 204.

<sup>13</sup> Sul testo di Giobbe usato da Gregorio nei *Moralia* cfr. J. Gribomont, « Le texte biblique de Grégoire », in *Grégoire le Grand* cit., pp. 467-475; P. Siniscalco, « Nota sul testo biblico del libro di Giobbe nei *Moralia* », in: San Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe/1 (I-VIII)*, a cura di P. Siniscalco, introd. di C. Dagens, trad. di E. Gandolfo, Roma, Città Nuova Editrice, 1992 (« Opere di Gregorio Magno », I/1), pp. 74-76.

<sup>14</sup> Talvolta nelle omelie sui vangeli il pontefice sembra proporre una propria traduzione *ex novo*: cfr. ad es. *1 Cor.* 14, 22 in *Hom.* 10, 1; *Prov.* 21, 20 in *Hom.* 10, 6.