



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ,
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica» (FITMU)

XXXIV ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Luoghi e modalità della riflessione filosofica nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno

Tutor: Chiar.mo Prof. ARMANDO BISOGNO
(Università degli Studi di Salerno)

Co-tutor: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO
(Università degli Studi di Salerno)

Dottoranda: Raffaella D'Urso

Anno Accademico 2020/2021

*A certe nostre conversazioni degli ultimi anni
alle quali (non solo) questo lavoro deve gran parte del suo coraggio.
Grazie per «l'intelligenza e la compagnia» (che di solito non si regalano),
per avermi insegnato che «non è il caso d'aspettare mai più» e, insieme, che «c'è tempo».*

*«Il rumore di Faria che scava è diventato un complemento necessario
alla concentrazione dei miei pensieri».*

(Italo Calvino/Edmond Dantès - Il conte di Montecristo)

INDICE

Introduzione	I
Capitolo primo	1
I <i>Moralia in Iob</i> : genesi e struttura	1
1. Il libro di Giobbe prima di Gregorio Magno.....	3
2. La genesi dei <i>Moralia in Iob</i> nell'epistola <i>Ad Leandrum</i>	9
a) Il racconto della crisi personale	9
b) La narrazione della crisi storica.....	12
c) Il ruolo salvifico della <i>lectio divina</i> comunitaria	15
3. Struttura dell'opera e metodo esegetico	19
Capitolo 2.....	27
Analisi dei luoghi e delle modalità della riflessione filosofica nel commento gregoriano	27
1. Premessa metodologica.....	27
2. La prefazione dei <i>Moralia in Iob</i>	28
3. Il prologo (libri I-III).....	39
4. Il dialogo tra Giobbe, Elifaz, Sofar e Bildad.....	64
a) Primo ciclo di discorsi (libri IV-XII)	65
b) Secondo ciclo di discorsi (libri XII-XV).....	124
c) Terzo ciclo di discorsi (libri XVI-XVIII).....	132
5. L'inno alla Sapienza (libri XVIII-XIX)	142
6. Il monologo di Giobbe (libri XIX-XXII)	149
7. I discorsi di Eliu (libri XXIII-XXVII).....	157
8. L'intervento di Yahweh (libri XXVIII-XXXIV)	174
9. La risposta di Giobbe e l'epilogo (libro XXXV)	199
Capitolo 3.....	207
Focus sulle tematiche filosofiche.....	207
1. Linguaggio interiore e linguaggio esteriore	209
2. Anima, corpo e conoscenza del divino	214
3. Dio, <i>ordo</i> , tempo, essere e creazione	218
4. Grazia, volontà, libero arbitrio, male e peccato	223
5. Ricerca, ragione e fede.....	230
6. Giudei, pagani, eretici e cristiani: la relazione con l'altro	235
Capitolo 4.....	248
Il ruolo della filosofia nell'esperienza gregoriana	248
1. Lo <i>status</i> della filosofia nell'Alto Medioevo	249
2. <i>Philosophi</i> e <i>philosophia</i> nelle opere di Gregorio Magno: un'indagine terminologica...254	

a) <i>Philosophi</i>	254
b) <i>Philosophia</i>	261
3. I presupposti di una lettura filosofica dei <i>Moralia in Iob</i> : alcuni esempi di ricezione (secoli VIII-XIII)	266
4. Gregorio Magno nella storia della filosofia	282
Conclusione.....	290
Bibliografia	294
Appendice A	313
Il progetto <i>OPhEMA (Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages)</i> e la piattaforma open <i>Screenia</i>	313
Appendice B.....	316
Esperienze di <i>stage</i> : Sismel Edizioni del Galluzzo (Firenze) e Brepols Publishers (Turnhout, Belgio).....	316

INTRODUZIONE

Un animo cercante e in ciò sofferente, guidato però dalla convinzione che tale desiderio di immutabilità che lo consumava non fosse altro che l'eco della chiamata (...) di un eterno che continuamente si sottrae al desiderio dell'uomo ma che altrettanto costantemente, 'personalmente' lo chiama, lo esorta alla ricerca, rivelandosi – nascosto – proprio nei luoghi in cui la mancanza di stabilità e certezze ne genera e riproduce il desiderio e la nostalgia¹.

Sono queste le parole che in un volume di recentissima pubblicazione descrivono la condizione di «un pensatore che, proprio perché ha votato la sua intera esistenza a indagare (...) la sua interiorità (consumata nel desiderio di certezze) e l'eterno (che, assente ma misericorde, lo chiamava a sé sfuggendogli), resta sempre 'contemporaneo' dell'anima inquieta dei lettori di ogni epoca»². Il pensatore in questione è Agostino d'Ippona, nato quasi due secoli prima di Gregorio Magno e morto qualche decennio prima della caduta dell'Impero romano d'Occidente, della quale invece il futuro papa è costretto a vivere in prima persona le amare conseguenze.

La distanza cronologica tra i due autori e i mutamenti storici che intercorrono tra le loro esperienze non impediscono tuttavia che anche Gregorio sia toccato dal filo nero dell'inquietudine che lega Agostino ai suoi futuri lettori, giacché si tratta di una condizione che l'essere umano eredita – come è del resto chiarissimo agli autori cristiani – insieme alla vita stessa. La maggiore o minore tortuosità dei sentieri di quest'ultima influisce certamente sul grado di consapevolezza di ciascuno rispetto alla condizione eternamente sospesa della creatura razionale: da questo punto di vista, Agostino e Gregorio sono *in primis* accomunati dall'essere protagonisti – o, ai loro occhi spesso rivolti verso l'alto, semplici comparse – di un'esistenza dominata per motivi diversi dall'incertezza che, con la complicità delle rispettive sensibilità personali, alimenta costantemente in entrambi un senso di turbamento mai sopito anche se accompagnato dalla fede in Dio, poiché egli è stabilità estranea e al contempo vicina.

¹ A. BISOGNO, *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021 (Institutiones, 9), p. 13.

² *Ibid.*, p. 14.

Pur essendo con molta probabilità lettore di Agostino³, Gregorio è ad ogni modo ancor prima un uomo del sesto secolo, e questo basta a stabilire che l'inquietudine che sempre traspare dai suoi scritti non è direttamente ereditata dal suo predecessore né esclusivamente conseguenza della sua condizione di essere umano. Come emerge chiaramente dall'epistola *Ad Leandrum*, un racconto a tutto tondo dei nodi cruciali dell'esperienza gregoriana⁴, gli eventi nefasti che contraddistinguono il secolo VI (invasioni barbariche, spopolamento, carestie e peste i più impattanti) influenzano certamente la percezione che Gregorio Magno ha di se stesso e del mondo circostante, il cui decadimento agli occhi dei cristiani non può che corrispondere a un *signum* dell'imminente fine del mondo, dunque all'inizio del tanto anelato passaggio alla vita eterna.

L'interpretazione cristiana delle complicate condizioni sociopolitiche del tempo, che l'autore non manca di sottoporre al suo uditorio con l'intento di estendere ai fedeli affidatigli la consolazione che in primo luogo riserva a se stesso, rappresenta la speranza derivante dalla fede in un mondo sofferente ma divinamente ordinato; l'incontro con Giobbe, invece, sancisce l'inizio del conforto per l'uomo prima ancora che per il cristiano. Sempre nell'epistola *Ad Leandrum* Gregorio riconosce la provvidenzialità della richiesta di commentare esattamente quella parte della Sacra Scrittura, un libro in cui è così evidentemente riflessa la sofferenza sperimentata in quegli anni da rendere, agli occhi dell'autore dell'epistola, la corrispondenza tra interprete e interpretato ciò che rende possibile l'effettiva comprensione del testo biblico. Se da un lato, infatti, il celebre epilogo del libro di Giobbe non fa che confermare la necessità, per la creatura, di sforzarsi di accettare la sofferenza come parte del disegno divino, senza tuttavia che con ciò essa sia imputabile a Dio stesso (che permette il male ma non ne è l'artefice⁵), dall'altro il continuo scambio di battute tra Giobbe e i suoi amici (Elifaz, Baldad, Sofar ed Eliu) mette indubbiamente in scena una tendenza che resta umana al di là delle fazioni contrapposte, quella a interrogarsi continuamente sulla propria condizione e sul proprio rapporto con il divino. Una predisposizione, questa, che genera sofferenza tanto in Giobbe quanto in Gregorio.

³ La produzione gregoriana non presenta citazioni dirette di Agostino ma in diversi studi si è già riflettuto su un possibile legame tra i due autori. A titolo d'esempio, cf. cap. 3, nota 51; cap. 4, nota 97. Per quanto concerne il caso specifico dei *Moralia in Iob*, nel corso dell'analisi condotta nel capitolo 2 del presente lavoro si è provveduto a segnalare, ove giudicato significativo, la presenza di punti di contatto (o, al contrario, di differenze) tra i due autori e l'eventuale presenza di letteratura secondaria sull'argomento.

⁴ Cf. *infra*, pp. 9-18.

⁵ Cf. *infra*, pp. 29-30.

L'interpretazione complessiva fornita nei *Moralia in Iob* parte dunque certamente dal presupposto, più implicito di quanto non sia negli scritti agostiniani ma non per questo meno veritiero, che è impossibile per la creatura dotata di ragione cessare di chiedersi quale sia effettivamente il senso della propria esistenza, quale l'entità del compito che è chiamata a svolgere: la sua dimensione interrogante non è infatti annientata dalla fede in un essere superiore, il quale fornisce risposte assolutamente vere – e che per questo non possono, per il cristiano, mai essere oggetto di dubbio – ma sempre in qualche modo 'incompatibili' con una condizione umana strutturalmente imperfetta, che per sua natura è incapace di accettare immediatamente la sofferenza senza prima chiederne ragione o, come nel caso di Gregorio stesso, che continua a indagarne la natura e i possibili rimedi anche in possesso della risposta che deriva dalla fede. In questo senso, i *Moralia in Iob* rappresentano per il loro autore uno strumento per prendersi cura del punto di vista creaturale sia mostrandone i limiti, tramite le osservazioni sulle dolorose vicende di Giobbe, sia, a partire dal medesimo testo, ricordando al lettore di essere parte di una categoria privilegiata di creature che in virtù del possesso della *ratio* gode della possibilità di colmare parzialmente lo iato che separa Dio dalla sua creazione.

Se si tenta di trovare un comun denominatore per gli autori che nei secoli sono stati definiti filosofi, una spiccata sensibilità per l'esistenza e per le sue eterne contraddizioni rientra certamente tra le possibili risposte, giacché la trattazione di questioni quali per esempio la natura del linguaggio, le modalità della conoscenza (del corporeo e del divino) e i caratteri della libertà umana è certamente legata all'individuazione di problemi che, pur sfociando inevitabilmente nella considerazione della dimensione extra-umana, si collocano *in primis* sul livello del mondo sensibile, quello immediatamente percepibile dagli uomini e che per questo costituisce certamente la primissima fonte di interrogativi. La presenza di tale sensibilità non è tuttavia una condizione sufficiente all'inclusione di un determinato autore nella storia della filosofia: a dimostrarlo è l'oramai consolidato inserimento di Agostino nel novero dei filosofi medievali e la contemporanea – non esclusiva ma prevalente – omissione di Gregorio. Esistono evidentemente altri criteri che regolano la costruzione di una storia del pensiero, parametri che guidano un'operazione di selezione di autori e opere per la quale, fatta eccezione per le personalità oramai tradizionalmente considerate influenti per la storia del pensiero medievale (i. e. Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino), non esiste un modello preciso.

Scopo del presente lavoro è pertanto quello di indagare, mediante la serie di passaggi di seguito sintetizzata, la possibilità che sulla base del contenuto dei *Moralia in Iob* anche a Gregorio possa essere attribuito lo *status* di filosofo, riconoscimento che in ambito storiografico è ad oggi sporadicamente basato, come sarà mostrato nel dettaglio, su una serie di elementi a partire dai quali l'inclusione dell'autore nella storia della filosofia è sempre ridotta a un brevissimo resoconto

concernente la sua vita, i suoi scritti e, in qualche caso, precisi aspetti di questi ultimi giudicati filosofici. L'indagine prenderà perciò le mosse dalla considerazione di ciò che distingue il commento gregoriano dalle interpretazioni del libro di Giobbe cronologicamente anteriori, per poi proseguire nella trattazione delle sue peculiarità a partire dal contenuto dell'epistola dedicatoria (la già citata epistola *Ad Leandrum*), che consentirà di mettere in luce il profondo legame che intercorre tra la genesi del commento e la biografia del suo autore; tale passaggio sarà seguito da alcune osservazioni sulla struttura dell'opera e sul metodo esegetico adoperato da Gregorio, le quali saranno utili a contestualizzare – insieme alla successiva premessa metodologica – l'analisi dell'opera che occupa l'intero secondo capitolo del lavoro. Nello specifico, la lettura filosofica dei *Moralia* proposta muove dall'individuazione di passaggi in cui la riflessione gregoriana è incentrata su temi oggi di norma considerati filosofici (i. e. tempo, essere, volontà) che condurrà, mediante una serie di passaggi, alla ricostruzione – nel terzo capitolo – delle posizioni assunte da Gregorio rispetto ai temi in questione, delle quali saranno evidenziate le peculiarità contenutistiche e metodologiche anche rispetto alla presenza dei medesimi temi nella riflessione degli autori che lo hanno preceduto.

Alla luce di tutti i dati raccolti sia sulla base dei risultati di studi precedenti che dall'analisi diretta del testo dei *Moralia in Iob*, l'ultimo capitolo sarà utile a fare il punto sull'effettivo ruolo attribuibile alla filosofia in relazione all'esperienza gregoriana. La considerazione incrociata dello *status* della filosofia nell'Alto Medioevo, della definizione di *philosophia* che emerge dagli scritti gregoriani, di alcuni esempi di ricezione degli stessi e, infine, dell'attuale presenza (o assenza) dell'autore dei manuali di storia della filosofia, permetterà in particolare di fornire una considerazione complessiva dei presupposti di una lettura filosofica dei *Moralia in Iob*, in ultima analisi posta in relazione con un'ipotesi storiografica già esistente.

CAPITOLO PRIMO

I Moralia in Iob: genesi e struttura

Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi,
ut librum beati iob exponere importuna me petitione compellerent et,
prout ueritas uires infunderet,
eis mysteria tantae profunditatis aperirem¹.

Indipendentemente dal periodo storico in cui è stata redatta e da qualsiasi altra circostanza specifica che la distingua dalle altre per stile, contenuto e intenti, l'esistenza stessa di un'epistola – a meno che essa non nasca da una finzione letteraria – dipende in generale da quella di due interlocutori, di due sguardi sulla realtà affini o, al contrario, tra loro profondamente diversi, chiamati in qualche modo a giudicare sempre la medesima realtà, quella a loro contemporanea.

Nel caso dell'epistola *Ad Leandrum*, i fatti di cui si discorre riguardano la vita e lo stato d'animo di una delle due parti in gioco, Gregorio Magno (540-604), che rivolgendosi al destinatario Leandro di Siviglia pone l'accento sul fatto di essere stato dallo stesso indirettamente costretto a commentare il libro di Giobbe, a svelarne i misteri profondi. È proprio all'influenza dell'arcivescovo spagnolo, infatti, che l'autore dell'epistola lega ciò che in seguito costituirà i germi di un'opera (i *Moralia in Iob* appunto) la cui stesura, come si evince anche solo dalle poche righe citate in esergo, sarà dal suo autore vissuta come un vero e proprio supplizio. La nascita di una forma embrionale dei *Moralia*, infatti, è di consueto collocata nel periodo in cui Gregorio è inviato a Costantinopoli come *apocrisarius* del predecessore Pelagio II, permanenza di cui si narra proprio nell'epistola e durante la quale il futuro pontefice riceve, da parte dei *fratres* che lo avevano accompagnato e che a suo dire sono stati influenzati proprio da Leandro, la richiesta di un commento orale al libro di Giobbe.

¹ GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Leandrum* [d'ora in poi *Ad Leandrum*], 1, in GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, PL 75, [509D-516C], 512A, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B), I, p. v.

L'impossibilità di conoscere l'opinione di Leandro, di cui non è nota la risposta ma al quale sarà in seguito certamente inviata una parte del commento a lui dedicato², non impedisce di individuare nell'estratto della lettera i tre elementi cui si faceva riferimento all'inizio, vale a dire due punti di vista distinti – e ai quali lo stesso Leandro non è totalmente estraneo – sulla medesima realtà. Quest'ultima coincide con un periodo ben preciso della vita travagliata di Gregorio Magno, quello vissuto a Costantinopoli, il cui racconto evidentemente stride con l'opinione che i *fratres* effettivamente avevano di lui: il senso di inquietudine e di costrizione rispetto al compito che gli era stato affidato, perfettamente condensati nell'utilizzo del verbo *compello*, contrastano infatti con la fiducia totale accordata dai suoi confratelli – e, indirettamente, da Leandro che li aveva incoraggiati – a Gregorio e alle sue capacità esegetiche.

In questo senso, dunque, l'epistola *Ad Leandrum* costituisce indubbiamente una fonte privilegiata per comprendere meglio quale fosse la percezione che Gregorio stesso ha avuto della sua esistenza, alla quale i *Moralia* risultano essere imprescindibilmente legati. In virtù del ruolo peculiare che l'opera ricopre nella vita del suo autore, a sua volta inserita in un contesto particolarmente problematico della storia dell'umanità, l'analisi di una parte del testo dell'epistola sarà utile a chiarire ulteriormente il nesso tra crisi personale, crisi storica e *lectio divina* comunitaria, legame fondativo per la chiave di lettura dell'opera che si vuole proporre. In quanto esito di un percorso esistenziale ben preciso che rende, per essi, decisamente riduttiva la definizione di 'commento', i *Moralia in Iob* si distinguono inoltre dalle interpretazioni del libro di Giobbe formulate nei secoli precedenti, dei quali si fornisce di seguito un *excursus* volto a mettere brevemente in luce i significati che prima di Gregorio sono stati attribuiti ai personaggi e agli eventi narrati nel testo biblico, così da inquadrare il *background* esegetico in cui l'opera gregoriana si inserisce.

² Nello specifico, la parte dei *Moralia in Iob* inviata a Leandro è la seconda di quattro. Su questo, cf. J. MOORHEAD, *Gregory the Great*, London - New York 2005 (The Early Church Fathers), p. 11, nota 20. In generale, l'intera corrispondenza epistolare tra Gregorio e Leandro testimonia l'esistenza di un rapporto di amicizia particolarmente intenso, intrapreso ancor prima dell'assunzione dei rispettivi ministeri. A porre l'accento sulla peculiarità di tale legame è, in un recente studio dedicato alla corrispondenza tra i vescovi romani e quelli spagnoli, Alberto Ferreiro, che tra le altre esamina anche quella tra Gregorio e Leandro, soffermandosi in particolar modo sul contesto storico in cui è inserita e sul contenuto metaforico e teologico delle epistole. Cf. A. FERREIRO, *Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries)*, Leiden - Boston 2020 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 74), pp. 147-180.

1. Il libro di Giobbe prima di Gregorio Magno

«Nel quadro della letteratura biblica il libro di Giobbe è un'opera originale, complessa, composta e di difficile classificazione anche soltanto per quanto attiene al genere letterario»³. A prescindere, tuttavia, dalla sua destinazione originaria, la storia di Giobbe è inclusa nei cosiddetti 'libri sapienziali', i quali «esprimono i sentimenti e i pensieri dell'uomo responsabile del mondo che è creato e che riceve un fine da Dio»⁴. Il libro si compone di 42 capitoli organizzati in una 'cornice' in prosa (che comprende prologo ed epilogo) e in un corpo centrale in versi: se la prima inquadra la narrazione della vicenda di un uomo giusto che, dopo essere stato privato del benessere generale di cui godeva, viene ricompensato da Dio perché nonostante le sciagure subite riesce a preservare la devozione nei suoi confronti, il secondo contiene numerose altre stratificazioni della vicenda. Nello specifico, la struttura del libro contempla tre cicli di dialoghi tra Giobbe e i tre amici giunti a consolarlo, seguiti da un triplice discorso di Eliu, un quarto amico che compare a partire dal capitolo 32 e per le cui parole è stata avanzata l'ipotesi che siano parte di un'inserzione posteriore; a chiusura del corpo centrale del libro è posta la risposta di Yahweh, il quale fornisce una serie di repliche alle contestazioni sollevate da Giobbe⁵.

La sinossi del testo biblico lascia già emergere le fondamentali e sempiterni questioni di cui esso si fa portatore, vale a dire il problema della sofferenza del giusto, della sua inevitabilità e del suo rapporto con il riconoscimento dell'esistenza di una divinità buona: si tratta, del resto, di tematiche riscontrabili anche in contesti più antichi, come per esempio i miti assiro-babilonesi, la letteratura egiziana, aramaica e araba, o ancora in alcuni testi greci, come per esempio gli scritti di Omero, Esiodo ed Eschilo, nei quali spicca un profondo senso tragico del destino umano⁶; la possibilità stessa di compiere simili parallelismi con la trattazione degli stessi temi in opere anteriori rivela senza alcun

³ L. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari 2010 (Quaderni di «Vetera Christianorum», 33), p. 11.

⁴ J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse*, Bruxelles 1998; tr. it. Bologna 1999, p. 11.

⁵ In generale, il libro di Giobbe presenta in più parti digressioni che suggeriscono la confluenza, in esso, di testi di provenienza diversa, o che mostrano i caratteri di composizioni autonome introdotte posteriormente. A proposito dei discorsi di Eliu, per esempio, Laura Carnevale giudica plausibile la già avanzata ipotesi dell'attribuzione della loro redazione a circoli giudaici che desideravano, dinanzi ai discorsi di Giobbe, trovare risposte meno scontate (rispetto a quelle degli altri tre amici) a un dolore ingiusto. Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 12-14.

⁶ Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 17.

dubbio «la fragilità congenita dell'uomo alle prese con il male, sempre ingiusto ai suoi occhi, e la sua aspirazione radicale a una vera libertà»⁷.

Il riconoscimento universale dell'urgenza e del carattere fondativo del problema non corrisponde tuttavia, sul piano dei significati assegnati al libro di Giobbe nel corso dei secoli, a un atteggiamento unico e comune⁸. Fin dalle primissime interpretazioni, infatti, l'affascinante testo biblico è stato oggetto dell'interesse, tra gli altri, di esegeti, teologi e filosofi, per il quale è stata ipotizzata l'esistenza di almeno due approcci differenti: il primo, incentrato sulla 'dimensione esistenziale' e sull'aspetto antropologico del testo; l'altro, più sensibile alla 'dimensione teologica' del libro, che scorge piuttosto in esso una riflessione di tipo speculativo e pone l'accento sulle diverse posizioni di cui si fanno portatori i singoli personaggi (tra le quali, per esempio, il funzionamento della giustizia divina e la tradizionale dottrina della retribuzione, incompatibile con l'azione provvidenziale)⁹.

Le interpretazioni dei *patres* latini sono state associate al secondo tipo di approccio, dal momento che esse considerano il libro di Giobbe portatore di questioni teologiche piuttosto che espressione, per esempio, del problema della teodicea, che sarà invece parte integrante della prospettiva dei commentatori moderni¹⁰. La varietà di prospettive riguarda però anche la tradizione cristiana antica, che fino alla fine del secolo III non conosce commenti sistematici o organizzati fatta eccezione, in ambito greco, per Origene, del quale restano tuttavia in gran parte sconosciuti gli scritti

⁷ *Ibidem.*

⁸ Per la ricostruzione dei principali punti di vista che hanno preceduto quello di Gregorio si è fatto ricorso per lo più agli studi di Laura Carnevale, Jean Radermakers e Kenneth Steinhauser. Per un ulteriore approfondimento sull'interpretazione patristica del libro di Giobbe, si rimanda ai saggi contenuti nella seguente miscellanea: *Le livre de Job chez les Pères*, a c. di Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasburgo 1996 (Cahiers de Biblia Patristica, 5). Per una più ampia panoramica del ruolo del libro di Giobbe in tutto il Medioevo, cf. *A companion to Job in the Middle Ages*, a c. di F. T. Harkins - A. Canty, Leiden-Boston 2016 (Brill's companions to the Christian tradition, 73).

⁹ La distinzione tra i due approcci (e, con essa, l'utilizzo delle definizioni relative alle due dimensioni) si deve ancora una volta a Jean Radermakers, che insieme a essi considera anche la posizione di chi si concentra sulla questione morale della gestione della sofferenza che il libro di Giobbe pone dinanzi a ogni uomo; o, ancora, quella di quanti pongono al centro la questione della fede, dunque il modo in cui il credente dovrebbe comportarsi rispetto alle sventure. È in quest'ultima categoria che Radermakers include, senza tuttavia ulteriori approfondimenti, Gregorio Magno. Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 19.

¹⁰ «While Job's righteousness is frequently called into doubt, God's justice is never questioned. (...) Writers of the early church, at least in the West, have ignored what we would consider today the obvious message of this biblical book». K. B. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries and Theological Works*, in *A companion to Job* cit., [pp. 34-70], p. 34.

su Giobbe; ciò risulta essere perfettamente in linea con l'assenza, prima del secolo IV, di una letteratura esegetica in senso pieno, ossia dichiaratamente finalizzata all'interpretazione di testi biblici¹¹.

Fatta eccezione per i *Moralia in Iob*, redatti tra il 579 e il 602, i commentari patristici al libro di Giobbe redatti nell'Occidente latino sono tutti collocabili tra il 380 e il 420: tra essi figurano l'ariano *Anonymi in Iob commentarius*, l'*Expositio in Iob* di Filippo il Presbitero, le incomplete *Annotationes in Iob* di Agostino e l'*Expositio libri Iob* di Giuliano d'Eclano. I commentari organici non costituiscono, tuttavia, in questo periodo gli unici riferimenti al libro di Giobbe, dal momento che primi autori cristiani latini spesso richiamano il testo in trattati, lettere o sermoni a esso non completamente dedicati¹². Le prossime pagine saranno dunque dedicate, con l'intento di definire per sommi capi il *background* in cui si inserisce l'interpretazione di Gregorio, a una breve ricostruzione delle posizioni – più o meno 'organiche' – assunte, fatta eccezione per la breve parentesi dedicata a Tertulliano e a Cipriano, a partire dal secolo IV.

In generale, in ambito latino la prima riflessione di più ampio respiro sul libro di Giobbe si registra in Tertulliano, dove il personaggio biblico è per la prima volta considerato *exemplum patientiae* in virtù della sua capacità di reagire alle insidie con straordinaria forza d'animo: le opere che nello specifico presentano dei riferimenti a Giobbe sono il *De patientia* e il *De fuga in persecutione*¹³. Sulla scia di Tertulliano, qualche anno dopo Cipriano ripropone l'interpretazione della moglie come *instrumentum diaboli* e riporta l'attenzione sulle virtù morali di Giobbe che, oltre a essere indicato come modello di pazienza, comincia a essere definito anche esempio di carità; l'atteggiamento di Cipriano risulta del resto essere perfettamente in linea con il contesto in cui esso

¹¹ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 55. Per un approfondimento della nascita della letteratura esegetica in Occidente, si rimanda a uno studio di Manlio Simonetti. Cf. M. SIMONETTI, *L'origine dell'esegesi cristiana in Occidente*, «*Vetera Christianorum*», 40.1 (2003), pp. 117-131.

¹² Cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., p. 35.

¹³ Nel *De patientia*, per esempio, Giobbe è lodato per aver ricollocato sulla propria carne i vermi che se ne erano allontanati; a ciò si aggiunge una caratterizzazione negativa della moglie, giudicata strumento delle tentazioni diaboliche. Un atteggiamento simile si registra anche nel *De fuga in persecutione*. Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 60-62. Per alcuni esempi di luoghi in cui Tertulliano si sofferma sul libro di Giobbe, cf. TERTULLIANO, *De patientia*, XIV, PL 1, [1249-1274A], 1270B, ed. E. Dekkers, in TERTULLIANO, *Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem*, edd. E. Dekkers - J. G. P. Borleffs - R. Willems - R. F. Refoulé - G. F. Diercks - A. Kroymann, Turnhout 1954 (CCSL, 1), [pp. 299-317], p. 315; ID., *De fuga in persecutione*, I-II, PL 2, [101C-120B], 103C-104D, ed. J. J. Thierry, in TERTULLIANO, *Opera II. Opera montanistica*, edd. A. Gerlo - A. Kroymann - R. Willems - J. H. Waszink - J. G. P. Borleffs - A. Reifferscheid - G. Wissowa - E. Dekkers - J. J. Thierry - E. Evans - A. Harnack, Turnhout 1954 (CCSL, 2), [pp. 1135-1155], pp. 1136-1137.

si sviluppa, quello particolarmente tumultuoso di una Cartagine teatro delle persecuzioni di Decio, in cui poteva essere una strategia vincente sollecitare i fedeli ad avvicinarsi a un esempio biblico di pazienza premiata dal Signore¹⁴.

Le circostanze storiche devono parimenti aver giocato un ruolo centrale nella successiva evoluzione della considerazione della figura di Giobbe. A partire dal secolo III, infatti, si assiste a una progressiva maturazione dottrinale e teologica del pensiero cristiano e, insieme, alla crescente diffusione sul territorio imperiale delle già citate persecuzioni nei confronti dei seguaci della nuova fede, le quali devono in particolare avere influenzato la nascita della concezione secondo cui Giobbe sarebbe, in quanto figura martiriale, anche *exemplum Christi*¹⁵. Nei due secoli successivi, l'interpretazione cristologica costituirà un tratto distintivo anche nell'esegesi di Ambrogio, la cui produzione è disseminata, pur in assenza di un commento sistematico al testo biblico, di riferimenti a Giobbe, adoperati per lo più nell'ambito di riflessioni sulla fragilità della condizione umana o per sottolineare, in linea con gli sviluppi evidenziati, il valore profetico del personaggio biblico, avente certamente cognizione della futura incarnazione del Figlio di Dio, del quale anticipa le sofferenze; nella stessa direzione va il modo in cui Giobbe è inquadrato negli scritti di Girolamo, che lo presenta anche come profeta della resurrezione (affermando che «*resurrectionem corporum (...) prophetat*»¹⁶)¹⁷.

Il primo commento organico in lingua latina al libro di Giobbe (in particolare ai primi tre capitoli), collocabile tra il 384 e il 387, è stato invece attribuito a un anonimo vescovo ariano: concepito principalmente in chiave anti-nicena, l'opera ruota intorno alla concezione di Giobbe come veneratore dell'unico vero Dio in contrapposizione a quanto stabilito dal primo concilio di Nicea, agli occhi degli autore corrispondente all'eretica adorazione di tre dei; non vi è ricorso all'allegoria ma solo al senso letterale, la cui applicazione consente al commentatore di identificare Giobbe con un

¹⁴ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 62-63. Le opere in cui Cipriano si riferisce a Giobbe sono il *De bono patientiae*, il *De mortalitate* e i *Testimonia ad Quirinum*. A titolo d'esempio, cf. CIPRIANO, *De bono patientiae*, XVIII, PL 4, [621C-638B], 633C-634A, ed. C. Moreschini, in CIPRIANO, *Opera II. Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae*, edd. M. Simonetti - C. Moreschini, Turnhout 1976 (CCSL, 3A), [pp. 110-200]. pp. 128-129.

¹⁵ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 68.

¹⁶ GIROLAMO DI STRIDONE, *Epistulae*, LIII, 8, PL 22, [325-1224], [540-549], 545, ed. I. Hilberg, Vienna-Lipsia 1910 (CSEL, 54), [pp. 410-459], p. 455.

¹⁷ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 83 e p. 85. Nella produzione di Ambrogio, le opere più ricche di riferimenti a Giobbe sono il *De interpellatione Iob et David* e l'*Expositio Evangelii secundum Lucam*.

autentico *cultor dei*¹⁸. Al commento redatto dal vescovo ariano segue, in ordine cronologico, quello attribuito di recente a uno degli *auditores* di Girolamo, Filippo il Presbitero, autore di una *Expositio in Iob* in tre libri (collocabile probabilmente tra il 393 e il 397) nella quale confluiscono la considerazione di Giobbe come uomo giusto e santo (che nel commento corrisponde al livello letterale) e come *typus Christi* (corrispondente, invece, al livello allegorico), alla quale si aggiunge, tra le altre, quella degli amici come figura degli eretici¹⁹.

Oltre all'arianesimo, tra i contesti non ortodossi in cui si registra la presenza di riferimenti più o meno organici al libro di Giobbe vi è quello pelagiano, al quale si lega in qualche modo – e inevitabilmente in chiave polemica – anche il contenuto delle *Adnotationes in Iob* di Agostino. È noto, infatti, che il pelagianesimo sia tra i bersagli polemici dell'Ipponate e che il conflitto riguardi sostanzialmente la relazione che intercorre tra la grazia divina e il libero arbitrio umano: secondo Agostino, l'essere umano non è in grado di compiere il bene senza l'ausilio di un dono gratuito da parte di Dio, dal momento che la natura dell'uomo è stata corrotta dal peccato originale 'ereditato' da Adamo ed Eva; a tale posizione si oppone quella del monaco Pelagio e dei suoi seguaci, i quali al contrario sostengono che il peccato compiuto dai progenitori vada considerato un atto personale e in quanto tale non 'ereditabile' dall'umanità, la quale è dunque intrinsecamente buona e perciò non necessitante dell'intervento della grazia²⁰. L'interpretazione che in diversi luoghi entrambi forniscono della vicenda di Giobbe riflette efficacemente tale contrapposizione. Nelle *Adnotationes in Iob*, un commento essenziale che si interrompe in corrispondenza di *Gb* 40, 5, Giobbe è sostanzialmente presentato come emblema dell'uomo che, pur essendo giusto, è consapevole di vivere nel peccato²¹.

¹⁸ È allo stesso Kenneth Steinhauser che si deve l'unica edizione critica esistente dell'opera. Per una sintesi sulle sue conclusioni circa la data e il luogo di composizione, le possibili identità dell'autore anonimo e il contenuto del commento, cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., pp. 36-43. Per un esempio della concezione di Giobbe come *cultor dei* (da Steinhauser reso come «worshipper of God»), cf. *Anonymi in Iob commentarius*, I, 12, ed. K. B. Steinhauser, Vienna 2006 (CSEL, 96), pp. 106-107.

¹⁹ Per un approfondimento sull'opera di Filippo il Presbitero e sulla sua tradizione, cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 86-87. Kenneth Steinhauser ne evidenzia piuttosto la grande problematicità a livello filologico e l'assenza, per l'opera, di un'edizione critica. Cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., pp. 43-51.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 51.

²¹ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 88-90. Alla posizione di Pelagio, il quale aveva sostenuto che Giobbe è in grado di compiere il bene senza l'ausilio della grazia, Agostino oppone la dimostrazione della sua peccaminosità, basandosi prevalentemente sui passaggi biblici in cui Giobbe dichiara di aver peccato. Cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., p. 61; per la posizione in questione, cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Adnotationes in Iob*, I; VI, ed. J. Zycha, Vienna 1895 (CSEL, 28/2), [pp. 509-628], p. 509 e p. 518.

Per quanto riguarda, invece, il punto di vista del pelagianesimo, a giocare un ruolo centrale è certamente il versetto in cui Dio, discutendo con Satana del suo servo, definisce Giobbe uomo *simplex et rectus*, nonché *recedens a malo*, cioè alieno dal male²²: in ottica pelagiana, il versetto diviene un riconoscimento da parte di Dio dell'assoluta perfezione dell'essere umano Giobbe; il fatto, poi, che egli sia vissuto privo degli insegnamenti dell'Antico e del Nuovo Testamento costituisce, agli occhi dei pelagiani, un'ulteriore conferma dell'ineludibile necessità di individuare l'origine della perfezione (e dunque della bontà) di Giobbe esclusivamente nella sua natura²³. È in questa direzione che si muove, per esempio, l'*Expositio libri Iob* del pelagiano Giuliano d'Eclano, nella quale la vicenda di Giobbe è, a livello letterale, considerata una dimostrazione del possesso del libero arbitrio da parte dell'uomo e, insieme, del fatto che il male non debba essere considerato conseguenza della sua malvagità²⁴. A citare direttamente Giobbe come esempio di virtù è, infine, Pelagio stesso nel sesto capitolo della sua epistola *Ad Demetriadem*, in cui l'autore esalta la bontà della natura umana presentando esempi concreti di figure storiche che ne sarebbero state testimonianza²⁵.

L'*excursus* sin qui compiuto testimonia l'evoluzione compiuta dal libro di Giobbe in quanto oggetto di interpretazione dei *patres* latini, rispetto alle quali i *Moralia in Iob* presentano sia dei punti di contatto sia degli elementi di novità. Se da un lato, infatti, il commento gregoriano prevede, per esempio, le già citate corrispondenze allegoriche tra Giobbe e Cristo e tra gli amici e gli eretici, dall'altro costituisce il primissimo esempio di interpretazione condotta versetto per versetto, che nei secoli successivi costituirà un punto di riferimento per la trattazione di argomenti quali, per esempio, il rapporto tra vizio e virtù, la tentazione, il peccato, per cui le posizioni esplicitate da Gregorio saranno considerate un modello²⁶. Alle differenze riscontrate sul piano metodologico si aggiunge, infatti, un'inedita ricchezza – distribuita in trentacinque libri – relativa a temi quali il mondo naturale, la medicina, la natura umana e la società, talvolta imprevedibilmente incrociati con l'analisi di concetti quali colpa e peccato, o ancora con disquisizioni cristologiche o riflessioni sul ruolo della

²² Cf. *Gb* 2, 3: «Et dixit Dominus ad Satan: 'Numquid considerasti servum meum Iob, quod non sit ei similis in terra, vir simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo et adhuc retinens innocentiam?'»

²³ Cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., p. 52.

²⁴ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., pp. 91-92. A titolo d'esempio, cf. GIULIANO D'ECLANO, *Expositio libri Iob*, XVI, 18, in ID., *Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Ioel et Amos. Operum deperditorum fragmenta*, ed. L. De Coninck, Turnhout 1977 (CCSL, 88), [pp. 3-50], p. 46.

²⁵ Cf. PELAGIO, *Epistola ad sacram Christi virginem Demetriadem*, VI, PL 30, [15-45], 21-22. Per un approfondimento relativo al contenuto dell'epistola, cf. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries* cit., pp. 52-56.

²⁶ Cf. C. STRAW, *Job's Sin in the Moralia of Gregory the Great*, in *A companion to Job* cit., [pp. 71-100], pp. 71-72.

chiesa nel mondo, per la cui trattazione lo sviluppo della storia di Giobbe costituirà di volta in volta un elemento più o meno vincolante. La ‘multivocità’ dell’opera corrisponde indubbiamente a quella del suo autore, il quale nel corso della narrazione sembra assumere, oltre a quello di predicatore e pastore, ruoli accostabili a quello degli oratori classici o ancora, nel caso soprattutto delle considerazioni sull’ordine provvidenziale e dei costanti inviti all’autoesame, a quello del maestro stoico, per il quale – in ambito cristiano – Giobbe è da considerarsi alla stregua di un atleta determinato a sconfiggere i suoi avversari (il diavolo e i suoi demoni) o un soldato coinvolto in battaglie che divengono sempre più aspre man mano che ci si avvicina alla fine²⁷.

L’evoluzione conosciuta fino al secolo VI dall’esegesi della figura di Giobbe costituisce, inoltre, una prova evidente dell’influenza esercitata dal contesto in cui si collocano le rispettive interpretazioni (emblematica in questo senso la contrapposizione tra esegesi pelagiana e anti-pelagiana, o la lettura in chiave anti-nicena). Come in parte anticipato, l’opera gregoriana non fa eccezione: l’ampiezza formale e tematica che distingue i *Moralia in Iob* dai commenti a Giobbe che li hanno preceduti è certamente legata agli effetti di una crisi storico-personale per la quale la *lectio divina* comunitaria sembra prospettarsi, come testimoniato dall’epistola *Ad Leandrum*, come unica risposta sensata.

2. La genesi dei *Moralia in Iob* nell’epistola *Ad Leandrum*

a) Il racconto della crisi personale

L’estratto preso in esame all’inizio, dal quale è emersa la contrapposizione tra il senso di inquietudine e costrizione esperito da Gregorio e l’estrema fiducia accordata, dai *fratres* e da Leandro, alle sue capacità esegetiche²⁸, anticipa il tenore dell’intera epistola, che in linea di massima testimonia, quantomeno nella prima parte, un’incapacità di sostenere il peso di essere stato eletto pontefice in un mondo che sembra essere sempre più vicino alla sua fine, un senso di inadeguatezza che non sempre trova espressione altrove. Se da un lato, infatti, gli scritti di Gregorio lasciano molto spesso emergere le difficoltà riscontrate nella gestione del compito affidatogli, dall’altro vi sono luoghi in cui i timori vengono – quantomeno all’apparenza – momentaneamente messi da parte, con molta probabilità ai

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cf. *supra*, p. 1.

fini di garantire all'uditorio una forma di incoraggiamento fondata su una certa interpretazione della Scrittura: nei *Moralia in Iob*, per esempio, Gregorio non esita a stabilire una corrispondenza tra il *nidus* rimpianto da Giobbe nel ventinovesimo capitolo del testo biblico e la *tranquilla quies fidei* donata dalla *sancta Ecclesia*, considerandola, sul modello di Giobbe che ricorda con nostalgia i momenti in cui godeva della protezione di Dio, rifugio per quanti sono tormentati dalle tribolazioni temporali²⁹.

Nell'epistola a Leandro, al contrario, al senso di sicurezza offerto dall'appartenenza all'*ecclesia* subentra un generale senso di incertezza. Scritta nel 595 e certamente riconducibile all'esistenza di un più ampio legame con la Spagna³⁰, la lettera – che in tutte le sue parti conserva il tono della confidenza personale – è divisa in cinque capitoli che sintetizzano il percorso che ha condotto, tanto sul livello personale quanto su quello politico-sociale, il suo autore alla redazione del vasto commento a Giobbe. Nel primo capitolo, i riferimenti sono prevalentemente biografici e storici:

Dudum te, frater beatissime, in constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illuc iniuncta pro causis fidei wisigotharum legatio perduxisset, omne in tuis auribus, quod mihi de me displicebat, exposui³¹.

Gregorio richiama anzitutto alla mente del destinatario l'evento del loro primo incontro, avvenuto a Costantinopoli nel periodo in cui egli vi si trovava, come anticipato, in qualità di *apocrisarius* di Pelagio II. Nello specifico, quest'ultimo – suo predecessore – gli aveva nel 584 affidato incarichi politico-diplomatici, allo scopo di informare l'imperatore delle aggressioni subite dai Longobardi e di chiedere per questo aiuti militari; Leandro, invece, era giunto a Costantinopoli per questioni relative al regno visigoto in Spagna. In questo periodo, dunque, Gregorio sperimenta una forma di coinvolgimento nelle *causae saeculares*, apparendo così inserito in una rete di rapporti in cui la

²⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIX, 27, PL 76, 128C, ed. Adriaen cit., II, p. 994: «Quid hoc loco per nidi nomen exprimitur, nisi tranquilla quies fidei, qua unusquisque infirmus nutritur? Multitudo quippe illa bonorum quae persecutionum temporibus fuerit deprehensa, nutrimentorum suorum dies quasi in nido, sic in loco quietis, explere se credit. Nam nisi sancta ecclesia infirmos quosque filios nunc in nido pacis enutriet, psalmista non diceret: etenim passer inuenit sibi domum et turtur nidum, ubi reponat pullos suos».

³⁰ Per un approfondimento di tale legame, si rimanda a J. WOOD, *A Family Affair: Leander, Isidore and Legacy of Gregory the Great in Spain*, in *Isidore of Seville and his Reception in the Early Middle Ages: Transmitting and Transforming Knowledge*, a c. di J. Wood - A. Fear, Amsterdam 2016, pp. 31-56.

³¹ GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 1, PL 75, 511A, ed. Adriaen cit., I, p. 1.

dimensione politica ed ecclesiastica si intreccia con quella spirituale e privata³². L'incarico di *apocrisarius* non è, del resto, né la prima né l'unica occasione in cui a Gregorio è chiesto di occuparsi di affari secolari: nel 573, infatti, egli aveva già ricoperto il ruolo di *praefectus urbi*, poi abbandonato in favore di una scelta di vita monastica accompagnata dalla fondazione, presso una proprietà sul colle Celio ereditata dalla famiglia, del già citato monastero di Sant'Andrea; una scelta resa non definitiva dalla richiesta, con molta probabilità avanzata dal suo predecessore, di assumere il ruolo di diacono, alla quale è poi seguito il viaggio a Costantinopoli di cui si fa menzione nell'epistola³³.

Il passaggio successivo dell'epistola rende, tuttavia, efficacemente l'idea del modo in cui Gregorio vivrà, per tutto il resto della sua vita, il peso di questo intreccio tra secolare e spirituale, sempre in qualche modo imposto dall'esterno e dunque in contrasto con la sua naturale inclinazione alla vita monastica. Il racconto, infatti, prosegue con un'allusione a questa tensione che, come si vedrà nella sezione dedicata alle tematiche filosofiche che emergono dai *Moralia in Iob*³⁴, costituisce solo una delle declinazioni del complicato rapporto, che caratterizza la vita di ogni uomo, tra dimensione interiore ed esteriore, frequentemente considerato nell'opera e qui concernente le scelte di vita di Gregorio poc'anzi sintetizzate:

Cum que adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deseruire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo iam non specie, sed, quod est grauius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicite fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi. Quia enim plerumque nauem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi litoris unda excutit, cum tempestas excrescit, repente me sub praetextu ecclesiastici ordinis in causarum saecularium pelago repperi et quietem monasterii, quam habendo non fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerit, perdendo cognoui³⁵.

È evidente come tutti i cambiamenti che emergono dalla sua biografia siano da Gregorio vissuti come un supplizio. Egli stesso racconta che a tormentarlo è il contrasto tra il suo desiderio di rifugiarsi nel

³² Cf. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, p. 46 e pp. 48-49.

³³ Cf. R. MARKUS, *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997, pp. 8-10. Per alcuni esempi pratici delle funzioni che nel corso della sua vita Gregorio è chiamato a svolgere, si rimanda a G. ARNALDI, *Gregorio Magno e le difficoltà inerenti all'esercizio del potere temporale*, «La Cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», 39 (2001), pp. 35-54.

³⁴ Cf. *infra*, pp. 207-208.

³⁵ GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 1, PL 75, 511AB, ed. Adriaen cit., I, pp. 1-2.

portus monasterii (e, dunque, in una forma di vita libera da vincoli secolari ‘esteriori’) e la spinta, data dall’assunzione di impegni amministrativi ed ecclesiastici, ad abbandonarne la *quies*; è per questo che Gregorio paragona se stesso a una «navis incaute religata», una nave male ormeggiata strappata da una baia sicura e gettata nel mare delle *causae saeculares*. Il senso di inadeguatezza sperimentato da Gregorio ha dunque certamente un’origine collocabile nella sfera personale dell’autore.

b) *La narrazione della crisi storica*

A contribuire, tuttavia, al drastico peggioramento di tale condizione di sconforto sono gli avvenimenti storici del tempo, rispetto ai quali Gregorio esprime nelle righe successive la sua visione e che costituiscono un ostacolo per chi in generale desidera dedicarsi alla cura della dimensione interiore:

Quia enim mundi iam tempora malis crebrescentibus termino adpropinquante turbata sunt, ipsi nos, qui interius mysteriis deseruire credimur, curis exterioribus implicamur³⁶.

A costituire, infatti, una seria minaccia per quanti desiderano dedicarsi all’interiorità e alla spiritualità sono, nel secolo VI, quelli che Gregorio denomina *mala crebrescentia* e che sono, ai suoi occhi, segni dell’imminente fine del mondo. Già nel 540, anno della sua nascita, nel mondo che lo circonda non vi è infatti garanzia di pace e stabilità: prima della sua elezione a vescovo di Roma, la città conosce un periodo di insicurezza senza precedenti, reso tale soprattutto dal passaggio di gran parte degli ex-territori dell’impero romano d’Occidente sotto il controllo di reggenti germanici; il tentativo, compiuto dall’imperatore Giustiniano nel 533, di ricostituire l’impero tramite la riconquista delle province perdute ottiene risultati solo parziali e in Italia, dove i re ostrogoti erano riusciti a preservare la pace e la sicurezza per quasi mezzo secolo, la situazione precipita dopo la fine del regno di Teodorico. Già nel 560 papa Pelagio I, predecessore di Gregorio, aveva mostrato preoccupazione per le devastazioni inflitte alle regioni dell’Italia da più di venticinque anni di guerra ininterrotta e negli anni del suo papato per nulla affievolita³⁷. Per tale ragione assedi, distruzioni, spopolamento e carestie

³⁶ *Ibid.*, 511C, p. 2.

³⁷ Cf. MARKUS, *Gregory the Great* cit., pp. 3-4.

sono certamente tra i primi ricordi di Gregorio che, nonostante la fine della guerra (dichiarata nel 554), non godrà a lungo del ritorno alla pace promosso da Giustiniano soprattutto a causa delle invasioni longobarde, della diffusione della peste e di una serie di straripamenti del Tevere³⁸. Oltre alle conseguenze visibili, di grande portata soprattutto in ambito demografico, economico e sociale, l'impatto di tali calamità si estende certamente alla sfera spirituale ed è in qualche modo anticipato proprio dalla connotazione che Gregorio dà dei *mala crebrescentia* nell'epistola *Ad Leandrum*. Agli occhi dei cristiani, infatti, da sempre consapevoli di star vivendo tra la prima e la seconda venuta di Cristo³⁹, gli avvenimenti funesti che caratterizzano il periodo in questione non possono che costituire dei *signa* dell'imminenza del passaggio di cui sono in attesa⁴⁰. In un mondo così vacillante, quelle spirituali costituiscono così le ultime certezze che, già a partire dal secolo V, gli intellettuali cristiani del tempo tentano di preservare non solo – come nel caso di Gregorio – affidandosi all'idea che quanto accade è certamente previsto da un piano divino, ma anche attivandosi per il recupero del patrimonio culturale e religioso antico, che a causa dei numerosi conflitti rischia di andare perduto⁴¹.

In tal senso, nel primo capitolo dell'epistola *Ad Leandrum* il racconto del desiderio di ritorno alla vita monastica risulta essere strettamente legato all'estrema sensibilità di Gregorio al tema dell'escatologia, che alla luce dei fatti storici esperiti si presenta dunque come del tutto giustificata e non assimilabile a un mero pretesto retorico. La medesima sensibilità emerge del resto anche dalla

³⁸ *Ibidem*. La sintesi del resoconto presentato da Robert Markus risponde all'esigenza di fornire le coordinate storiche necessarie all'approfondimento dell'imprescindibile legame tra l'esperienza gregoriana e il ruolo che in essa ha avuto la crisi del secolo VI. Per un'analisi più dettagliata del contesto storico in cui si colloca il pontificato di Gregorio Magno, si rimanda perciò ai seguenti studi: P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, London 1970, pp. 78-108; J. RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980; C. SOTINEL, *Les églises et la reconquista byzantine. B. L'Italie*, in *Histoire du Christianisme*, a c. J.-M. Mayeur, 14 voll., Paris 1990-2001, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)* (1998), pp. 719-735; E. ZANINI, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia*, Bari 1998, pp. 33-76.

³⁹ L'interpretazione degli avvenimenti funesti del tempo proposta da Gregorio non è certamente un'idea originale. Una tale convinzione ha infatti le sue radici nelle interpretazioni scritturali dei *patres* che lo avevano preceduto e costituisce, più in generale, un punto essenziale della *Weltanschauung* cristiana. Fondamentali in questo senso le interpretazioni proposte da Girolamo e da Agostino, le cui concezioni della storia della salvezza hanno indubbiamente influenzato le visioni escatologiche successive: secondo Girolamo, dopo la caduta dell'impero la storia degli uomini è destinata a concludersi; Agostino, invece, ritiene che l'umanità stia vivendo la sesta e ultima fase della sua storia, quella in cui agli uomini non resta che attendere e sperare, fino al momento in cui la provvidenza rivelerà i suoi scopi nascosti. Cf. R. E. McNALLY, *Gregory the Great (590-604) and His Declining World*, «Archivum Historiae Pontificiae», 16 (1978), [pp. 7-26], pp. 8-10.

⁴⁰ Cf. MARKUS, *Gregory the Great* cit., p. 51.

⁴¹ Cf. G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011, pp. 53-55.

prima delle sue omelie sui Vangeli, in cui quanto accennato con dolore nell'epistola *Ad Leandrum* è esplicitato con maggior chiarezza in riferimento alla corrispondenza tra gli avvenimenti funesti del tempo e i segni apocalittici preannunciati da Gesù nel Vangelo di Luca:

Ex quibus profecto omnibus alia iam facta cernimus, alia e proximo uentura formidamus. Nam gentem super gentem exurgere earum que pressuram terris insistere plus iam in nostris tribulationibus quam in codicibus legimus. Quod terraemotus urbes innumeras subruat, ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audimus. Pestilentias sine cessatione patimur. Signa uero in sole et luna et stellis adhuc aperte minime uidimus, sed quia et haec non longe sint ex ipsa iam aeris immutatione colligimus. (...). Sed cum multa iam praenuntiata completa sunt, dubium non est quod sequantur etiam pauca quae restant, quia sequentium rerum certitudo est praeteritarum exhibitio⁴².

In questa omelia, pronunciata due giorni dopo la distruzione, provocata da una tempesta, di case e chiese romane, Gregorio comunica dunque al suo uditorio che quanto preannunciato nel racconto dell'evangelista si sta compiendo e che senza dubbio si realizzeranno anche le predizioni non ancora avveratesi. Rispetto a tale passaggio, il primo capitolo dell'epistola *Ad Leandrum* è decisamente più intriso di pessimismo, dal momento che i *mala crebrescentia* sono anzitutto considerati un ostacolo alla vita contemplativa, a quel ritorno alla *quies* interiore tanto agognato da Gregorio ma reso sempre più inarrivabile dalle circostanze descritte.

I toni e il contenuto della prima parte dell'epistola sembrano dunque dipendere in larga misura dall'imprescindibile legame tra la biografia di Gregorio e il contesto storico nel quale essa si inserisce, che nel testo che apre i *Moralia in Iob* si presenta non filtrato da tentativi consolatori (nelle omelie probabilmente legittimati dalla presenza di un certo tipo di uditorio).

⁴² GREGORIO MAGNO, *Homiliae in euangelia*, I, 1, 1, PL 76, [1075A-1312C], 1078BC, ed. R. Étaix, Turnhout 1999 (CCSL, 141), p. 6.

c) *Il ruolo salvifico della lectio divina comunitaria*

Anche nell'epistola *Ad Leandrum*, tuttavia, a un certo punto il messaggio di sfiducia generale apre uno spiraglio, che sul piano degli eventi corrisponde alla relazione intrattenuta coi confratelli a Costantinopoli, attribuita da Gregorio a una *divina dispositio*:

Quod diuina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium uelut ad tutissimi portus sinum terreni actus uolumina fluctus que fugiebam, et licet illud me ministerium ex monasterio abstractum, a pristinae quietis uita mucrone suae occupationis exstinxerat, inter eos tamen per studiosae lectionis alloquium, cotidiana me aspiratio compunctionis animabat⁴³.

Ai *fratres* che lo avevano accompagnato nel corso della missione in Oriente è infatti attribuito un ruolo salvifico: essi costituiscono, in quanto componenti di una comunità costantemente dedita alla lettura e alla meditazione della parola di Dio, un punto fermo in una vita fatta di agitazioni e distrazioni terrene perché in un certo senso capaci di ricreare l'atmosfera perduta e rimpianta del monastero. La tanto agognata idea di solitudine include infatti, nell'ottica di Gregorio, la possibilità di concedersi del tempo per studiare la Scrittura, ed è per questo che a Costantinopoli si ha una sorta di 'prosecuzione' della vita monastica tale, anche se non nei fatti, nello spirito.⁴⁴ Un effettivo ritorno al monastero romano di Sant'Andrea si avrà però negli anni successivi e si protrarrà fino al 590, anno in cui papa Pelagio muore improvvisamente di peste e viene sostituito da Gregorio, che comincia così un nuovo capitolo della sua esistenza⁴⁵. Nel racconto dell'epistola a Leandro, che nei restanti capitoli prosegue con riferimenti più specifici all'opera commentata e al metodo esegetico adoperato, il soglio pontificio costituisce il punto di vista dal quale viene portata avanti la narrazione, dal momento che la lettera è stata composta negli anni del papato e rappresenta in tal senso un'occasione, per il suo autore, di ri-attraversare il percorso compiuto fino ad allora. L'ampia produzione scritta, che nel

⁴³ ID., *Ad Leandrum*, 1, PL 75, 511CD, ed. Adriaen cit., p. 2.

⁴⁴ «Pelagius II (578-590) summoned Gregory from his monastic quiet (...) and sent him to Constantinople (...); and there he continued to live the monastic life in spirit, if not in fact». R. E. McNALLY, *Gregory the Great (590-604)* cit., p. 11.

⁴⁵ *Ibidem*.

mondo del papato non conosce precedenti⁴⁶ e che, fatta eccezione per i *Moralia in Iob* e per il commento al Cantico dei Cantici, risale prevalentemente ai primi anni di pontificato⁴⁷, dimostra tuttavia che per Gregorio l'inazione non è la naturale conclusione del tragitto. Se, infatti, sul piano del racconto gli avvenimenti descritti sembrano avere su Gregorio in primo luogo un effetto paralizzante, a smentirlo è la stesura di diverse opere, nelle quali la sua escatologia – e, più in generale, il suo punto di vista sulla sua esistenza e sul mondo – non è teorizzata in maniera sistematica o in uno scritto preciso, bensì distribuita nei vari testi in modo frammentario⁴⁸. Di conseguenza, quanto confessato dall'autore nell'epistola a Leandro si presenta come la chiave di lettura maggiormente adatta per comprendere il significato più autentico delle opere gregoriane, che in tal senso si fanno veicolo dell'idea che l'autore ha di se stesso e del mondo che lo circonda.

Tralasciando gli scritti omiletici in cui, come perfettamente esemplificato dal passaggio tratto dalla prima omelia sui Vangeli, Gregorio si preoccupa principalmente di ricordare ai fedeli la necessità, date le circostanze, di considerare il mondo presente una dimora momentanea nell'attesa dell'eternità, a costituire un terreno privilegiato per una più accurata valutazione della sua percezione della crisi storica e personale sono senza dubbio le opere esegetiche. In misura evidentemente maggiore rispetto a papa Leone Magno, che nel secolo precedente aveva vissuto nel medesimo stato di emergenza ma con una scarsa inclinazione all'esegesi scritturale⁴⁹, l'intera esperienza gregoriana

⁴⁶ «Both as monk and as pope Gregory studied and wrote. In fact his literary output exceeds that of every ecclesiastical author of the sixth and the seventh centuries. Up to that time no pope had written and published as much as Gregory». Cf. McNALLY, *Gregory the Great (590-604)* cit., p. 12.

⁴⁷ La *Regula Pastoralis* risale al 591; le *Homiliae in Evangelia* sono state pronunciate e pubblicate tra il 590 e il 593; le *Homiliae in Hiezechielem* risalgono al 593, anno dell'assedio di Roma da parte dei Longobardi; i *Dialogi* sono stati composti tra il 593 e il 594; il commento al Cantico dei Cantici va con molta probabilità collocato nella seconda parte del pontificato, tra il 595 e il 599. Per quanto riguarda i *Moralia in Iob*, invece, la genesi del commento è attribuita – come anticipato – al periodo trascorso a Costantinopoli: Gregorio lavorerà, tuttavia, alla stesura dell'opera anche nei primi anni di pontificato e probabilmente fino al 600. Cf. C. DAGENS, *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe (I-VIII)*, ed. P. Siniscalco, 4 voll., Roma 1992-2001, I, [pp. 7-61], p. 9.

⁴⁸ Cf. McNALLY, *Gregory the Great (590-604)* cit., p. 15. A titolo d'esempio, cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXII, 2, 4, PL 76, 213D, ed. Adriaen cit., II, p. 1094: «Stante enim in perpetuum Deo, transeunt omnia»; ID, *Homiliae in euangelia*, I, 1, 5, PL 76, 1080C, ed. Étaix cit., p. 9: «Nolite ergo, fratres mei, diligere quem uidetis diu stare non posse». Robert McNally include nel suo studio numerosi altri esempi, che confermano la frammentarietà della trattazione del tema nella produzione gregoriana.

⁴⁹ Cf. E. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004, [pp. 153-170], p. 158. Emanuela Prinzivalli sottolinea come Gregorio e Leone siano accomunati dalla difficoltà del momento storico in cui si colloca la loro esperienza ma non da una marcata attenzione per la *lectio divina*, peculiarità per lo più gregoriana.

si pone in stretto rapporto con la sua ermeneutica biblica⁵⁰: non sono rari, infatti, i casi in cui il momento storico esercita un'influenza sul significato attribuito a determinati luoghi scritturali e ciò è particolarmente evidente nei *Moralia in Iob*, in cui si registra tra l'altro «un permanente interesse per ciò che Gregorio chiama *conuersatio hominum*, vale a dire l'esistenza concreta degli uomini, il loro effettivo comportamento, sul quale egli medita per cercare di orientarlo verso Dio»⁵¹. Sarebbe, infatti, decisamente riduttivo considerare i *Moralia* una semplice opera esegetica, dal momento che essa si fa portatrice di echi più o meno diretti di tutta la complessità dell'esperienza biografica gregoriana che, costantemente espressa nella complicata compresenza di vita attiva e vita contemplativa, nel commento al libro di Giobbe risulta essere imprescindibilmente legata all'interpretazione richiesta dai suoi primissimi destinatari. È Gregorio stesso a illustrarne brevemente le caratteristiche alla fine del primo capitolo dell'epistola *Ad Leandrum*, proseguendo nel racconto della 'costrizione' sperimentata a Costantinopoli:

Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati iob exponere importuna me petitione compellerent et, prout ueritas uires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum uerba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem, adhuc aliquid grauius adiungentes, ut intellecta quaeque testimoniis cingerem et prolata testimonia, si implicita fortasse uiderentur interpositione superadditae expositionis enodarem⁵².

A Gregorio è richiesto di svelare i *mysteria* contenuti nel libro di Giobbe applicandovi sia il senso allegorico sia il senso morale. È questo il punto dell'epistola in corrispondenza del quale sono forse condensati tutti gli elementi cruciali dell'intreccio tra crisi storico-personale e pratica esegetica: se da un lato Gregorio continua a non nascondere l'incertezza relativa alla buona riuscita del suo commento, ancor più evidente, per esempio, nella prefazione al secondo libro del commento a

⁵⁰ Per una trattazione più approfondita del ruolo della crisi del secolo VI nell'esegesi gregoriana, mi sia permesso di rimandare a un mio contributo sul tema. Cf. R. D'URSO, «Dicam, ut etiam contra me sermo Dei sonet per me». *Il ruolo della crisi del secolo VI nell'esegesi biblica di Gregorio Magno*, in *Crisi e Trasformazioni. Storia, Archeologia e Storia dell'arte dall'antichità ai giorni nostri*. Atti dell'XI Convegno Interdisciplinare Dottorandi e Dottori di Ricerca (Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', 18-20 giugno 2019), Roma 2020, pp. 85-98.

⁵¹ DAGENS, *Introduzione* cit., p. 15.

⁵² GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 1, PL 75, 512A, ed. Adriaen cit., p. 2.

Ezechiele⁵³, dall'altro l'esistenza stessa dei *Moralia in Iob* – e dunque di una risposta alla richiesta poi effettivamente concretizzatasi – è espressione di una sottomissione finale al dovere pastorale e, in ultima analisi, al precetto della carità⁵⁴. In questo senso, l'esistenza stessa dell'attività esegetica pare dipendere in larghissima misura dal suo fine comunitario, qui reso dal riconoscimento della provvidenzialità della richiesta di un commento al libro di Giobbe da parte dei confratelli. Si assiste perciò a un superamento dello stato di crisi che, evidente anche nel caso in cui a prevalere è quella che è stata definita una «pedagogia del timore»⁵⁵, non coincide come anticipato con una forma di rassegnazione a una generale inattività; si tratta, piuttosto, di un tentativo di convivenza proficua con la crisi storico-personale della quale, nell'intenzione dell'esegeta, deve beneficiare anzitutto l'uditorio, in cui, insieme alla Scrittura, tale convivenza trova la sua obbligatorietà e la sua giustificazione.

Quel che dunque emerge dai passaggi dell'epistola presi in esame è anzitutto il fatto che Gregorio ha una immagine totalmente (e, per certi versi, 'volutamente') inadeguata di sé, che racconta a Leandro e ai suoi futuri lettori come profondamente legata all'intreccio della sua vicenda biografica e del contesto storico nel quale essa si inserisce. A emergere dal medesimo racconto sono due sole forme di consolazione possibili: da un lato la convinzione, supportata dal valore profetico attribuito alla Scrittura, che tutti gli accadimenti rovinosi del tempo vadano intesi come segni di un imminente passaggio all'eternità; dall'altro la redazione, giudicata provvidenziale e comunque legata alla convinzione dell'effettiva utilità di una *lectio divina* comunitaria, di un commento al libro di Giobbe, «un avvenimento spirituale, inseparabile dal suo ambiente monastico e intimamente legato al suo

⁵³ Nella *praefatio* al secondo libro delle *Homiliae in Hiezechielem*, Gregorio esplicita senza mezzi termini le due ragioni principali che gli hanno impedito di ultimare il lavoro: da un lato l'*obscuritas* del testo del profeta, dall'altro il riferimento alla prossimità dell'*obsidio* del re longobardo Agilulfo. Si tratta di un altro importante indizio del significato assunto talvolta da simili eventi rispetto all'esercizio stesso dell'attività esegetica. Cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem*, II, praef., PL 76, [785A-1072C], 933D-935A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142), p. 205: «Quia multis curis prementibus, hiezechihelis prophetae librum coram caritate uestra totum per ordinem perscrutari non licuit (...). Et quidem uoluntati uestrae me parere necesse est, sed duo sunt quae hac in re perturbant animum meum. Vnum, quod haec eadem uisio tantae obscuritatis nebulis tegitur, ut uix in ea aliquid intellectu interlucente uideatur. Aliud, quod iam agilulphum langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem padum transisse cognouimus».

⁵⁴ Nel capitolo successivo dell'epistola, è Gregorio stesso a raccontare in questi termini la decisione di eseguire la richiesta. Cf. ID, *Ad Leandrum*, 2, PL 75, 512B, ed. Adriaen cit., pp. 2-3: «Sed repente inter formidinem deuotionem que deprehensus, cum in largitorem munerum oculos mentis attollerem cunctatione postposita ilico certus attendi, quia impossibile esse non poterat, quod de fraternis mihi cordibus caritas imperabat».

⁵⁵ L'espressione è di Emanuela Prinziwalli, che la utilizza in riferimento alla già considerata interpretazione gregoriana di un passaggio di Luca, come si è detto fortemente influenzata dal momento storico. Cf. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica* cit., p. 164. Cf. *supra*, p. 14.

desiderio di liberazione interiore»⁵⁶. È evidente, dunque, alla luce delle ragioni esposte da Gregorio e di una loro più ampia contestualizzazione, che quello assunto rispetto alla futura redazione dei *Moralia in Iob* non è considerabile – o, almeno, non esclusivamente – alla stregua dell’assunzione, tipicamente cristiana, di un atteggiamento di *humilitas* nei confronti della pratica esegetica.

Come a coronamento del discorso portato avanti nel primo capitolo, a metà dell’ultimo l’identificazione tra l’autore del commento e il protagonista del testo commentato costituisce un’ulteriore conferma del fatto che quanto testimoniato abbia radici ben più profonde:

Et fortasse hoc diuinae prouidentiae consilium fuit, ut percussus iob percussus exponerem, et flagellati mentem melius per flagella sentirem⁵⁷.

Al pari dell’oasi ‘monastica’ costruita a Costantinopoli grazie ai confratelli, anche l’arduo compito di commentare il libro di Giobbe è qui riconosciuto come un disegno della *divina providentia*: a costituirne una prova è la sofferenza comune all’esegeta e al personaggio biblico – la prima raccontata nell’epistola a Leandro, la seconda nella Sacra Scrittura –, alla quale Gregorio attribuisce il merito di riuscire a comprendere meglio lo stato d’animo di Giobbe.

Il racconto contenuto nell’epistola a Leandro costituisce dunque la testimonianza più autentica del fatto che l’esegesi del libro di Giobbe rappresenta, nel peculiare caso dei *Moralia in Iob*, «un veicolo di studio e riflessione che dona un senso all’esistenza di Gregorio, altrimenti insostenibile»⁵⁸.

3. Struttura dell’opera e metodo esegetico

Il nucleo originario dei trentacinque libri dei *Moralia in Iob* vede dunque la luce tra il 579 e il 585, anni in cui Gregorio, ancora monaco, era apocrisario a Costantinopoli; l’effettiva stesura dell’opera si estende, tuttavia, come anticipato, ai primi anni di pontificato e oltre, concludendosi con molta probabilità intorno al 600.

⁵⁶ DAGENS, *Introduzione* cit., p. 10.

⁵⁷ GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 5, PL 75, 515C, ed. Adriaen cit., p. 6.

⁵⁸ «We might say that the protracted examination of Job (...) provided a vehicle for study and reflection that could make sense of Gregory’s otherwise unsustainable existence». G. E. DEMACPOULOS, *Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, Notre Dame (Indiana) 2015, p. 59.

L'estensione formale e contenutistica dell'opera ha nel corso degli anni ispirato, in alcuni studi dedicati a Gregorio, l'attribuzione a essa di definizioni quali «confusa e tortuosa», «giungla difficilmente penetrabile» o, ancora più aspramente, «un accumulo arbitrario di testi casuali»⁵⁹. D'altro canto, il fatto che l'esegeta tratti questioni a cui l'uditorio è particolarmente sensibile per via della difficile situazione del secolo VI (basti pensare all'idea di un universo ordinato proposta in un'epoca di guerre e disastri naturali) ha altresì contribuito a rendere più debole la concezione dei *Moralia in Iob* come prodotto di una mente disorganizzata; a quest'ultima ipotesi, infatti, si contrappone quella di chi ritiene che Gregorio, consapevole di essere al contempo «interprete ed impresario di Dio», si faccia nei *Moralia* portavoce della divinità nel dialogo con la debolezza umana, rispondendo alle questioni universali poste dal libro di Giobbe con un occhio sempre rivolto alla crisi vissuta in quel momento tanto dall'esegeta quanto dal suo uditorio, e che in tal senso costituirebbe un *trait d'union* nel commento⁶⁰.

In linea teorica, la fino ad allora inedita modalità – per il libro di Giobbe – di interpretazione versetto per versetto e insieme l'intenzione, esplicitata nell'epistola a Leandro, di ricorrere allo schema dei tre sensi⁶¹, confermano il carattere di sistematicità del commento gregoriano. Sul piano pratico, tuttavia, Gregorio non è sempre fedele a quanto promesso ai confratelli: come si vedrà nel corso dell'analisi dei luoghi e delle modalità della riflessione filosofica nei *Moralia*, non di rado l'esegeta apre parentesi più o meno estese su questioni direttamente o indirettamente suscitate dal versetto commentato, mostrando in tal modo che lo schema dei tre sensi non è da considerarsi assolutamente rigido.

La sua stessa definizione, del resto, diventa nel testo sempre meno chiara: posto, infatti, che sul piano teorico la distinzione di base sembra essere quella tra senso letterale (o storico) e senso allegorico (che può essere sia morale sia tipologico)⁶², la terminologia gregoriana in merito non è sempre nitida e i confini che separano i sensi sono tutt'altro che definiti: spesso il significato morale

⁵⁹ Le definizioni, qui riportate in traduzione, sono state raccolte da Katharina Greschat nel suo studio dedicato ai *Moralia in Iob*. Esse sono da attribuirsi, nell'ordine, a Henry Chadwick, Robert Markus e Robert Wilken. Cf. K. GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, Berlin 2005 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 31), p. 9.

⁶⁰ L'espressione «God's interpreter and impresario» è di Carole Straw, la quale si fa anche portatrice dell'ultima posizione sintetizzata. Cf. STRAW, *Job's Sin in the Moralia* cit., pp. 73-74.

⁶¹ Per una trattazione generale del tema nel Medioevo si rimanda alla celebre e significativa opera di Henri de Lubac. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll., Paris 1959-1964; tr. it. Roma 1962.

⁶² Tale struttura è dedotta da Robert Markus sulla base di quanto esplicitato nell'epistola a Leandro. Cf. MARKUS, *Gregory the Great* cit., p. 46.

è presentato come parte di quello storico o allegorico, in un'operazione che è stata giudicata equivalente a un «continuo sforzo di adeguamento ad una realtà viva che mal sopporta l'angustia degli schemi predeterminati»⁶³. La flessibilità dello schema dei sensi è deducibile anche dall'assenza, in diversi casi, della trattazione di uno o più significati. Alla fine del libro III è del resto Gregorio stesso a prendere coscienza dell'impossibilità, da quel punto in poi, di continuare a essere costante nel ricorso ordinato ai tre sensi:

Haec nos in tribus uoluminibus tripliciter disseruisse sufficiat. In ipso namque operis huius exordio uelut in molem nasciturae arboris, linguae radicem fiximus ut expositionis ramos postmodum, prout singula expetunt loca, producamus⁶⁴.

Gregorio paragona l'intero commento a Giobbe a un *arbor*: dopo aver fissato la radice del discorso (*radix linguae*) all'inizio dell'opera, vale a dire dopo aver fatto ricorso nei primi tre libri al triplice senso, l'esegeta reputa opportuno produrre i rami dell'esposizione (*rami expositionis*) a seconda di quanto richiesto dai singoli passi. È dunque qui preannunciato il passaggio dall'adozione di un criterio 'universale' per l'interpretazione del testo biblico (l'applicazione sistematica, nell'ordine, di senso letterale, allegorico e morale) alla scelta, legata ai singoli *loci*, della lettura più adatta – per chi interpreta – a esplicitare il significato di un certo versetto. Ne consegue, dal libro III in poi, un'esposizione su più livelli ricca di digressioni e di numerose altre citazioni scritturali, spesso momentaneamente 'sostituite' alla parte del libro di Giobbe commentata in quel momento, ai fini di arricchire il discorso con argomentazioni aggiuntive; è a questo *modus operandi* che si deve l'assenza, nei *Moralia*, di una linea narrativa continua, elemento non contemplato da quella che è stata definita una «pedagogia intelligente»⁶⁵.

⁶³ L'affermazione è contenuta in uno studio dedicato all'interpretazione gregoriana del Cantico dei Cantici ma è, a parere di chi scrive, indubbiamente applicabile anche al contesto dei *Moralia*. V. RECCHIA, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei cantici*, Torino 1967, p. 37.

⁶⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 37, 70, PL 75, 634A, ed. Adriaen cit., I, p. 157.

⁶⁵ L'espressione «clever pedagogy» si deve ancora una volta a Carole Straw, la quale nel suo studio pone l'accento, oltre che sul già citato *trait d'union* nel commento, sul carattere di discontinuità che talvolta caratterizza il *modus operandi* di Gregorio. I due elementi non sono giudicati incompatibili e le conclusioni della Straw saranno, come si vedrà, suffragate dall'analisi testuale condotta nel secondo capitolo del lavoro. Cf. STRAW, *Job's Sin in the Moralia* cit., pp. 82-83.

In linea di massima, a costituire una costante declinata di volta in volta in maniera diversa è, nel metodo esegetico gregoriano, la distinzione tra il significato ‘esteriore’ e il senso ‘interiore’ di cui esso è simbolo o prefigurazione. Tale dicotomia assume una varietà di forme, che includono contrapposizioni quali per esempio carnale-spirituale, letterale-allegorico e storico-tipologico: tra gli elementi delle singole bipartizioni intercorre una relazione assimilabile a quella tra il guscio e il seme celato, per cui il superamento del primo ha come conseguenza l’accesso al secondo⁶⁶. Tale passaggio non è però per Gregorio sempre necessario, come esplicitato nella parte dell’epistola a Leandro dedicata alla teorizzazione del metodo esegetico: tralasciando, infatti, i casi in cui a livello letterale vi sono incongruenze evidenti aventi la funzione di invitare il lettore alla ricerca di un senso diverso da quello storico, è possibile che quest’ultimo sia già una manifestazione di verità e che sia dunque sconveniente per l’interprete cercare di cogliere un significato più profondo⁶⁷. A proposito, per esempio, dei versetti in cui le parole di Giobbe si riferiscono a livello letterale ad azioni concrete che l’uomo pio è invitato a compiere verso i poveri anche privandosi dei suoi averi⁶⁸, «il commento del pontefice non ammette possibilità di sotterfugi o di evasioni, impedendo a chiunque di rifugiarsi nell’allegoria per non sentirsi stretto da elementari doveri di giustizia o di carità»⁶⁹; in altri luoghi dei *Moralia*, al contrario, sarà invece necessario come si vedrà intendere Giobbe – in quanto *vir sanctus* o *vir iustus – typus* o *figura* dell’anima, degli eletti, del predicatore, della natura umana, di Cristo o della Chiesa⁷⁰. Lo stesso accade nel caso di altri personaggi – per esempio gli amici di Giobbe – o eventi, il che contribuisce a rendere i *Moralia in Iob* ricchi di «ampi e articolati percorsi di interpretazione, da intendersi come tessere di diversa fattura ma congegnate in modo da formare il grande mosaico ove accogliere tutti i tesori della parola di Dio»⁷¹. Il fine ultimo di un’esegesi così condotta è ancora una volta suggerito da Gregorio nell’epistola *Ad Leandrum*:

Sacri enim tractator eloquii morem fluminis debet imitari. Fluvius quippe dum per alueum defluit, si ualles ex latere concauas contingit, in eas protinus sui impetus cursum diuertit, cum que illas

⁶⁶ Cf. MARKUS, *Gregory the Great* cit., p. 47.

⁶⁷ Nell’epistola a Leandro si fa riferimento a entrambi i casi. Cf. GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 3-4, PL 75, 513B-514C, ed. Adriaen cit., I, pp. 4-6.

⁶⁸ I versetti in questione sono brevemente commentati nei capitoli dell’epistola citati nella nota precedente e corrispondono a *Gb* 31, 16-20.

⁶⁹ G. CREMASCOLI, *L’esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001, p. 37.

⁷⁰ Cf. STRAW, *Job’s Sin in the Moralia* cit., p. 83.

⁷¹ G. CREMASCOLI, *Gregorio Magno esegeta: rapporti tra commentari e omelie*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* cit., [pp. 141-152], p. 146.

sufficenter impleuerit, repente sese in alueum refundit. Sic nimirum, sic diuini uerbi esse tractator debet, ut, cum de qualibet re disserit, si fortasse iuxta positam occasionem congruae aedificationis inuenerit, quasi ad uicinam uallem linguae undas intorqueat et, cum subiunctae instructionis campum sufficienter infuderit, ad sermonis propositi alueum recurrat⁷².

Se in un primo momento, infatti, Gregorio si limita al racconto dell'accettazione, nonostante i timori, della richiesta mossa dai confratelli, a esso segue nelle righe successive un esplicito riferimento alla possibilità che nell'opera lo schema dei tre sensi venga violato. Ciò – spiega Gregorio – è dettato dalla necessità, per il predicatore, di comportarsi come un *flumen* che lungo il suo percorso si imbatte in valli profonde: così come il fiume non rientra nel suo alveo se non dopo averle riempite, allo stesso modo il *praedicator* ha il dovere, a prescindere del tema trattato in quel momento, di spingersi ad affrontarne un altro se può essere utile all'edificazione del suo uditorio⁷³. Nel testo dei *Moralia*, la consapevolezza dell'esistenza di un *alveus* e, al contempo, di *valles* da riempire è testimoniata dalla presenza di espressioni quali, per esempio, «longe digressi sumus» e «ad operis ordinem reuertamur»⁷⁴, già associate a una forma di «cura di porre lungo i percorsi dell'esposizione dei richiami con funzione di raccordo verso l'economia del tutto, (...) testimoniata anche dalla presenza, all'inizio di certi libri, di precisazioni⁷⁵» o, in alcuni casi, di vere e proprie prefazioni secondarie aventi carattere di promemoria⁷⁶.

Se da un lato, dunque, il fine di edificare gli ascoltatori (e, in seguito, i lettori) o, più in generale, quello di renderli sempre destinatari diretti dell'interpretazione, spinge – come si è detto – a concepire i *Moralia* come commento molto vasto ma in sé coerente, dall'altro l'attenzione per l'uditorio giustifica al contempo la varietà delle argomentazioni presentate. Tale molteplicità deriva in ultima analisi dalla convinzione, esplicitata nelle omelie su Ezechiele⁷⁷, che Scrittura e interprete

⁷² GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 2, PL 75, 513B, ed. Adriaen cit., I, p. 4.

⁷³ Sulla base di tale metafora, l'esegesi di Gregorio è stata definita «exégèse fleuve». Cf. M. DOUCET, L'ordo expositionis dans le *Moralia de Saint Grégoire le Grand*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 101 (2000), [pp. 99-120], p. 99.

⁷⁴ A titolo d'esempio, cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXX, 26, 78, PL 76, 568A, ed. Adriaen cit., III, p. 1545: «Sed quia exponendi prophetici testimonii gratia longe digressi sumus, ad operis nostri ordinem reuertamur».

⁷⁵ CREMASCOLI, *Gregorio Magno esegeta* cit., p. 148.

⁷⁶ Marc Doucet osserva che ciò si verifica all'inizio dei libri VI, XI, XVII, XXXIII e XXXVIII. Cf. DOUCET, *L'ordo expositionis* cit., p. 112.

⁷⁷ Cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem*, I, 7, 8, PL 76, 843C, ed. Adriaen cit., p. 208: «Diuina eloquia cum legente crescunt».

progrediscono insieme: la Parola di Dio cresce con il lettore nella misura in cui egli progredisce nella comprensione della Scrittura, la quale contiene ciò che chi legge è capace di scorgervi. Emblematica in questo senso è la metafora del nutrimento⁷⁸ inserita nel primo libro dei *Moralia*:

Scriptura enim sacra aliquando nobis cibus est, aliquando potus. Cibus est in locis obscurioribus, quia quasi exponendo frangitur et mandendo glutitur. Potus uero est in locis apertioribus quia ita sorbetur sicut inuenitur. (...) Paucorum quippe est fortia et occulta cognoscere; multorum uero, historiae aperta sentire⁷⁹.

La Scrittura – osserva Gregorio – è cibo nei passi più oscuri e bevanda nei passi più chiari: nel primo caso, spezzare il cibo, spiegarlo, masticarlo e deglutirlo equivale a spiegare passaggi non immediatamente comprensibili; nel secondo, invece, è sufficiente ‘bere’ il testo così come viene presentato, ossia limitarsi al senso letterale dinanzi ai passaggi che evidentemente non richiedono una comprensione più profonda. A tale distinzione ne corrisponde una interna all’uditorio, quella tra i pochi capaci di penetrare i significati più occulti e i molti che non possono che limitarsi a gustare i fatti dell’*historia*⁸⁰.

Ancora una volta si assiste alla riconduzione della molteplicità dei sensi alla bipartizione di piano esteriore e interiore, il primo da intendersi come base di un orizzonte interpretativo più ampio in cui cogliere la pienezza del senso da attribuire alla parola di Dio⁸¹. Posto che entrambi sono già presenti nella Scrittura, compito dell’esegeta è – conclude Gregorio avvalendosi, nell’epistola a Leandro, nuovamente della metafora del nutrimento – presentare alla bocca i piatti in modo tale da non offendere il gusto del lettore invitato, equiparato a un commensale:

⁷⁸ L’idea della Scrittura come nutrimento della vita spirituale esisteva già prima del secolo VI. È presente, per esempio, nelle *Collationes* di Giovanni Cassiano. Su questo, cf. R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, pp. 184-189.

⁷⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 21, 29, PL 75, 540BD, ed. Adriaen cit., I, p. 40.

⁸⁰ Pol Vandeveldt si è interrogato sul significato più profondo di questa ‘cooperazione’ tra interprete e Scrittura, portando avanti l’idea secondo cui l’espressione «divina eloquia cum legente crescunt» indica non solo ‘una crescita soggettiva del lettore’ («a subjective growth of the reader») ma anche una crescita oggettiva del testo («an objective growth of the text»). Cf. P. VANDEVELDE, «Diuina eloquia cum legente crescunt»: *Does Gregory the Great mean a Subjective or an Objective Growth?*, «Rivista di Storia della Filosofia», 58.4 (2003), pp. 611-636. Lo studioso riassume inoltre il dibattito contemporaneo sul tema.

⁸¹ Cf. CREMASCOLI, *L’esegesi biblica* cit., p. 35.

Vel certe quid ueritatis dicta nisi reficiendae mentis alimenta credenda sunt? Quae modis alternantibus multipliciter disserendo ferculum ori offerimus, ut inuitati lectoris quasi conuiuiae nostri fastidium repellamus, qui, dum sibi multa apposita considerat, quod elegantius decernit, adsumat⁸².

Dinanzi alla varietà di ‘cibi’ presentati, il lettore ha dunque la possibilità di scegliere, in base alla sua capacità di comprensione, ciò di cui vuole nutrirsi.

È evidente, dunque, come i *Moralia in Iob* siano un’opera complessa sia nella struttura sia nei contenuti, dove all’imponenza delle tematiche di cui si fa portatore il testo sacro e all’individuazione, già avviata dagli esegeti precedenti, in esso di precisi significati si aggiungono una serie di fattori sintetizzabili nella già citata identificazione tra interprete (Gregorio) e interpretato (Giobbe), tra le sofferenze del primo e le prove del secondo, tra due creature di Dio che in modo diverso non possono, nei limiti consentiti dalla loro condizione, evitare di interrogarsi sul rapporto con il loro creatore. Ne deriva un’articolata riflessione sull’esistenza umana e sulla sua relazione con il divino, che nel prossimo capitolo sarà oggetto di un’analisi che, seguendo un percorso storiografico ancora parzialmente inesplorato⁸³, mira alla riscoperta e alla rivalutazione della complessità tematica dell’opera maggiore di Gregorio Magno.

⁸² GREGORIO MAGNO, *Ad Leandrum*, 3, PL 75, 513C, ed. Adriaen cit., I, p. 4.

⁸³ Cf. *infra*, pp. 281-286.

CAPITOLO 2

Analisi dei luoghi e delle modalità della riflessione filosofica nel commento gregoriano

1. Premessa metodologica

L'unico studio monografico completamente dedicato ai *Moralia in Iob* di Gregorio Magno evidenzia principalmente il carattere cristologico-ecclesiologico del commento¹; diversi altri studi tendono, invece, a soffermarsi su singoli aspetti dell'opera², raramente considerandoli dal punto di vista filosofico³.

Nel tentativo di contribuire a colmare una lacuna bibliografica dovuta all'assenza di uno studio sistematico sui *Moralia* ma, al contempo, avvalendosi anche dei risultati raggiunti da studi parziali ma indispensabili per il tipo di indagine che si è scelto di condurre, l'analisi proposta nelle prossime pagine muove dall'individuazione nel testo, di seguito suddiviso sulla base della struttura

¹ Si tratta del già citato studio di Katharina Greschat, che si sofferma sulla genesi dell'opera gregoriana, sui commenti latini a Giobbe che l'hanno preceduta, sul suo rapporto con il *De civitate Dei* di Agostino e sulla corrispondenza allegorica che nei *Moralia* Gregorio stabilisce tra Giobbe e Cristo e Giobbe e la Chiesa.

² Vi sono, per esempio, casi in cui ci si sofferma sull'interpretazione gregoriana di precisi versetti del libro di Giobbe. A titolo d'esempio, cf. G. BONNEY, *The Exegesis of Job 36:29-33 in the Moralia in Iob of Gregory the Great*, in *Sophia - Paideia. Sapienza e educazione (Sir, 1, 27)*. Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà, a c. di G. Bonney - R. Vicent, Roma 2012 (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, 34), pp. 399-421; S. MÜLLER-ABELS, «Scio enim quod redemptor meus vivat» - *Auferstehung bei Gregor dem Grossen (Moralia in Iob XIV, 67-78)*, in *Studia patristica. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1999)*, a c. di M. Wiles - E. Yarnold - P. M. Parvis, Leuven 2001 (Studia patristica, 38), pp. 449-459. Altrove, invece, l'attenzione è stata posta su temi specifici quali, per esempio, la trattazione dell'eresia nei *Moralia* o le tecniche d'insegnamento in essi adoperate da Gregorio. A titolo d'esempio, cf. M. MARIN, *Gli eretici fra realtà e simbolo nei Moralia in Iob di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'incontro di studio delle Università di Perugia e di Lecce (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, a c. di A. Isola, Firenze 2009 (Archivum Gregorianum, 16), pp. 47-62; J. P. CAVALLERO, *La técnica didáctica de San Gregorio Magno en los Moralia in Iob*, «Helmantica», 41 (1990), pp. 129-188.

³ Cf. *infra*, pp. 281-286.

comunemente associata al libro di Giobbe⁴, di passaggi in cui la riflessione gregoriana è incentrata su temi di particolare rilevanza speculativa, tra i quali figurano per esempio questioni legate al linguaggio, alla conoscenza o all'essere. Per l'analisi di ogni passaggio giudicato significativo si terrà conto, in virtù della complessità emersa nel primo capitolo del lavoro, del suo rapporto con il versetto o i versetti dei quali si sta discutendo o, nel caso di digressioni, di cui si è discusso nei luoghi testuali immediatamente precedenti; ciò sarà utile a stabilire in che misura le riflessioni gregoriane dipendono dal testo commentato e, in alcuni casi specifici, a quale livello interpretativo (letterale, allegorico o morale) si collocano, così da avere anzitutto una panoramica della lettura che l'esegeta riserva, nei singoli intervalli di libri, a ciascuna delle parti di cui si compone il libro di Giobbe. Dalla considerazione complessiva di tali passaggi sarà possibile procedere alla ricostruzione delle posizioni assunte da Gregorio rispetto ai temi in questione, evidenziarne le peculiarità e porle in relazione tanto con la concezione di *philosophia* che emerge dalla produzione gregoriana quanto, infine, con la ricezione di quest'ultima negli autori successivi e nella storiografia contemporanea.

Al commento versetto per versetto del libro di Giobbe, Gregorio premette una *praefatio* che anticipa alcune delle principali questioni (o una loro particolare declinazione) esaminate nell'opera. Pur trattandosi di un'introduzione che precede quello che sarà il commento vero e proprio, in cui gli accenni agli argomenti affrontati non seguono direttamente il testo biblico ma sono piuttosto accompagnati da una sintesi delle vicende narrate o da riferimenti sporadici, esaminare parte del testo della *praefatio* dei *Moralia* sarà utile a introdurre alcuni elementi che ricorreranno spesso nel corpo dell'opera sia dal punto di vista metodologico sia da quello contenutistico.

2. La prefazione dei *Moralia* in Iob

La *praefatio* si apre con la presentazione di due ipotesi relative all'autore del libro di Giobbe che potrebbe, secondo alcuni, essere stato scritto da Mosè o da uno qualunque dei profeti, ma che – conclude Gregorio – è stato certamente ispirato dallo Spirito Santo, al quale si deve in ultima analisi tutta la produzione degli autori biblici (che sono, appunto, scrittori ispirati)⁵. Nelle righe successive,

⁴ Per una storia editoriale del libro di Giobbe, cf. J. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., pp. 22-30.

⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, praef., 1, 1-2, PL 75, 515D-517B, ed. Adriaen cit., I, pp. 8-9: «Inter multos saepe quaeritur, quis libri beati iob scriptor habeatur. Et alii quidem moysen, alii unum quemlibet ex prophetis

Gregorio riflette prima sulla provvidenzialità della scelta, nel libro di Giobbe, di un *exemplum* pagano e in seguito su quella delle prove cui è sottoposto:

Erranti igitur homini data est lex; erranti uero etiam sub lege adducitur testimonium eorum qui extra legem sunt. (...) Circumscripsit nos diuina prouidentia, circumuenit excusationem nostram undique conclusus est aditus tergiversationis humanae⁶.

Sed subtilius perscrutandum est cur tot flagella pertulit, qui se in tanta uirtutum custodia sine reprehensione seruauit. (...) Notum erat quia seruire deo inter dona nouerat sed dignum fuerat ut districtio seueritatis inquireret utrum deuotus deo et inter flagella permaneret. (...) Fieri enim dominus benigne permisit quod diabolus inique postulauit. Nam cum idcirco illum expetisset hostis ut consumeret, tentando egit ut eius merita auget⁷.

Sul fatto che Giobbe si collochi *extra legem* e che nonostante ciò ci si affidi alla sua testimonianza, Gregorio osserva che la provvidenza divina non lascia spazio alle esitazioni degli uomini (*humanae tergiversationes*), aggiungendo più avanti, sulla base di Ez 14, 14, che il Redentore, giunto per salvare ebrei e pagani, doveva essere annunciato per mezzo di entrambi i popoli⁸. A proposito, invece, della liceità della sofferenza di un uomo giusto messo alla prova da Dio, l'esegeta getta qui le basi del percorso che svilupperà lungo l'intero commento a Giobbe sia dal punto di vista metodologico sia da quello contenutistico. In primo luogo, l'espressione «sed subtilius perscrutandum est» è un'esplicitazione della volontà di chiarire il significato di ciò che a un primo sguardo potrebbe agli occhi del lettore risultare incomprensibile (in questo caso la sofferenza di un uomo virtuoso), il che costituirà una prassi frequente nei *Moralia* e che è per la sua reiterazione annoverabile tra le ragioni della vastità dell'opera. Diretta conseguenza di tale approfondimento è l'attribuzione di un doppio valore alla prova riservata a Giobbe: posto, infatti, che le virtù praticate dal santo non includevano

scriptorem huius operis fuisse suspicantur. (...) Sed quis haec scripserit, ualde superuacue quaeritur, cum tamen auctor libri spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictauit».

⁶ *Ibid.*, 2, 4-5, 518CD, p. 11.

⁷ *Ibid.*, 3, 7, 519D-520B, p. 13.

⁸ Cf. *ibid.*, 2, 5, 519A, pp. 11-12: «Qua uero auctoritate liber iste sit praeditus, ipsa sacrarum paginarum soliditas attestatur, dum per ezechielem prophetam dicitur quod tres solummodo uiri liberentur: noe scilicet, daniel et iob. Nec immerito inter hebraeorum uitas, in auctoritatis reuerentia uita iusti gentilis adducitur, quia redemptor noster, sicut ad redemptionem iudaeorum et gentilium uenit, ita se iudaeorum et gentilium prophetari uocibus uoluit».

ancora l'essere rimasto fedele a Dio *inter flagella*, è necessario concludere che la sofferenza di Giobbe è qualcosa che Dio permise nella sua bontà (*benigne permisit*) per accrescere i meriti della sua creatura e che il diavolo chiese nella sua malizia (*inique postulavit*) per eliminare l'uomo su cui entrambi avevano scommesso. In ultima analisi, dunque, anche le sventure di Giobbe vanno ricondotte, in quanto funzionali all'accrescimento dei suoi meriti, al piano provvidenziale divino piuttosto che a un comportamento non gradito a Dio e per questo meritevole di pena.

Già oggetto di uno studio che ne mette in risalto il valore di *consolatio* filosofica in una relazione di continuità con le esperienze di Agostino e Boezio⁹, l'idea dell'esistenza di un ordine provvidenziale previsto da Dio, comune in generale ai pensatori cristiani di età patristica e medievale, è nei *Moralia* – e ancor prima nella vita del loro autore – decisamente fondativa. Se, infatti, nell'epistola a Leandro Gregorio aveva riconosciuto la provvidenzialità del suo 'incontro' con il libro di Giobbe, la presa di coscienza della stessa si estende qui anche alle principali vicende narrate nel testo biblico, fino a divenire indispensabile supporto all'esegesi (non ancora del versetto ma dell'evento) di un passaggio altrimenti complicato e, in ultima analisi, elemento necessario a stabilire l'assoluta innocenza di Giobbe, difficile da comprendere *a parte hominis*.

Una volta liberato il santo dalla colpa che, come si vedrà, gli sarà attribuita dagli amici fedeli alla logica della corrispondenza tra peccato e pena, in cui non vi è naturalmente spazio per il riconoscimento di un'azione provvidenziale, Gregorio pone l'attenzione sull'*ordo tentationis*, ossia sull'azione del diavolo in quanto causa diretta della persecuzione di Giobbe, che è descritta come duplice:

Quia enim in saeculo potentem uidit damnis substantiae eum moueri credidit quem non concussum decem filiorum morte pulsauit. Videns autem quia ad augmentum diuinae laudis etiam ex uulnere creuit orbitatis petiit ferendam salutem corporis. Intuens etiam quia per dolorem corporis peruenire nequiuert ad passionem mentis, instigauit uxorem. Ciuitatem quippe, quam expugnare appetiit, nimis munitam uidit; et idcirco exterius tot plagas inferens, quasi foras exercitum admouit; animum uero uxoris in uerbis malae persuasionis accendens, quasi intus ciuium corda corrupit¹⁰.

⁹ Cf. A. BISOGNO, *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2018), [pp. 259-279], pp. 270-278.

¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, praef., 4, 9, PL 75, 521C-522A, ed. Adriaen cit., I, p. 15.

A essere colpiti dalla tentazione sono sia il *corpus* sia la *mens* del santo. Nello specifico l'esegeta descrive brevemente, seguendo l'ordine narrativo del testo sacro, il passaggio dalla persecuzione fisica («per dolorem corporis») a quella spirituale («passio mentis»), che avviene quando l'*inimicus* realizza che la prima non è sufficiente: dal momento, infatti, che né la perdita dei beni né quella dei figli né le ferite inflitte al corpo impediscono a Giobbe di continuare a lodare Dio, il diavolo istiga la moglie per colpirlo nello spirito. Anticipando ancora una volta quello che sarà uno schema utilizzato piuttosto frequentemente nei *Moralia*, vale a dire il ricorso a metafore che chiariscono maggiormente all'uditorio quanto appena esposto, Gregorio nelle righe successive paragona Giobbe a una città ben fortificata («civitas nimis munita»), presentando in tal modo un'immagine 'fisica' della duplicità corpo-anima, che nella metafora corrisponde alla distinzione tra la componente esterna della città e i *civium corda*, mentre il passaggio dalla prima alla seconda forma di tentazione è descritto come l'adozione, da parte del diavolo, di altre strategie di lotta¹¹.

Accanto alla sempre soggiacente idea dell'esistenza di un ordine provvidenziale, le diverse declinazioni del rapporto tra interiorità ed exteriorità (che includono la riflessione sulla distinzione tra anima e corpo) sono spesso oggetto d'interesse dell'autore dei *Moralia*. Un'indagine terminologica ha rivelato la presenza, distribuita in maniera disomogenea in tutti i libri dell'opera, di 2486 occorrenze per diversi motivi riconducibili a tale ambito, che se rapportata alla menzione dei medesimi concetti nel testo biblico commentato rivelano dati interessanti: nel libro di Giobbe, infatti, non vi sono luoghi in cui interiorità ed exteriorità sono contrapposte nella stessa frase, né è frequente l'utilizzo dei termini a esse correlate; Gregorio, inoltre, non mostra particolare interesse per i versetti che li contengono e sembra dunque improbabile che egli abbia estrapolato dalla Scrittura l'idea di un rapporto tra le due dimensioni¹². Oltre che sulla dualità anima-corpo, l'attenzione di Gregorio è spesso concentrata su ciò che, nell'uomo, comporta la distinzione tra pensieri (interni) e opere (esterne), o ancora sulle conseguenze della duplicità della natura angelica e dell'amministrazione terrena, entrambe in più occasioni oggetto di una distinzione tra un 'dentro' e un 'fuori'¹³; sulla stessa scia,

¹¹ Cf. *ibid*, 522A, p. 15: «Inimicus (...) ad alia se pugnandi argumenta conuertit».

¹² Cf. P. AUBIN, *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Iob de Saint Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse», 62 (1974), [pp. 117-166], pp. 118-121.

¹³ A titolo d'esempio, cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 3, 3, PL 75, 556C, ed. Adriaen cit., I, p. 61; cf. *ibid*, 48, 75, 591B, p. 104. Nel primo caso, Gregorio si interroga sulla provenienza degli angeli e, più nello specifico, sul loro essere contemporaneamente in grado di vedere Dio e di recarsi presso gli uomini; agli occhi dell'esegeta, ciò è reso possibile dal fatto che gli angeli esteriormente si muovano ma interiormente restino, in quella che viene definita *interna contemplatio*, legati a Dio. Cf. *infra*, p. 48. Nel secondo caso, invece, Gregorio compie una sorta di *excursus* sulle

infine, sono i riferimenti alle distinzioni tra visibile e invisibile, temporale ed eterno, vita attiva e vita contemplativa¹⁴. Sembra, perciò, che in Gregorio non vi sia l'intenzione di fornire una definizione precisa delle idee di interiorità ed exteriorità, che contribuiscono piuttosto alla «creazione di un'atmosfera»¹⁵, in cui il commento gregoriano si inserisce a più riprese e che riguarda senza eccezioni tutti gli strumenti divini (Scrittura, angeli e predicatori)¹⁶. È in tal senso, dunque, che la considerazione di Giobbe come vittima della tentazione sia nella carne che nello spirito anticipa il carattere fondativo che nei *Moralia* assume, insieme al riconoscimento dell'esistenza di un ordine provvidenziale, il tema del rapporto tra interiorità ed exteriorità.

Il quinto capitolo della *praefatio* segna il passaggio al punto di vista di Giobbe, la cui reazione alle persecuzioni è descritta con gli avverbi *tacite*, *aequanimer* e *patienter*¹⁷ tanto rispetto all'azione diabolica quanto in risposta agli attacchi verbali degli amici, intenzionati a consolarlo ma di fatto esasperanti. È a essi che Gregorio attribuisce, pur riconoscendone l'iniziale positività dell'intenzione, uno scivolamento «ad verba increpationis» ricondotto a un peccato d'ignoranza, distinto da quello di *malitia*. La colpa, infatti, degli amici è quella di non aver saputo discernere la *causa flagellorum*:

Amici vero eius, quid ad consolationem quidem ueniunt, sed usque ad verba increpationis excedunt, ignorantia magis credendi sunt, quam malitia deliquisse. Neque enim tantum virum amicos iniquos habuisse credendum est sed dum discernere causam flagellorum nequeunt, in culpa dilabuntur¹⁸.

Nell'ambito del cristianesimo, ciò che distingue la creatura dal suo creatore è, tra le altre cose, nel primo caso l'assenza e nel secondo la presenza di una forma di onniscienza, della quale lo stesso

difficoltà e i possibili errori cui va incontro chi si dedica all'amministrazione terrena, includendo l'incapacità di agire intesa come conseguenza dell'oppressione interiore.

¹⁴ Cf. STRAW, *Job's Sin in the Moralia* cit., p. 83.

¹⁵ È questa l'espressione utilizzata da Paul Aubin a proposito dell'impossibilità di individuare, nei *Moralia*, una definizione precisa delle due idee sulla base delle occorrenze che vengono a esse associate dallo studioso: «Toutes concourent à créer une ambiance, mais nous ne rencontrons pas non plus ici une expression qui cristalliserait sur un point précis cette atmosphère diffuse». AUBIN, *Intériorité et extériorité* cit., p. 124.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 132.

¹⁷ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, praef., 5, 11, PL 75, 512C, ed. Adriaen cit., I, p. 16: «Amisam substantiam tacite despicit, carnem in filiis mortuam aequanimiter dolet, carnem in se percussam patienter tolerat».

¹⁸ *Ibid.*, 522D-523A.

Gregorio è prevedibilmente consapevole¹⁹ e rispetto alla quale la condizione della creatura è quella di ignoranza derivante dalla colpa. Nei *Moralia in Iob* vi è tuttavia un'ulteriore idea di ignoranza peccaminosa e non connaturata all'uomo di fede: essa è piuttosto associata agli amici di Giobbe, in seguito – per la prima volta nella *praefatio* – prefigurazione degli eretici²⁰, e ha come oggetto la causa delle persecuzioni subite da Giobbe, che l'esegeta aveva precedentemente inscritto nel piano provvidenziale divino. In ultima analisi, dunque, la corretta comprensione della *causa flagellorum* coincide con l'accettazione dell'esistenza di un piano divino, operazione in cui secondo Gregorio gli amici di Giobbe – dunque gli eretici – falliscono. Per chiarire ulteriormente l'origine del loro peccato, nelle righe successive Gregorio distingue diversi *genera percussionum*:

Percussionum quippe diuersa sunt genera. Alia namque est percussio, qua peccator percutitur ut sine retractatione puniatur; alia qua peccator percutitur ut corrigatur; alia qua nonnunquam quisque percutitur, non ut praeterita corrigat, sed ne uentura committat; alia qua plerumque percutitur per quam nec praeterita culpa corrigitur nec futura prohibetur sed ut, dum inopinata salus percussione sequitur, saluantis uirtus cogitata ardentius ametur. (...) Nonnunquam uero quisque nec pro praeterita nec pro futura iniquitate percutitur, sed ut sola diuinae uirtutis potentia ex amputata percussione monstretur. (...) In qua manifestatione quid agitur nisi ut ex flagello meritorum uirtus augeatur; et cum nulla praeterita iniquitas tergitur, magna de patientia fortitudo generetur²¹.

Posto che i quattro *genera* sono tutti presenti nella Sacra Scrittura, Giobbe non è tormentato né *sine retractatione*, né affinché gli siano corrette colpe passate (*ut corrigatur*) né, infine, per evitare che ne commetta in futuro (*ne uentura committat*). La sua vicenda è piuttosto assimilabile all'ultimo dei

¹⁹ I *Moralia* sono ricchi di riferimenti più o meno espliciti all'onniscienza divina. A titolo d'esempio, si rimanda al luogo del dodicesimo libro in cui Gregorio osserva, a proposito del versetto in cui Giobbe afferma che Dio ha fissato dei limiti che l'uomo non potrà superare, che Dio conosce in precedenza tutto ciò che accadrà e che ha deciso prima dei secoli in che modo si svolgerà, compresa la durata della vita dell'uomo. Cf. ID, *Moralia in Iob*, XII, II, 2, PL 75, 986D-987A, ed. Adriaen cit., II, pp. 628-629: «Nulla quae in hoc mundo hominibus fiunt absque omnipotentis dei occulto consilio ueniunt. Nam cuncta deus secutura praesciens, ante saecula decreuit qualiter per saecula disponantur. (...) Statutum quoque est quantum in ipsa uita mortali temporaliter uiuat».

²⁰ Cf. *ibid.*, praef., 6, 15, 525B, ed. Adriaen cit., I, p. 20: «Amici uero eius qui dum consulunt inuehuntur, haereticorum figuram exprimunt».

²¹ *Ibid.*, 5, 12, 523AD, p. 17.

quattro *genera*, quello che per Gregorio ha come fine ultimo la sperimentazione della *divina potentia* e che prevede dunque la considerazione della prova come volta all'aumento del valore del *meritum*.

Alla luce della distinzione tra i *genera percussionum*, quella che prima era stata definita come una generica ignoranza della *causa flagellorum* è assimilata all'incapacità di stabilire a quale dei quattro *genera* debba essere ricondotto il tormento di Giobbe, che gli amici erroneamente intendono come conseguenza di una colpa:

Amici ergo beati Iob, dum percussionum genera distinguere nesciunt, percussum pro culpa crediderunt; et dum Deum iustum in percussione sua conantur asserere, beatum Iob compulsi sunt de iniustitia reprobare²².

In quest'ultimo passaggio, la condanna di Giobbe da parte degli amici è inoltre associata allo sforzo, attribuibile sempre a loro, di mostrarsi al contempo sostenitori della giustizia di Dio il quale, ai loro occhi, non avrebbe mai potuto colpire ingiustamente la sua creatura. Quest'ultima precisazione consente di porre l'accento su un ultimo, importante elemento anticipato dalla parte della *praefatio* dedicata al peccato compiuto dagli amici e alla loro corrispondenza allegorica con gli eretici, poi ulteriormente sviluppato nel corpo dei *Moralia in Iob*. Posto, infatti, che la trattazione gregoriana più completa della questione dell'eresia si registra proprio nel commento a Giobbe²³ e che essa include (o dà per scontato, come si vedrà) quanto finora evidenziato, nel libro III dell'opera si fa per esempio riferimento, oltre che alla *immoderata curiositas* propria degli eretici (li considerati nell'accezione di studiosi inadeguati della Scrittura), alla vuota *loquacitas* che da questa deriva: lungi dall'essere

²² *Ibid.*, 523D-524A, p. 18.

²³ Cf. MARIN, *Gli eretici fra realtà e simbolo* cit., pp. 50-51.

alimentata dal calore della *caritas*²⁴, essa ha come fine ultimo l'*ostentatio scientiae*²⁵ che, come già testimoniato dall'ultimo passaggio riportato, si cela dietro il costante elogio a Dio e al suo operato, in quanto essi solo in apparenza parlano in nome del Signore («quasi pro Domino loquuntur»²⁶).

Anche in questo caso le anticipazioni non escludono il piano metodologico. Non sono rari, infatti, i luoghi in cui Gregorio presenta al lettore una divisione in *genera* o comunque una distinzione tra diversi elementi (o tipologie dello stesso elemento) tutti egualmente presenti nella Sacra Scrittura. Il fine di tale operazione sembra essere quello di condurre il lettore a una migliore comprensione del discorso che si sta portando avanti in quel momento e, al contempo, quello di contestualizzare il commento nell' 'universo' del testo sacro: posto, infatti, che nella maggior parte dei casi a chiudere l'elenco delle occorrenze o dei significati è il riferimento all'elemento più utile all'interpretazione del versetto (o a diverso titolo più vicino a esso), una struttura di questo tipo estende la maggior comprensione dei sensi di un passaggio biblico al ruolo da esso assunto rispetto ad altri luoghi scritturali che trattano questioni affini²⁷ o, in alcuni casi, a situazioni effettivamente riscontrabili sul piano della realtà²⁸.

²⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 22, 45, PL 75, 622BC, ed. Adriaen cit., I, pp. 143-144: «Astrum autem uentum calidum esse quis nesciat? Haeretici igitur quia ardentius appetunt sapere, quasi plusquam necesse est, student calere. Desidia quippe torpori frigoris et rursum inquietudo immoderatae curiositatis, intemperato concordat calori. (...) Sui autem dicitur loquens. (...) A thema igitur et sui id est, a calore et loquacitate uenire referuntur, quia per hoc quod scripturarum se studiosos exhibent solius uerbis loquacitatis, non autem uisceribus caritatis calent. Naama uero interpretatur decor. Quia enim docti non esse, sed uideri appetunt, ex eruditionis uerbis speciem bene uiuentium sumunt; et per calorem loquacitatis in se imaginem ostendunt decoris, ut eo per decorem linguae peruersa facile persuadeant, quo foeditatem uitae sensus callide occultant». Il passaggio è tratto dalla parte del commento in cui Gregorio attribuisce un significato simbolico anche ai luoghi di provenienza dei tre amici.

²⁵ Se ne parla, per esempio, nel libro V dei *Moralia*, dove l'*ostentatio scientiae* è ciò che si ottiene quando la natura dei contenuti della predicazione non viene dagli eretici rispettata sul piano dell'azione. Cf. *ibid.*, V, 27, 49, 705B, p. 251: «Nonnumquam uero haeretici uera quaedam et sublimia loquuntur (...); neque haec ad profectum conscientiae sed ad scientiae ostentationem trahunt. Vnde fit plerumque ut alta sciendo dicant sed uiuendo quae dicunt nesciant».

²⁶ *Ibid.*, praef., 6, 15, 525BC, p. 20.

²⁷ Nel libro IV, per esempio, l'interpretazione morale di *Gb* 3, 3 include un riferimento ai diversi *modi* in cui nella Sacra Scrittura è considerato l'uomo, allo scopo di chiarire la parte del versetto in cui si dice che l'uomo è nato di giorno ed è stato concepito di notte. La distinzione presentata è tra le considerazioni *per naturam*, *per culpam* e *per infirmitatem*, a ciascuna delle quali è associato un esempio biblico; il versetto commentato tiene insieme, secondo Gregorio, le tre diverse tipologie. Cf. *ibid.*, IV, 13, 25, 650C, p. 180: «Scriptura sacra tribus modis hominem appellat, scilicet aliquando per naturam, aliquando per culpam, aliquando per infirmitatem».

²⁸ È questo, per esempio, il caso del commento a *Gb* 2, 13, che descrive il silenzio iniziale degli amici rispetto al dolore di Giobbe. A tal proposito, Gregorio distingue gli uomini che parlano precipitosamente da quelli che, pur iniziando

Nei paragrafi successivi della *praefatio* Gregorio presenta il personaggio di Giobbe come prefigurazione di Cristo e della Chiesa, il che costituisce uno degli elementi di continuità con i commentatori precedenti. L'interpretazione tipologica è altresì applicata alla figura della moglie che lo incita a maledire Dio, da Gregorio identificata con la parte dell'*ecclesia* dedita alla vita carnale, *per fidem* vicina ai veri cristiani e che non può da essi essere evitata: vi è qui, infatti, l'idea di una inevitabile mescolanza, nella Chiesa, di cristiani 'veri' e 'falsi', una convivenza che secondo l'esegeta va tollerata piuttosto che combattuta²⁹. Le righe successive mostrano che anche per gli eretici è prevista una riconciliazione con la Chiesa, come testimoniato dalla conclusione del libro di Giobbe: essa, infatti, comprende l'offerta da parte degli amici di sette sacrifici, nella *praefatio* già allegoricamente interpretata come ritorno, per mezzo della grazia, degli eretici all'unità della Chiesa prefigurata da Giobbe, la cui intercessione è presentata come indispensabile³⁰. La parentesi sulla figura di Eliu, quarto amico più giovane che partecipa per ultimo al dialogo ma al quale, osserva Gregorio, non è imposto alcun sacrificio, consente di porre l'accento sull'accento a un'ultima tematica particolarmente cara – come si vedrà – all'esegeta dei *Moralia in Iob*, quella del linguaggio, che nell'opera s'intreccia spesso – ma non esclusivamente – con la questione dell'eresia³¹. Si è visto

a parlare lentamente, «habere modum locutionis ignorant». È a quest'ultima categoria di uomini che secondo l'esegeta appartengono gli amici di Giobbe, che così facendo inquinano anche l'intenzione iniziale positiva. Per questo esempio, cf. *ibid.*, III, 12, 23, 610C, p. 128: «Sunt namque nonnulli qui et loqui praecipitanter incipiunt et effrenate coepta effrenatius exsequuntur. Et sunt nonnulli qui tarde quidem loqui incohant, sed semel incohantes, habere modum locutionis ignorant. Amici igitur beati iob dolorem uidentes diu tacuerunt; sed tarde incohantes indiscrete locuti sunt, quia parcere dolenti noluerunt». In questo passaggio non si fa ricorso a una divisione in *genera* bensì alla struttura «Sunt nonnulli...et sunt nonnulli...», che indica l'esistenza di diverse 'categorie' di uomini rispetto a certe modalità del *loqui*.

²⁹ Cf. *ibid.*, praef., 6, 14, 525B, p. 20: «Beatus ergo iob uenturi cum suo corpore typum redemptoris insinuat; uxor uero eius quae eum ad maledicendum prouocat, uitam carnalium designat, qui intra sanctam ecclesiam incorrectis moribus positi, quo per fidem bonis iuxta sunt, eo per uitam durius premunt; quia dum quasi fideles uitari non possunt a fidelibus tanto deterius, quanto et interius tolerantur».

³⁰ Cf. *ibid.*, 8, 17, 526BC, pp. 21-22: «Quia uero nonnumquam haeretici diuinae gratiae largitate perfusi ad unitatem sanctae ecclesiae redeunt, bene hoc ipsa amicorum reconciliatione signatur. Pro quibus tamen beatus iob exorare praecipitur quia haeticorum sacrificia accepta deo esse nequeunt nisi pro eis uniuersalis ecclesiae manibus offerantur».

³¹ In diverse occasioni gli studiosi si sono soffermati sulla trattazione gregoriana del tema del linguaggio. Gillian Evans, per esempio, nella sua monografia dedicata al pensiero gregoriano si concentra sulla questione del rapporto tra parola umana e parola divina, nonché sul paradosso della dualità del linguaggio teologico e dunque sull'incapacità umana di esprimere verbalmente Dio. Il paradosso è per la studiosa onnipresente in Gregorio ed effettivamente esplicitato nel quinto libro dei *Moralia*, dove l'esegeta riconosce che della realtà divina è possibile conoscere con certezza solo ciò che non è. Cf. G. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, pp. 36-40; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 34, 62, PL 75, 713C, ed. Adriaen cit., I, p. 262: «Quam [sc. substantiam aeternam] si necdum quid sit apprehendit, agnouit certe quid non sit». Andrea Cavallini, invece, dedica un intero studio alla distinzione tra parola divina e parola

come nella *praefatio* Gregorio attribuisca agli amici – dunque agli eretici – uno scivolamento «ad verba increpationis», considerati diretta conseguenza del mancato riconoscimento di un piano provvidenziale divino entro cui ricondurre le sventure di Giobbe e parte di una *loquacitas* vuota perché non alimentata dalla *caritas*. Nell'interpretazione gregoriana della figura di Eliu, per la prima volta nominato verso la parte finale della prefazione, l'amico più giovane è distinto dai tre che lo avevano preceduto sul piano del rapporto tra forma e contenuto del discorso:

Per heliu autem, qui rectis quidem sensibus loquitur sed ad stulta elationis uerba deriuatur, persona uniuscuiusque arrogantis exprimitur. Multi namque intra sanctam ecclesiam positi, recta quae sapiunt recte proferre contemnunt. Vnde et diuina increpatione arguitur nec tamen pro illo sacrificium offertur, quia fidelis quidem est sed tamen arrogans; per ueritatem credulitatis intus est sed per tumoris sui obstaculum acceptabilis non est³².

Anche se il suo linguaggio sfocia, allo stesso modo di quello dei tre amici, in *verba elationis*, solo a Eliu è riconosciuto il merito di parlare correttamente, di farsi cioè portatore di una fede che lo rende membro della *sancta ecclesia* senza tuttavia che egli sia gradito a Dio a causa delle sue parole. Eliu è infatti figura dell'*arrogans*, per la quale Gregorio distingue il *recte sapere* dal *recte proferre*, una conoscenza retta cui non corrisponde una retta esposizione della stessa. Sul personaggio di Eliu si ritornerà in maniera approfondita nel libro XXIII dei *Moralia*, dove nello specifico Gregorio si riferirà alla parte del testo biblico in cui si dice che Eliu si scaglia sia contro gli amici sia contro Giobbe, accusando gli uni di credere che Dio punisca la sua creatura perché ha peccato (basandosi, dunque, sulle sue opere) e l'altro di eccessiva presunzione nei confronti del creatore. Se intese allegoricamente, le sue parole prefigurano secondo l'esegeta l'atteggiamento dei fedeli dotti ma – come anticipato – arroganti: pur appartenendo alla Chiesa, essi la feriscono dall'interno mossi dal *vitium elationis* (che impoverisce la *qualitas dicendi*) e, al contempo, la difendono dagli attacchi esterni degli avversari predicando la verità, che al contrario nobilita il discorso rendendolo strumento

umana nei *Moralia in Iob* e nelle *Homiliae in Hezechielem*, ponendo in particolare l'attenzione sulla natura del *loqui* divino e sul suo effetto sull'uomo. Cf. A. CAVALLINI, *Parola divina e parola umana in Gregorio Magno. Aspetti gnoseologici della Rivelazione*, in *Silenzio e parola nella patristica*. XXXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010), Roma 2012 (Studia ephemeridis Augustinianum, 127), pp. 625-646.

³² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, praef., 9, 19, 527B, ed. Adriaen cit., I, p. 22.

di lotta all'eterodossia; è in questo senso che, sempre nel libro XXIII, Gregorio concluderà che Eliu discorre del «bonum» ma che questo «non bene locutus est»³³.

È, dunque, per mezzo di una valutazione del contenuto del discorso che non dipende dalla forma nella quale viene esplicitato che Gregorio lascia intendere quale sia, per lui, la differenza tra l'errore commesso dagli eretici e quello che, invece, viene attribuito a chi, lungi dall'essere a loro accomunati dalla vuotezza delle parole, ne condivide esclusivamente l'*amor vanae gloriae*. Nella *praefatio*, dunque, l'esegeta getta in qualche modo le basi di un discorso che nei *Moralia in Iob* sarà incentrato sul *loqui* degli amici, che non sarà tuttavia l'unico contesto a offrire all'esegeta spunti di riflessione a proposito della questione del linguaggio. Nell'ambito, per esempio, dell'interpretazione letterale di *Gb* 2, 10, Gregorio rifletterà su ciò che l'affermazione «Non peccavit Iob labiis suis» implica sul piano della corrispondenza tra parola, contenuto e interlocutore; o ancora, nel libro II si registra la presenza di una vera e propria digressione in cui ci si interroga, a partire dal contenuto di *Gb* 1, 8, sulla differenza tra linguaggio esteriore (quello proprio degli uomini) e linguaggio interiore, quest'ultimo 'adoperato' da esseri puramente spirituali (Dio, gli angeli e il diavolo)³⁴.

La *praefatio* dei *Moralia in Iob* si chiude con la presa di coscienza, da parte di Gregorio, del fatto di aver appena presentato al lettore una sorta di sintesi dell'intera opera³⁵. I passaggi presi in esame comprovano tale conclusione e la estendono al piano metodologico, restituendo in tal modo una sorta di immagine in miniatura dell'intera impalcatura dei *Moralia in Iob*, incompleta ma certamente comprendente le colonne portanti dell'universo dell'opera. Dal punto di vista metodologico, la considerazione generale di un certo argomento seguita dall'annuncio di un approfondimento più o meno articolato dello stesso costituisce indubbiamente il procedimento più frequente, spesso supportato dal ricorso a metafore chiarificatrici e/o dalla distinzione di *modi*, *genera* o altre categorie. È in questo senso che con la *praefatio* il lettore ha già a sua disposizione una bozza di mappa del *modus operandi* gregoriano, certamente arricchita dal resto dell'opera ma immutabile nella struttura in cui si presenta nel testo che la introduce. Ugualmente invariabile ma sempre potenzialmente ampliabile è quanto tracciato da Gregorio a proposito dei temi dell'ordine

³³ Cf. *ibid.*, XXIII, 1, 4-7, 252D-254C, ed. Adriaen cit., III, p. 1146: «Post hos quoque eliu iunior in beati iob exprobratione subiungitur, ex cuius persona uidelicet species quorundam doctorum fidelium sed tamen arrogantium designatur. (...) Bonum quippe, sed non bene locutus est. (...) Eliu uero per quem uanae gloriae amatores signati sunt. (...) Tales quippe intra sanctam ecclesiam recta quidem praedicant, sed tamen deo iudice, audire merentur aduersa, quia per ea bona quae non propria proferunt, non auctoris sui gloriam, sed propriam laudem quaerunt».

³⁴ Cf. *infra*, pp. 50-52.

³⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, praef., 10, 21, PL 75, 528C, ed. Adriaen cit., I, p. 24: «In longum praefationis uerba protraximus, ut quasi totum breuiter perstringendo loqueremur».

provvidenziale, del rapporto tra interiorità ed exteriorità, dell'eresia e del linguaggio. Lo studio già condotto sulle numerose declinazioni che nella produzione gregoriana può assumere la relazione tra 'esterno' e 'interno' costituisce già una testimonianza dell'ampia presenza del tema nel resto dell'opera, certamente comune alla sempre soggiacente idea dell'esistenza di un ordinamento superiore. Entrambi, infatti, potrebbero essere considerati alla stregua della cornice tematica dell'intera opera per due ordini di motivi. Per un verso, è lo stesso racconto biografico dell'epistola *Ad Leandrum* a mostrare come sia l'esegeta stesso a vivere sulla propria pelle la tensione tra vita monastica e pastorale, dunque tra dimensione interiore ed esteriore, che inevitabilmente influisce sulla contemporanea redazione dei *Moralia*, in ultima analisi ricondotta a un'azione provvidenziale concretizzatasi nella richiesta dei confratelli; le due tematiche tornano perciò anzitutto con molta probabilità in virtù del già evidenziato profondo legame tra l'opera e la vicenda biografica del suo autore. Per l'altro verso, i due elementi spesso si presentano come intrecciati ad altri tipi di riflessione, per esempio quella sul linguaggio che, come in parte anticipato, si presenta nell'opera come biforcuto tra 'interiore' ed 'esteriore' a partire dal contenuto di un versetto del libro di Giobbe; in questo senso, dunque, è possibile che nei *Moralia* la distinzione tra le due dimensioni sia utilizzata come una sorta di filtro di lettura della differenza tra due tipologie di linguaggio.

La *praefatio* ci informa poi dell'attenzione da Gregorio riservata al *loqui* degli eretici che, pur non costituendo nei *Moralia* l'unica occasione di riflettere sul tema, è certamente annoverabile tra i punti cardine tanto del discorso sul linguaggio quanto su quello dell'eresia. A ciò si aggiungono, infine, i riferimenti ad alcune delle corrispondenze allegoriche che rimarranno valide fino alla fine dell'opera, come per esempio quelle tra Giobbe e Cristo/Chiesa o tra gli amici e gli eretici. L'analisi dei punti più filosoficamente densi del commento al prologo del libro di Giobbe, sul quale Gregorio si sofferma nei primi tre libri dei *Moralia*, sarà utile a fornire un primo ampliamento del quadro presentato nella *praefatio*.

3. Il prologo (libri I-III)

Il libro di Giobbe si apre con un prologo in cui è anzitutto presentato il personaggio principale, descritto come uomo «simplex et rectus» e «recedens a malo», al quale erano nati sette figli e tre figlie (dal padre quotidianamente purificati), che possedeva animali di diversi tipi e una servitù molto numerosa. All'introduzione della figura di Giobbe segue una descrizione di un dialogo tra Dio e Satana: il primo tesse le lodi della sua creatura esaltandone la fedeltà al Signore, il secondo lo invita

a metterne alla prova la devozione; Giobbe viene perciò privato sia delle bestie sia dei figli, senza tuttavia che ciò implichi da parte sua una perdita di fede. Il diavolo propone perciò di colpirlo nella carne e Dio acconsente: è a questo punto che fa la sua comparsa la moglie di Giobbe, che lo istiga a maledire Dio ma alla quale il protagonista risponde che da lui occorre accettare sia il bene sia il male. Il prologo si conclude con l'avvento dei tre amici di Giobbe che, venuti a conoscenza delle sue disgrazie, si accordano per andare a consolarlo: le ultime battute della primissima parte del testo biblico descrivono Elifaz, Bildad e Sofar seduti in silenzio accanto a Giobbe, nel rispetto del suo dolore³⁶. Il prologo consente dunque di conoscere «i preliminari del dramma che restano celati a Giobbe e agli amici: la sottrazione delle ricchezze e la malattia significano l'azzeramento della ricompensa divina dovuta all'uomo retto per la sua giustizia, in modo tale da creare una situazione limite, quasi un laboratorio, in cui affrontare il tema della sofferenza che non deriva dalla punizione»³⁷.

I fatti descritti sono nei primi tre libri dei *Moralia in Iob* sottoposti alla triplice interpretazione. Il primo libro dell'opera ospita il commento alla presentazione di Giobbe e a quella dei suoi possedimenti, fino alla purificazione quotidiana riservata ai figli. Nello spazio riservato all'interpretazione allegorica si assiste nuovamente all'identificazione tra Giobbe e Cristo, stavolta proposta direttamente sulla base del testo biblico, nel quale si dice che il protagonista proviene dalla terra di Hus: se infatti – osserva Gregorio – il nome 'Giobbe' corrisponde al significato di *dolens* ('sofferente') e il termine 'Hus' a quello di *consiliator* ('consigliere'), allora Giobbe non può che prefigurare Cristo, del quale il profeta Isaia ha anticipato che avrebbe preso su di sé i dolori del genere umano e che ha scelto come sua abitazione il cuore di chi si dedica ai *consilia vitae*, come previsto da Salomone:

*Vir erat in terra hus nomine iob. (...) Iob namque ut diximus, interpretatur dolens, hus uero consiliator. Quem ergo alium beatus iob suo nomine exprimit, nisi eum de quo propheta loquitur dicens: dolores nostros ipse portauit? Qui hus terram inhabitat quia corda populi consiliatoris iudicio regit. (...) Atque haec ipsa sapientia per salomonem dicit: ego sapientia habito in consilio et eruditis intersum cogitationibus. Hus ergo terram inhabitat iob, quia sapientia, quae pro nobis passionis dolorem sustinuit, corda uitae consiliis dedita sibimet habitationem fecit*³⁸.

³⁶ Cf. *Gb* 1-2.

³⁷ C. TERMINI, *Il filo della contesa giuridica nel Libro di Giobbe*, in *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a c. di G. Marconi - C. Termini, Bologna 2002, [pp. 25-43], p. 27.

³⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 11, 15, PL 75, 533D-534A, ed. Adriaen cit., I, pp. 31-32.

Se dunque nella *praefatio* la corrispondenza allegorica Giobbe-Cristo era stata in qualche modo ‘dedotta’ dall’idea che tutti gli uomini giusti vissuti prima dell’avvento del Redentore lo hanno profetizzato con le opere e con le parole³⁹, nel primo libro dei *Moralia in Iob* si giunge alla medesima conclusione indagando singoli termini del testo biblico e riferendosi ad altri luoghi scritturali, testimonianze ulteriori di quanto sostenuto. Un atteggiamento simile si registra, nelle righe successive, al momento dell’attribuzione di un significato allegorico ai buoi e alle asine inclusi tra gli animali posseduti da Giobbe. Dopo aver fatto menzione, secondo la prassi già descritta, di alcuni dei modi in cui è possibile interpretare la loro presenza in altre parti della Sacra Scrittura, Gregorio stabilisce la loro corrispondenza con giudei e pagani, in questo caso comprovata da *Is* 1, 3, in cui si dice che il bue ha riconosciuto il suo proprietario e l’asino la mangiatoia del suo padrone: sulla base dell’affermazione profetica, l’esegeta conclude che il bue corrisponde al popolo giudaico soggiogato dalla Legge (e che, per questo, celebrava Dio senza conoscerlo) e l’asino con il popolo pagano, il quale ha ricevuto il pascolo della Legge che non aveva⁴⁰. Esistono indubbiamente altri luoghi dei *Moralia in Iob* in cui l’esegeta si dilunga maggiormente sul giudaismo e sul paganesimo⁴¹, argomenti che non suscitano certamente un atteggiamento di indifferenza, come del resto accade se ci si riferisce a un più generale rapporto con una serie di ‘categorie’ di uomini non ascrivibili alla sfera del cristianesimo⁴². In questo senso, il primo libro dell’opera condivide il carattere anticipatore della

³⁹ Cf. *ibid.*, praef., 14, 524C-525B, p. 19.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, I, 16, 23, 537D-538B, pp. 36-37.

⁴¹ Nel libro XXXI dei *Moralia*, per esempio, Gregorio leggerà in *Gb* 39, 13-18 un riferimento agli errori compiuti dalla sinagoga, ai quali dedicherà una porzione di commento abbastanza estesa. Cf. *infra*, pp. 187-188.

⁴² I ‘non cristiani’ cui Gregorio fa riferimento, in misura diversa e più o meno esplicitamente, nel corso del suo commento sono essenzialmente le seguenti: gli eretici (in generale), i giudei, i pagani, i manichei, gli ariani, gli origenisti e gli accademici. La loro presenza nella produzione gregoriana è in parte già stata oggetto di studio. A titolo d’esempio, cf. A. DI PILLA, *Il manicheismo nelle opere di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l’eresia* cit., pp. 81-106; M. DONNINI, «Arrianae heresos damnatio» nei «Dialogi» di Gregorio Magno, in *ibid.*, pp. 63-79; G. CREMASCOLI, *Pagani, ebrei ed eretici nel «regimen animarum» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno. Esegeta e pastore d’anime*, a c. di V. Lunardini, Spoleto 2012, pp. 345-362; J. COHEN, *Living letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkley 1999, pp. 73-94. All’interesse mostrato sul piano esegetico corrisponde, a livello pratico, l’adozione di precise strategie di conversione per giudei, pagani e manichei, che non sono tuttavia tra loro sempre coerenti: se rispetto agli ebrei, infatti, Gregorio si è fatto in linea di massima promotore di ideali di giustizia e umanità (spesso teorizzati nelle epistole indirizzati a vescovi alle prese con comunità ebraiche), rispetto alla conversione di pagani e manichei si registrano inviti, per le amministrazioni civili locali, alla punizione e alla persecuzione. Per un’indagine sulle ragioni di tale differenza di prospettiva, cf. R. MARKUS, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy*, «Studies in Church History», 6 (1970), pp. 29-38.

prefazione, in quanto in certi luoghi ospita i germi di una riflessione sviluppata più avanti e sempre suggerita, seppur in misura diversa, dal testo sacro.

L'applicazione ordinata dei tre sensi consente, nei primi tre libri dei *Moralia*, di avere un quadro altrettanto ordinato dei precisi significati attribuiti da Gregorio a ogni versetto, qui non ancora 'complicati' dal ricorso saltuario all'una o all'altra interpretazione. È il caso dell'annuncio del nome e della provenienza di Giobbe: se sul piano allegorico dai significati di 'sofferente' e 'consigliere' è stata dedotta la corrispondenza tra Giobbe e Cristo, sul piano morale essi indicano la condizione dell'*electus* che, dotato di un animo *consiliator*, è afflitto dai mali presenti ma al contempo si affretta a raggiungere i beni eterni:

Si iob dolens et hus consiliator dicitur, non immerito per utraque nomina electus quisque figuratur, quia nimirum consiliatorem animum inhabitat, qui dolens de praesentibus ad aeterna festinat. Nam sunt nonnulli qui uitam suam negligunt. (...) At contra electorum mentes dum cuncta transitoria nulla esse conspiciunt, ad quam sint conditae exquirunt. Cum que eorum satisfactioni nil extra deum sufficit, ipsa inquisitionis exercitatione fatigata illorum cogitatio, in conditoris sui spe et contemplatione requiescit, supernis interseri ciuibus appetit. Et unusquisque eorum adhuc in mundo corpore positus, mente iam extra mundum surgit, aerumnam exsilii quam tolerat, deplorat et ad sublimem patriam incessantibus se amoris stimulis excitat. Cum ergo dolens uidet quam sit aeternum quod perdidit, inuenit salubre consilium, temporale hoc despiciere quod percurrit; et quo magis crescit consilii scientia ut peritura deserat, eo augetur dolor, quod necdum ad mansura pertingat⁴³.

La condizione dell'*electus* è qui contrapposta a quella di quanti trascurano la loro vita («vitam suam negligunt»), che in questo passaggio corrisponde a una continua ricerca: a differenza, infatti, di quanti desiderano i beni transeunti e non quelli eterni, accontentandosi dunque dei primi senza mai ricercare i secondi, la *cogitatio* degli eletti è costantemente affaticata da un'*exercitatio inquisitionis*, che trova riposo solo nella speranza e nella contemplazione del creatore; quest'ultima è tuttavia limitata, nel mondo terreno, a una tensione alimentata da stimoli amorosi, e corrisponde in tal senso sempre a un protendere e mai a un raggiungimento definitivo dell'eterno. Per tale ragione, l'*electus* si colloca in una condizione 'intermedia' che è al contempo privilegiata e dolorosa, generata dalla consapevolezza

⁴³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 25, 34, PL 75, 542D-543B, ed. Adriaen cit., I, pp. 43-44.

di non essere in grado di allontanarsi definitivamente da ciò che è perituro pur intravedendo quella che per il vero cristiano è la meta definitiva.

Una simile descrizione della condizione dell'eletto segna l'inizio del riconoscimento, nei *Moralia in Iob*, della drammaticità dello stato di chi è collocato tra il piano sensibile e ciò di cui è costantemente alla ricerca, *status* per il quale l'anima dell'eletto sarà in un luogo successivo dell'opera descritta come grande e al contempo limitata⁴⁴. La più generale idea dell'uomo come *quaerens*, già predominante in Agostino⁴⁵, sarà poi nel commento gregoriano connotata sia negativamente che positivamente, ma comunque giudicata condizione inevitabile per l'uomo giusto⁴⁶.

La corrispondenza, sul piano morale, tra Giobbe e gli eletti sarà preservata nel corso dell'opera, e in alcuni casi ulteriormente specificata. In un passaggio successivo del libro I, per esempio, il discorso si riferisce più propriamente all'anima dell'eletto, teatro – come nel resto del genere umano – di un tumultuoso disordine di pensieri cui solo la *ratio* può porre rimedio:

Ac familia multa nimis. Multa nimis familiam possidemus cum cogitationes innumeras sub mentis dominatione restringimus, ne ipsa sui multitudine animum superent, ne peruerso ordine discretionis nostrae principatum calcent. (...) Si igitur a domo mentis ad momentum ratio discedat quasi absente domina, cogitationum se clamor, uelut garula ancillarum turba multiplicat. Vt autem ratio ad mentem redierit, mox se confusio tumultuosa compescit. Et quasi ancillae se ad iniunctum opus tacite reprimunt dum cogitationes protinus causis se propriis ad utilitatem subdunt.

⁴⁴ Nel libro VIII dei *Moralia*, Gregorio riassume efficacemente le diverse fasi della ricerca condotta dall'anima, concludendo che se non fosse grande non cercherebbe di investigare e che se, viceversa, non fosse limitata, troverebbe quello che cerca. Il passaggio sarà analizzato nel dettaglio nella sezione dedicata al primo ciclo di discorsi. Cf. *infra*, p. 107.

⁴⁵ Di recente ad Agostino è stato riconosciuto il merito di «raccontare la condizione umana 'sospesa' (che cioè abita il particolare storico ma anela all'universale eterno)». A. BISOGNO, *L'eterno assente* cit., pp. 13-14. È allo stesso volume che si rinvia per una panoramica sull'esperienza agostiniana di ricerca della verità e sul racconto che l'Ipponate ne fa nella sua produzione scritta.

⁴⁶ Un esempio di connotazione negativa del *quaerere* si avrà nel libro XVIII, dove Gregorio concluderà, a proposito degli eretici, che essi non possono utilizzare come nutrimento la dottrina che «ad quaestionem quaerere», quest'ultimo qui dunque considerato come un problematizzare superfluo rispetto alla dottrina. Per tale connotazione negativa e per il contemporaneo riconoscimento della ricerca quale condizione inevitabile per l'uomo giusto, cf. *infra*, p. 141 e pp. 112-113.

Possidemus ergo multam familiam, cum recto iure innumeris cogitationibus rationis discretione dominamur⁴⁷.

Il senso morale è in questo caso applicato al versetto che enuncia il possesso, da parte di Giobbe, di una servitù molto numerosa, che l'esegeta fa corrispondere alle innumerevoli *cogitationes* dominate dalla mente: allo stesso modo, infatti, in cui le *ancillae* si lasciano andare a conversazioni chiassose in assenza della padrona, così il tumulto dei pensieri cresce quando la *ratio* si allontana momentaneamente dalla *domus mentis*; è giusto, invece, far sì che la *discretio rationis* regni sovrana sui pensieri, che la *ratio* ne sia padrona.

Descrivendo ciò che avviene nell'anima dell'eletto, Gregorio assegna dunque alla ragione la funzione di equilibrare i pensieri. Nel corso del commento, si tornerà a parlare di *ratio* nei termini di un *sensus hominis* comune all'intero genere umano ma che viene meno quando ci si abbandona alla superbia⁴⁸, o ancora come mezzo di riconoscimento dell'inevitabilità del dolore⁴⁹ ma assolutamente incapace di spiegare i *miracula divina*⁵⁰, eppure in grado di evitare che l'*essentia* di Dio sia per l'uomo oggetto di dubbio⁵¹; la *ratio* è infine nei *Moralia* certamente ciò che rende l'uomo superiore alla parte di creazione che ne è priva⁵², in linea con quanto generalmente sostenuto nell'ambito del cristianesimo.

Se la servitù è intesa come simbolo di pensieri tumultuosi che necessitano, in quanto tali, di un controllo da parte della *ratio*, i figli corrispondono invece alle virtù che nutrono l'anima:

Et ibant filii eius et faciebant conuiuuium per domos, unusquisque in die suo. Filii per domos conuiuuium faciunt dum uirtutes singulae iuxta modum proprium mentem pascunt. Vbi et bene dicitur: Vnusquisque in die suo. (...) Alium diem habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, (...) alium scientia (...). Neque enim hoc est sapere, quod intelligere, quia multi aeterna

⁴⁷ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 30, 42, PL 75, 546AC, ed. Adriaen cit., I, pp. 47-48.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, V, 11, 17, 688AD, pp. 229-230.

⁴⁹ Cf. *infra*, p. 115.

⁵⁰ Cf. *infra*, pp. 89-90.

⁵¹ Commentando l'intervallo di versetti *Gb* 36, 24-25, Gregorio porrà una distinzione tra giudizi ed essenza divini, sottolineando come i primi siano sempre occulti mentre la seconda può, nei limiti posti all'uomo nel corso della vita terrena, essere il punto d'arrivo di un procedimento *ex ratione* in grado di risalire all'esistenza di un'*essentia* che tutto trascende e che non può per questo essere per l'uomo oggetto di dubbio. Cf. *infra*, p. 169.

⁵² Cf. *infra*, p. 104.

quidem sapiunt sed haec intellegere nequaquam possunt. Sapientia ergo in die suo conuiuium facit quia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit. Intellectus in die suo conuiuium parat, quia in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat. Consilium in die suo conuiuium exhibet, quia dum esse praecipitem prohibet ratione animum replet. (...) Scientia in die suo conuiuium parat quia in uentre mentis ignorantiae ieiunium superat⁵³.

Il commento morale è qui riferito a *Gb* 1, 4, in cui si narra che i figli erano soliti alternarsi nell'organizzazione di banchetti presso le loro abitazioni. A ciascuno di essi l'esegeta fa corrispondere diverse virtù, tra le quali figurano *sapientia*, *intellectus*, *consilium* e *scientia* e delle quali Gregorio evidenzia al contempo le differenze e la reciprocità: se da un lato, infatti, le virtù presentate hanno funzioni diverse (la sapienza nutre con la speranza dei beni eterni, l'intelletto penetra ciò che ascolta, la scienza vince l'ignoranza e il consiglio impedisce all'anima di essere impulsiva), dall'altro non può esserci beneficio se esse non si sostengono a vicenda. Sempre nel libro II dei *Moralia*, le stesse virtù saranno descritte come strumenti utili al raggiungimento della *summa rectitudinis* e singolarmente contrapposte alle condizioni che sono chiamate a prevenire: se l'*intellectus*, il *consilium* e la *scientia* sono rispettivamente associate alla *hebetudo*, alla *praecipitatio* e all'*ignorantia*, la virtù della *sapientia* è per Gregorio utile a combattere la *stultitia*⁵⁴.

In questa parte del commento, che non presenta ulteriori specificazioni sul modo in cui debba essere intesa la *sapientia*, Gregorio si limita a osservare come il testo suggerisca che alla presa di

⁵³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 32, 44, PL 75, 547AB, ed. Adriaen cit., I, pp. 48-49.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, II, 49, 77, 592D, p. 106: «Donum quippe spiritus (...) eadem mentem ut contra singula quaeque tentamenta erudiat in septem mox virtutibus temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem intellectum; contra praecipitationem consilium; (...) contra ignorantiam scientiam». Nel corso del commento, tuttavia, l'attribuzione all'uomo di una forma di sapienza non sarà sempre connotata positivamente: è necessario, infatti, distinguere la *sapientia* intesa come virtù dall'*humana sapientia* che sarà, al contrario, più volte condannata da Gregorio in quanto esito dell'arroganza dei *sapientes saeculi* e descritta come una *sapientia mundi* che fa apparire vero il falso e falso il vero (e in ciò considerata in contrapposizione alla *sapientia iustorum*, che invece insegna a non fingere allo scopo di ostentare). È in questa stessa ottica che l'esegeta scorgerà nelle parole di Giobbe un invito a cercare non la sapienza creata ma la Sapienza creatrice, ricevuta dall'uomo per grazia tramite l'Incarnazione. A titolo d'esempio, cf. *ibid.*, X, 29, 48, 947AC, pp. 570-571; *ibid.*, XVIII, 39, 60-63, 71A-74A, pp. 926-929. Il diciottesimo libro dei *Moralia* ospita inoltre un ampio discorso relativo al rapporto tra sapienza umana e sapienza divina. Cf. *infra*, pp. 142-148. La rilevanza del tema è infine già stata evidenziata da Claude Dagens, che nella produzione gregoriana distingue tre livelli di riflessione: *sapientia mundi*, *sapientia iustorum* e *docta ignorantia*. Cf. C. DAGENS, *Grégoire le Grand et la culture: de la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia'*, «Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques», 14 (1968), pp. 17-26.

coscienza delle virtù debba seguire una purificazione interiore, che corrisponde a quella di cui Giobbe rende oggetto i figli alla fine del ciclo dei giorni del banchetto (*Gb* 1, 5):

Cumque in orbem transissent dies conuiuii, mittebat Iob et sanctificabat eos. Peracto quippe orbe dierum conuiuii, mittere ad filios eosque sanctificare, est post uirtutum sensum, intentionem cordis dirigere et omne quod agitur, districta retractationis discussione mundare, ne bona aestimentur quae mala sunt; ne saltim ueraciter bona putentur sufficientia cum perfecta non sunt. (...) Sed hos uirtutum sensus melius preces quam discussiones inueniunt; nam ea quae perscrutari in nobismetipsis plenius nitimur saepe uerius orando quam inuestigando penetramus⁵⁵.

Affinché bene e male non vengano confusi e per evitare il rischio di reputare sufficiente un bene non perfetto, è necessario – osserva l’esegeta – compiere un’operazione di purificazione affidandosi alla preghiera piuttosto che alla ricerca, perché l’anima sopraelevata rispetto a se stessa è in grado di auto-contemplarsi con maggiore certezza. Ne consegue, dunque, che sul piano morale sembra affermarsi una superiorità della preghiera rispetto all’*investigatio*, in quanto la prima è qui considerata come ciò che permette all’anima di avere uno sguardo ‘migliore’ su se stessa e di scoprire così la vera radice della virtù. Tale presa di coscienza coincide, in ultima analisi, con l’accettazione della circostanza per cui un’azione, anche se buona, non può essere perfetta perché creaturale, e ignorare ciò significherebbe per Gregorio peccare d’orgoglio. È a quest’ultimo aspetto che ci si riferisce nell’interpretazione morale della seconda parte di *Gb* 1, 5:

*Dicebat enim: Ne forte peccauerint filii mei et benedixerint Deo in cordibus suis. Filii in cordibus maledicunt cum recta nostra opera a non rectis cogitationibus prodeunt; cum bona in aperto exserunt, sed noxia in occulto moliuntur. Deo quippe maledicunt cum mentes nostrae se de se aestimant habere quod sunt. Deo maledicunt cum se et ab illo accepisse uires intellegunt sed tamen de eius muneribus propriam laudem quaerunt*⁵⁶.

A partire dal riconoscimento, da parte di Giobbe, della necessità di purificare i figli in seguito a eventuali peccati, l’esegeta osserva che il versetto in questione riguarda il rapporto tra pensiero e

⁵⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 34, 48, PL 75, 548BC, ed. Adriaen cit., I, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, 36, 51, 550AB, p. 52.

azione, dal momento che Giobbe accetta l'eventualità che i figli abbiano peccato nel cuore ma non nelle opere. Avvalendosi nuovamente della 'lente' del rapporto tra interiorità ed esteriorità, Gregorio fa corrispondere il 'peccare nel cuore' del testo sacro alla mancata corrispondenza tra un pensiero 'interno' non retto e un'azione 'esterna' che lo è, in virtù di questa stessa discrepanza, solo in apparenza. Ciò avviene, conclude l'esegeta, quando l'anima non riconosce di dovere ciò che è a Dio o quando, pur essendone consapevole, ricerca dai suoi doni la propria lode.

Quanto finora analizzato mostra come il prologo del libro di Giobbe sia, per Gregorio, occasione di riflessione – per ora ancora strettamente vincolata al versetto – sulle tematiche più disparate, la cui trattazione è tuttavia caratterizzata da una coerenza interna. Il commento al prologo prosegue nel libro II dei *Moralia*, che copre la parte della narrazione biblica in cui Dio e Satana si accordano sulla scommessa su Giobbe e in cui quest'ultimo subisce il primo attacco, ossia l'uccisione di animali, figli e guardiani, fino alla prosternazione della creatura tormentata, che nonostante tutto continua a riconoscere al Signore le facoltà di dare e togliere.

È interessante in questo contesto considerare ciò che accade sul piano dell'interpretazione letterale di *Gb* 1,6, in cui si narra che i *fili Dei* e Satana si presentarono insieme al cospetto del Signore:

*Quam die cum uenissent filii Dei, ut assisterent coram Domino, adfuit inter eos etiam satan. Qui autem Dei filii nisi electi angeli uocantur? (...) Si igitur semper uident et semper assistunt, uigilanti cura quaerendum est unde ueniunt, qui nunquam recedunt*⁵⁷.

Dopo aver identificato i figli di Dio con gli angeli, Gregorio osserva che è doveroso chiedersi («quaerendum est») come sia possibile conciliare il racconto storico in cui si dice che essi giungono al cospetto del creatore e la loro condizione – testimoniata sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, II, 3, 3, 556AB, pp. 60-61.

⁵⁸ Gregorio cita *Mt* 18, 10 («Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est») e *Dan* 7, 10 («Milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei»). Matteo è l'evangelista più citato nei *Moralia in Iob*, seguito da Luca e Giovanni (le citazioni dal Vangelo di Marco sono invece piuttosto esigue). Cf. R. GILLET, *Introduction*, in GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job. Livres 1 et 2*, edd. R. Gillet - A. Gauderamis, Paris 1989 (SC 32), [pp. 7-113], p. 82. Il più generale ricorso a Matteo nella produzione esegetica gregoriana è stato approfondito da Riccardo Maisano. Cf. R. MAISANO, *Il testo latino di Matteo nell'esegesi di Gregorio Magno*, in *Societas studiorum: per*

– di permanenza presso Dio, del quale vedono costantemente il volto. La risposta al quesito è immediatamente individuata nelle parole di Paolo, che ricordano che gli spiriti angelici sono spesso inviati presso gli uomini, dai quali è dunque possibile che essi facciano ritorno⁵⁹. La soluzione proposta non risolve, però, la questione nella sua interezza, il che rende necessario un approfondimento ulteriore:

Sed ecce quaestioni quaestionem iungimus (...). Quomodo enim aut semper assistere aut uidere semper faciem Patris possunt si ad ministerium exterius pro nostra salute mittuntur? Quod tamen citius soluimus si quanta sublimitatis sit angelica natura pensamus⁶⁰.

Se da un lato il ricorso a Paolo fa comprendere in che senso si possa parlare di ritorno degli angeli presso Dio, dall'altro pone il problema della compresenza, in essi, della capacità di vedere costantemente il creatore e la necessità di allontanarsi da lui per recarsi presso gli uomini. La soluzione, conclude Gregorio, va stavolta ricercata nella *subtilitas* della natura angelica e, nello specifico, in ciò che la rende diversa dalla natura umana: pur essendo accomunati dalla circoscrizione in un determinato luogo, angeli e uomini differiscono per l'estensione della *scientia*, dal momento che i primi contemplan direttamente il *fons scientiae* (anche se la loro conoscenza resta parziale rispetto a quella divina) mentre i secondi sono limitati dalla *caecitatis ignorantia*. A ciò Gregorio aggiunge che rispetto agli uomini gli angeli sono puri spiriti, mentre sono corpi se paragonati a Dio, spirito incircoscritto⁶¹. La soluzione alla questione giudicata problematica è offerta alla fine: gli angeli

Salvatore D'Elia, a c. di U. Criscuolo, Napoli 2004 (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Araldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 24), pp. 453-463.

⁵⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 3, 3, PL 75, 556B, ed. Adriaen cit., I, p. 61: «Sed cum de illis per Paulum dicitur: Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui hereditatem capient salutis?. Per hoc, quod missos cognoscimus, unde ueniant inuenimus».

⁶⁰ *Ibid.*, 556C, p. 61.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 556C-557A, p. 61: «In hoc itaque est nunc natura angelica a naturae nostrae conditione distincta quod nos et loco circumscribimur et caecitatis ignorantia coartamur; angelorum uero spiritus loco quidem circumscripti sunt sed tamen eorum scientiae longe super nos incomparabiliter dilatantur. Interius quippe exterius que sciendo distenti sunt quia ipsum fontem scientiae contemplantur. Quid enim de his quae scienda sunt nesciunt qui scientem omnia sciunt? Eorum itaque scientia comparatione nostrae ualde dilatata est sed tamen comparatione diuinae scientiae angusta; sicut et ipsi illorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt sed comparatione summi et incircumscripti spiritus, corpus».

sono contemporaneamente inviati agli uomini e presenti al cospetto di Dio perché esteriormente si muovono ma restano al contempo dediti a una *interna contemplatio*⁶².

Nel libro di Giobbe si dice che anche Satana, insieme agli angeli, giunse al cospetto di Dio. Anche in questo caso Gregorio evidenzia alcune criticità:

*Adfuit inter eos etiam satan. Valde quaerendum est quomodo inter electos angelos satan adesse potuerit qui ab eorum sorte, exigente superbia, dudum damnatus exiuit. Sed recte inter eos adfuisse describitur quia etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen eis similem non amisit; et si meritis praegraturatur conditione naturae subtilis attollitur. (...) Sed hoc, quod adfuisse satan coram domino dicitur, in graui nobis quaestione uersatur. Scriptum quippe est: beati mundo corde, quoniam ipsi deum uidebunt. Satin uero, qui mundo corde esse non potest, quomodo uidendo domino adfuisse potest? Sed intuendum quia adfuisse coram domino non autem dominum uidisse perhibetur. Venit quippe ut uideretur, non ut uideret. Ipse in conspectu domini, non autem in conspectu eius dominus fuit; sicut caecus cum in sole consistit, ipse quidem radiis solis perfunditur sed tamen lumen non uidet quo illustratur. Ita ergo etiam inter angelos in conspectu domini satan adfuit quia uis diuina, quae intuendo penetrat omnia, non se uidentem immundum spiritum uidit*⁶³.

La posizione di Satana è problematica per due motivi, ai quali vengono fatte corrispondere due soluzioni. È lecito, secondo l'esegeta, chiedersi come mai Satana si trovi in mezzo agli angeli fedeli pur essendo decaduto a causa della sua superbia e come faccia a vedere Dio se nel testo del vangelo di Matteo si dice che ciò è possibile solo per i puri di cuore. Riguardo la prima questione, Gregorio giustifica la presenza di Satana fra gli angeli affermando che egli ha perso la *beatitudo* ma ha al contempo conservato una natura simile a quella angelica; a proposito, invece, della sua presunta capacità di vedere Dio, Gregorio sottolinea come il testo sacro non affermi che Satana abbia visto il Signore, deducendo da ciò che egli giunge piuttosto per essere visto dalla potenza divina, il cui sguardo penetra ogni cosa (compresi gli spiriti impuri, che non possono però a loro volta vederla). Se dal punto di vista dei contenuti è interessante notare come una narrazione così asciutta dell'incontro

⁶² Cf. *ibid.*, 557A, pp. 61-62: «Et mittuntur igitur et assistunt, quia et per hoc quod circumscripti sunt, exeunt; et per hoc quoque quod intus praesentes sunt numquam recedunt. Et faciem ergo patris semper uident et tamen ad nos ueniunt, quia et ad nos spiritali praesentia foras exeunt et tamen ibi se, unde recesserant per internam contemplationem seruant».

⁶³ *Ibid.*, 4, 4-5, 557BC, p. 62.

tra Dio, Satana e angeli suscita una così articolata riflessione sulla condizione angelica e sulle sue differenze con quella umana, a livello metodologico quanto appena analizzato costituisce un esempio di individuazione, nell'ambito dell'interpretazione letterale, della presenza di incongruenze nel testo biblico, tutte risolvibili per mezzo di riferimenti ad altri passaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento, oppure riferendosi ad aspetti particolari del luogo che si sta commentando (è il caso dell'assenza, evidenziata da Gregorio, di un riferimento diretto alla capacità di Satana di vedere il Signore)⁶⁴.

È sempre l'applicazione del senso letterale a offrire a Gregorio l'occasione di una riflessione più ampia su un tema per il quale fin dalla *praefatio* ha mostrato una certa predilezione, vale a dire quello del linguaggio. Dal momento che in *Gb* 1, 8 vi è una ripetizione della descrizione di Giobbe già contenuta in *Gb* 1, 1 Gregorio, piuttosto che ripeterne la spiegazione, sceglie esplicitamente di spostare la riflessione su un piano che precede il contenuto del versetto, ossia quello della comunicazione 'verbale' tra le due parti coinvolte, in questo caso Dio e Satana, che nel versetto in questione stanno ancora dialogando. L'esegeta pone l'accento sulla necessità di comprendere in che senso si dice che il Signore parla a Satana e viceversa:

Hoc ergo nobis est sollerter inuendum quid sit, quod uel ad satan loqui Dominus dicitur uel quod satan respondere perhibetur. (...) Neque enim uel a domino qui summus atque incircumscriptus est spiritus, uel a satan, qui nulla est carnea natura uestitus, humano modo aereus flatus folle uentris attrahitur ut per organum gutturis, uocis expressione reddatur. Sed dum naturae inuisibili natura incomprehensibilis loquitur dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur. Nos namque ut ea quae sentimus intrinsecus extrinsecus exprimamus, haec per organum gutturis, per sonum uocis eicimus. (...) Spiritalis autem natura non ita est quae ex mente et corpore composita dupliciter non

⁶⁴ Nella *praefatio* al libro IV, Gregorio ammetterà esplicitamente che vi sono casi in cui nella Sacra Scrittura si registrano delle contraddizioni a livello letterale, sottolineando la necessità di considerarle un invito a penetrare il senso più profondo del testo 'collegando una cosa con l'altra' («alia ex aliis colligimus»). Cf. *infra*, pp. 65-66. L'operazione compiuta da Gregorio rientra senz'altro nella più generale tendenza, propria dei *patres*, a cercare di restituire l'unitarietà di fondo del testo sacro, il più delle volte per rispondere alla necessità di screditare eventuali interpretazioni errate. Cf. F. M. YOUNG, *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge 2001, pp. 27-28. Dal momento che, infatti, l'origine del testo sacro risiede in Dio, le contraddizioni che esso presenta non possono che essere conseguenza di un'errata comprensione da parte del lettore, che l'esegeta deve – per mezzo della distinzione, in esso, di diversi livelli di lettura – prevenire o correggere. Cf. S. C. KESSLER, *Gregory the Great*, in *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, a c. di C. Kannengiesser, Leiden - Boston 2006 (*The Bible in Ancient Christianity*, 1), [pp. 1336-1359], p. 1356.

est. Sed rursus sciendum est quia ipsa etiam natura incorporea cum loqui dicitur, eius locutio nequaquam una atque eadem qualitate formatur⁶⁵.

Entrambi privi di corpo, Dio e Satana non sono per questo in grado di esprimersi come gli uomini: per tale ragione, è opportuno che la *mens* umana trascenda la *qualitas* della *locutio* corporea in favore del riconoscimento, nel dialogo tra le due parti, di un «modus intimae locutionis» che è *incognitus* e *sublimis*, un ‘linguaggio interiore’ diverso da quello che gli uomini riescono a ‘esplicitare’ tramite la gola e proprio degli esseri privi di corpo, dunque non muniti del ‘mezzo’ che consentirebbe loro di adoperare un linguaggio identico a quello umano. È a questo punto che Gregorio considera altri possibili interlocutori, in seguito presi in esame singolarmente:

Aliter enim loquitur deus ad angelos, aliter angeli ad deum; aliter deus ad sanctorum animas, aliter sanctorum animae ad deum; aliter deus ad diabolum, aliter diabolus ad deum⁶⁶.

Oltre, dunque, ad arricchire l’interpretazione della narrazione storica soffermandosi più sul modo di comunicare delle parti in gioco che sul contenuto della comunicazione, la riflessione di Gregorio giunge a riferirsi anche a chi in quel preciso luogo scritturale non sta dialogando (gli angeli e le anime dei santi) ma che altrove comunicano con Dio, trasformandosi così in un discorso più generale relativo ai possibili modi di intendere il *loqui* nella Scrittura che, come da prassi frequente, solo alla fine affronta il caso del dialogo tra Dio e Satana, ossia l’argomento che si lega direttamente al versetto.

Le ‘modalità’ di dialogo considerate da Gregorio sono, nell’ordine, il *loqui* tra Dio e gli angeli, tra gli angeli e Dio, tra Dio e le anime dei santi, tra le anime dei santi e Dio, tra Dio e il diavolo e tra il diavolo e Dio. Per parlare agli angeli, Dio manifesta ai loro cuori i suoi segreti invisibili, in modo che essi possano cogliere nella *contemplatio veritatis* ciò che devono compiere; il *loqui* degli angeli, invece, corrisponde per Gregorio a un *motus admirationis* che si esprime «quasi per distincta verba»⁶⁷. A proposito, invece, della ‘relazione linguistica’ che può intercorrere tra Dio e le anime dei

⁶⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 7, 8, PL 75, 558D-559B, ed. Adriaen cit., I, p. 64.

⁶⁶ *Ibid.*, 559B, p. 65.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 7, 9-10, 559B-560A, pp. 65-66: «Loquitur Deus ad angelos sanctos eo ipso quo eorum cordibus occulta sua inuisibilia ostendat, ut quicquid agere debeant, in ipsa contemplatione ueritatis legant. (...) Vox namque angelorum est in laude conditoris ipsa admiratio intimae contemplationis. (...) Quae uox se quasi per distincta uerba

santi, Gregorio si serve di un passaggio dell'Apocalisse per mostrare come nelle anime i *verba* corrispondano ai *desideria*, senza che ciò implichi una discordanza tra la volontà umana e quella divina: le anime, infatti, attingono da Dio ciò di cui egli stesso le rende assetate e si trovano, in un modo incomprensibile per l'uomo, saziare da ciò di cui nella richiesta diventano affamate; in questo senso, se per le anime parlare equivale a desiderare, la 'risposta' di Dio corrisponde a una garanzia di ricompensa in virtù della prescienza⁶⁸.

È solo alla fine dell'*excursus* che Gregorio torna sugli effettivi protagonisti del dialogo, considerandone le primissime battute e associando a ciascuna di quelle successive i diversi modi in cui Dio e il diavolo possono interloquire, quattro per il primo e tre per il secondo⁶⁹. L'elenco si chiude con un'affermazione che ne inquadra la presenza all'interno del commento:

Quia igitur internarum locutionum modos succincte diximus, ad intermissum paululum expositionis ordinem reuertamur⁷⁰.

Dopo aver trattato brevemente (*succincte*) i *modi* del linguaggio interiore, occorre – osserva Gregorio – far ritorno all'*ordo expositionis*, dichiarazione che fornisce l'occasione di fare il punto su ciò che a tutti gli effetti può essere – per ammissione stessa dell'esegeta – definita una digressione sul tema del linguaggio nella Sacra Scrittura.

explicat dum sese per innumeros modos admirationis format. (...) Angeli autem loquuntur domino, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt».

⁶⁸ Il passaggio dell'Apocalisse utile all'interpretazione proposta è *Ap* 6, 9-11, in cui le anime chiedono a Dio quando sarà per loro fatta giustizia e il creatore, in risposta, le invita a pazientare. Cf. *ibid.*, 11, 560BC, pp. 66-67: «Animarum igitur uerba ipsa sunt desideria. (...) Sed cum aliter moueri soleat mens quae petit aliter que quae petitur, et sanctorum animae ita in interni secreti sinu deo inhaereant ut inhaerendo requiescant; quomodo dicuntur petere, quas ab interna uoluntate constat nullatenus discrepare? Quomodo dicuntur petere, quas et uoluntatem dei certum est et ea quae futura sunt, non ignorare? Sed in ipso positae, ab ipso aliquid petere dicuntur, non quo quicquam desiderant, quod ab eius quem cernunt uoluntate, discordat, sed quo mente ardentius inhaerent eo etiam de ipso accipiunt, ut ab ipso petant quod eum facere uelle nouerunt. De ipso ergo bibunt quod ab ipso sitiunt; et modo nobis adhuc incomprehensibili in hoc, quod petendo esuriunt, praesciendo satiantur».

⁶⁹ I *modi* sono, sia per Dio sia per il diavolo, associati ai versetti *Gb* 1, 7-12. Cf. *ibid.*, 12, 561A-562A, pp. 67-68.

⁷⁰ *Ibid.*, 562A, p. 68.

Ammettere la necessità di tornare all'ordine dell'esposizione significa riconoscere che quanto appena proferito sia in qualche modo 'esterno' all'*iter* pensato per il commento al libro di Giobbe, qui con molta probabilità inteso come interpretazione del testo sacro secondo l'ordine dei tre sensi. Un *modus operandi*, questo, che conferma la fedeltà dell'esegeta alla posizione esplicitata nel secondo capitolo dell'epistola *Ad Leandrum*, dove eventuali future digressioni trovano la loro giustificazione nell'idea di un'edificazione dell'uditorio che non deve necessariamente seguire sempre un ordine prestabilito⁷¹. La presenza, poi, di un commento a un brano dell'Apocalisse imprescindibile per la definizione delle caratteristiche del dialogo tra Dio e le anime umane conferma la struttura 'a scatole cinesi' del commento gregoriano che, lungi dal rendere l'esposizione infruttuosamente complessa, è sempre finalizzata a una migliore comprensione di determinate questioni, in questo caso non legate direttamente al versetto bensì al più generale argomento dei *modi* del linguaggio interiore. In tal senso, la digressione aperta da Gregorio a partire dall'interpretazione letterale di *Gb* 1, 8 costituisce un primo esempio di sviluppo di una riflessione legata a un versetto ma da esso non completamente dipendente, certamente finalizzata a una migliore comprensione del testo sacro ma al contempo da intendersi di più ampio respiro.

Se si tralascia momentaneamente il passaggio del libro II in cui si ha la primissima occorrenza, nei *Moralia*, del termine *philosophia*, sul quale si ritornerà al momento di stabilirne l'incidenza sul ruolo che Gregorio attribuisce alla filosofia e ai filosofi⁷², a suscitare un certo interesse è l'interpretazione allegorica di cui è ancora una volta resa oggetto la narrazione dell'incontro tra Dio, gli angeli e Satana, in particolare quella contenuta in *Gb* 1, 6. Se il medesimo versetto aveva, infatti, a livello letterale suscitato tra le altre una riflessione sulla natura angelica, l'applicazione del senso allegorico riguarda per lo più la 'collocazione temporale' dell'incontro:

Quadam die cum uenissent filii dei coram domino; adfuit inter eos etiam satan; discutiendum prius est, cur quadam die factum aliquid coram domino dicitur cum apud illum nequaquam cursus temporis, mutatione diei noctis que uarietur. Neque enim in ea luce quae sine accessu ea quae eligit illustrat et sine recessu ea quae respuit deserit, defectus mutabilitatis uenit. Quia in semetipsa manendo immutabilis, mutabilia cuncta disponit, sic que in se transeuntia condidit ut apud se transire nequaquam possint, nec tempus intus in conspectu eius defluit quod apud nos foras decurrit. Vnde fit ut in aeternitate eius fixa maneant ea quae non fixa exterius saeculorum

⁷¹ Cf. *supra*, p. 23.

⁷² Cf. *infra*, p. 261.

uolumina emanant. Cur ergo apud eum dicitur: quadam die, cui nimirum dies una est aeternitas sua⁷³?

Nel versetto si dice che in un certo giorno (*quadam die*) accade qualcosa al cospetto del Signore. A tal proposito è per l'esegeta opportuno chiedersi come sia da intendersi questa espressione, dal momento che presso Dio il corso del tempo non subisce variazioni. Per chiarire la questione, Gregorio costruisce un discorso più ampio sulla concezione del tempo in relazione al divino e sulla sua differenza rispetto alla percezione che ne hanno gli uomini:

Sed cum scriptura sacra temporaliter editis loquitur, dignum est ut uerbis temporalibus utatur quatenus condescendendo leuet; et dum de aeternitate aliquid temporaliter narrat, assuetos temporalibus sensim ad aeterna traiciat; se que bene nostris mentibus aeternitas incognita dum uerbis cognitis blanditur infundat. Quid autem mirum si in sacro eloquio incommutabilitatem suam deus praepropere humanae menti non aperit; quando et resurrectionis suae sollemnitate celebrata, quibusdam prouectionum accessibus innotuit, incorruptionem corporis quod resumpsit? (...) Quia enim infirma adhuc gestabant corda discipuli in cognitione tanti mysterii ista fuerant dispensatione nutriendi ut paulisper aliquid quaerentes inuenirent, inuenientes crescerent et crescentes cognita robustius tenerent. Quia igitur non repente sed causarum uerborum que incrementis, quasi quibusdam ad aeternitatem passibus ducimur, intus apud eum quadam die aliquid factum dicitur, qui ipsa quoque tempora sine tempore contuetur⁷⁴.

La Sacra Scrittura si serve di un linguaggio legato al tempo («verba temporalia»), parla dunque *temporaliter* dei fatti (*edita*); ciò ha lo scopo di condurre gradualmente il lettore, immerso nelle realtà temporali, a quelle eterne, lungo un percorso paragonato alla rivelazione dell'incorruttibilità del corpo risorto di Cristo, che avviene progressivamente per consentire al cuore infermo (ma sempre *quaerens*) dei discepoli di *invenire* qualcosa e, in qualità di *inueniens*, di crescere e di possedere più solidamente le cose conosciute. Allo stesso modo, il lettore della Scrittura è guidato verso l'eternità da un incremento di *causae* e *verba*: è a ciò, dunque, che va in ultima analisi ricondotto l'utilizzo, nel libro di Giobbe, dell'espressione *quadam die*.

⁷³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 10, 34, PL 75, 572BC, ed. Adriaen cit., I, p. 81.

⁷⁴ *Ibid.*, 35, 572D-573B, pp. 81-82.

Gregorio si sofferma poi sulla compresenza, nel versetto, della luce del giorno e delle tenebre di Satana, non coglibile dall'occhio umano con il medesimo sguardo ma 'visibile' da Dio che, *sine mutabilitate* vede (*respicit*) tutte le cose e *sine distentione* le comprende, disponendo, lui che «*diversus non est*», tutte le cose con ordine diverso (*diverso ordine*). In questo senso, anche il diavolo è penetrato, come gli spiriti puri, da un raggio di luce ed è, senza saperlo (*nesciendo*), al servizio della giustizia occulta: per esprimere tale concetto, Gregorio interpreta un passaggio tratto dal primo libro dei Re, in cui l'esegeta legge riferimenti alla moltitudine di angeli che servono Dio, la *pars electa* disposta a destra, la *pars reproba* a sinistra. Ne consegue che anche i tentatori degli uomini servono Dio, poiché così come la volontà della *pars electa* concorda con la *pietas* divina, allo stesso modo la *pars reproba* esegue il giudizio di Dio; dal momento che lo *status* di Satana è assimilabile a quello di quest'ultimo gruppo, la descrizione compiuta nel primo libro dei Re corrisponde a quella dell'incontro tra Dio, Satana e gli angeli compiuta nel libro di Giobbe⁷⁵.

Gregorio individua dunque un'espressione problematica (*quadam die*) e ne giustifica la presenza, resa necessaria dallo iato che separa la concezione umana di tempo e l'assenza di variazione temporale che caratterizza invece il divino. Una volta chiarito ciò, l'esegeta si serve di un altro luogo biblico per motivare ancora una volta la presenza di Satana tra gli angeli non decaduti, che a livello letterale era stata ricondotta a un mantenimento della somiglianza con la loro natura: dal momento

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 36-38, 573B-574D, pp. 82-83: «An quia etiam satan adfuit dum quadam die hoc factum dicitur, indicare sacra scriptura studuit quia in luce deus tenebras uidit? Nos quippe uno eodem que contuitu lucem et tenebras intueri non possumus. (...) Illa autem uis quae cuncta mutabilia immutabiliter uidet, quasi in die ei satan adfuit, quia apostatae angeli tenebras sine obscuritate comprehendit. Nos ut dictum est, uno eodem que intuitu contemplari non possumus. (...) Deus uero quia sine mutabilitate cuncta simul respicit, sine distentione comprehendit, uidelicet et bona quae iuuat et mala quae iudicat, et quae adiuta remunerat, et quae iudicans damnat, in his quae diuerso disponit ordine diuersus non est. In die ergo ei satan adfuisse describitur quia lumen aeternitatis eius nulla mutabilitatis fuscatione tangitur. Inter filios dei adfuit [Sc. satan] quia etsi ab illis in hac uita laborantibus auxilium pietatis impenditur, iste occultae iustitiae nesciendo seruiens ministerium exsequi reprobationis conatur. Vnde bene in libris regum per prophetam dicitur: uidi dominum sedentem super solium suum et exercitum caeli a dextris et sinistris eius et dictum est: in quo decipiam achab, ut ascendat et cadat in ramoth galaath? (...) Et quid exercitus caeli, nisi ministrantium angelorum multitudo describitur? Quid est ergo quod exercitus caeli a dextris et sinistris eius stare perhibetur? (...) Sed dextra dei angelorum pars electa, sinistra autem dei pars angelorum reproba designatur. Non enim ministrant deo solummodo boni qui adiuuent, sed etiam mali qui probent. (...) A dextra ergo dei et sinistra angelorum exercitus stat, quia et uoluntas electorum spirituum diuinae pietati concordat; et reproborum sensus suae malitiae seruiens, iudicio districtiois eius obtemperat. (...) Quod ergo illic a dextris atque sinistris dei, exercitus caeli astitisse describitur, hoc hic inter filios dei satan adfuisse perhibetur».

che la riflessione sul tempo (già cara ai suoi predecessori⁷⁶) risulta essere vincolata a una parte del versetto ma svincolata dal resto dell'interpretazione, che si sofferma piuttosto sulla posizione di Satana, l'approfondimento inserito a partire dall'espressione *quadam die* assume i caratteri di una piccola digressione su un tema che a diverso titolo tornerà nei *Moralia*⁷⁷.

Il commento al prologo del libro di Giobbe si conclude nel terzo libro dell'opera, dove Gregorio si concentra sulla narrazione della tentazione che colpisce il corpo del santo. La condizione di quest'ultimo, consapevole di essere in possesso di un corpo comparabile al fango, è qui paragonata a quella di Giovanni Battista:

Qui testa saniem radebat sedens in sterquilinio. Vnde testa nisi ex luto conficitur? Quid uero est sanies corporis nisi lutum? Saniem ergo radere testa perhibetur, ac si aperte diceretur: luto tergebat lutum. (...) In sterquilinio ponebat corpus ut ex terra sumpta quae esset carnis substantia, bene proficiens perpenderet animus. (...) Ecce autem dum beati iob uulnera cruciatus que considero, repente mentis oculos ad iohannem reduco. (...) Numquidnam credimus aliquid fuisse quod in eius uita illa sic despecta mors tergeret? (...) Quid est quod omnipotens deus sic uehementer in hoc saeculo despicit, quos sic sublimiter ante saecula elegit, nisi hoc quod pietati fidelium patet,

⁷⁶ Per l'individuazione, nei *Moralia*, di un richiamo alla concezione agostiniana di tempo come *distensio animi*, cf. *infra*, p. 140, nota 270. Per un approfondimento della trattazione della questione del tempo nei secoli medievali, si vedano anche: J. P. MANOUSSAKIS, *St. Augustine and St. Maximus the Confessor between the Beginning and the End*, «*Studia Patristica*», 15 (2017), pp. 155-163; *Time and the Eternity: The Medieval Discourse*, a c. di J. Gerhard - M-R. Gerson, Turnhout 2003 (*International Medieval Research*, 9).

⁷⁷ Nel nono libro, per esempio, commentando *Gb* 10, 4-12 Gregorio si soffermerà sulla differenza tra occhi umani e occhi divini, sottolineando come i primi conoscano le azioni temporali (*facta temporum*) nel tempo (*in tempore*) senza tuttavia essere in grado di prevenirle o in generale di conoscere le cose future; i secondi, al contrario, vedono presenti a sé tutte le cose, in un campo visivo che non muta perché essi non si voltano né indietro né avanti. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IX, 47-53, 72-81, PL 75, 898D-903B, ed. Adriaen cit., I, pp. 507-513. Nel sedicesimo libro, Gregorio rifletterà invece sulla natura dell'*aeternitas* divina, che a volte è assimilata a un unico giorno, altre a più giorni. Cf. *infra*, pp. 139-140. Nel libro XXVI dei *Moralia*, infine, l'attenzione sarà invece posta sul legame tra peccato originale e variazione temporale, quest'ultima da intendersi come diretta conseguenza del primo. Cf. *infra*, pp. 164-165. Nell'ambito della letteratura secondaria, Francesco Mosetti Casaretto ha di recente riflettuto sulla trattazione, in Gregorio, della percezione 'umana' del tempo a partire da alcuni passaggi delle *Homiliae in Hiezechielem*, nel suo studio accostate – tra gli altri – agli scritti di Agostino e di Beda. Cf. F. MOSETTI CASARETTO, *Il tempo dell'attesa nel Medioevo Latino*, in *Età del mondo, età dell'uomo. Nascita, vita, morte fra microcosmo e macrocosmo*, a c. di E. Berardi - M. Manca, Alessandria 2019 (*Studi e ricerche*, 175), pp. 133-163.

quoniam idcirco sic eos premit in infimis quia uidet quomodo remuneret in summis; et foras usque ad despecta deicit quia intus usque ad incomprehensibilia perducit⁷⁸.

Il versetto commentato è *Gb* 2, 8, in cui Giobbe, dopo essere stato colpito da una piaga, è descritto nell'atto di grattarsi con un coccio e di sedersi su un letamaio; ciò a livello letterale corrisponde, per l'esegeta, a una presa di coscienza della fragilità del corpo umano, il quale in sostanza non differisce dalla terra. A tale osservazione segue l'accostamento delle sofferenze di Giobbe a quelle sperimentate da Giovanni Battista, accomunate dal fatto di non essere state conseguenza di una precisa colpa. Per tale ragione è lecito, secondo Gregorio, interrogarsi sul motivo per il quale Dio disprezzi così evidentemente chi 'ha scelto in modo così sublime prima dei secoli' («sic sublimiter ante saecula elegit»): egli conclude che simili circostanze vanno lette alla luce dell'attribuzione di una ricompensa successiva, e che dunque al tormento esteriore corrisponda un avvicinamento interiore *ad incomprehensibilia*.

Se, da un lato, si assiste all'ennesimo ricorso al filtro di lettura del rapporto interiorità-esteriorità, qui utilizzato al fine di fornire una spiegazione plausibile alla sofferenza del giusto, dall'altro il riferimento – seppur stringato – a una forma di elezione *ante saecula* è indice della condivisione dell'idea, anch'essa già agostiniana⁷⁹, di una predeterminazione divina della vita umana per la quale Dio destinerebbe ciascun uomo alla salvezza o alla dannazione *post mortem* prima ancora della sua nascita, il tutto a prescindere dal trattamento a lui riservato nel corso della vita terrena. Una visione di questo tipo rende naturalmente problematico il contemporaneo riconoscimento di un margine di libertà per l'uomo: nel corso del commento Gregorio non resterà totalmente indifferente alla questione, qui non ulteriormente approfondita ma altrove affrontata per mezzo del più esplicito riconoscimento di una sorta di 'cooperazione' tra grazia divina e libero arbitrio⁸⁰.

Se l'azione congiunta delle due parti è sempre da considerarsi all'origine del bene, che non è mai esclusivamente attribuibile all'uomo, è certamente a un movimento esclusivo del libero arbitrio

⁷⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 7, 9-11, PL 75, 603A-604B, ed. Adriaen cit., I, pp. 119-121.

⁷⁹ Per una sintesi dell'evoluzione della posizione agostiniana rispetto al rapporto tra grazia e libero arbitrio, cf. G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Sesto San Giovanni (2016), pp. 13-25. Per un approfondimento del dibattito teologico sui temi di grazia e libero arbitrio in relazione alla ricezione del pensiero agostiniano in opposizione alle posizioni pelagiane, cf. *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, a c. di A.Y. Hwang - B. J. Matz - A. Casiday, Washington 2014.

⁸⁰ Cf. *infra*, p. 134.

che si deve il peccato originale e, di conseguenza, la corruzione del genere umano⁸¹. Nel terzo libro dei *Moralia*, il commento prosegue con un riferimento a una ‘tipologia’ di male creato da Dio che non risulta essere tuttavia incompatibile con l’attribuzione della colpa all’uomo:

Quasi una de stultis mulieribus locuta es. Si bona accepimus de manu domini, mala quare non sustineamus? (...) Inter haec igitur sanctum uirum intueri libet, foras rebus uacuum, intrinsecus deo plenum. (...) Foras enim per uulnera crepuit sed indeficienter interius nascens thesaurus sapientiae per uerba sanctae eruditionis emanauit, dicens: si bona accepimus de manu domini, mala quare non sustineamus? Bona scilicet, dona dei uel temporalia uel aeterna; mala autem flagella praesentia appellans de quibus per prophetam dominus dicit: ego dominus et non est alter, formans lucem et creans tenebras; faciens pacem et creans mala. Neque enim mala quae nulla sua natura subsistunt, a domino creantur; sed creare se mala dominus indicat, cum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format, ut ea ipsa et per dolorem quo feriunt, delinquentibus mala sint; et per naturam, qua existunt, bona. (...) Amore enim praesentium ab auctoris nostri dilectione recessimus et peruersa mens dum dilectioni creaturae se subdidit, a creatoris societate disiunxit. (...) Ex his ergo ab auctore ferienda erat, quae errans auctori praeposuerat ut unde homo culpam non timuit superbus admittere, inde poenam corrigendus inueniret⁸².

Oggetto d’interpretazione letterale è qui *Gb* 2, 10, che corrisponde alla risposta che Giobbe dà alla moglie dopo essere stato incoraggiato dalla stessa a maledire Dio che lo aveva colpito. Alle insinuazioni della donna il santo risponde richiamando il dovere, per il cristiano, di accettare da Dio sia il bene sia il male, preservando così – osserva Gregorio – un *thesaurus sapientiae* interiore che sopravvive alle piaghe inflitte esteriormente. Il bene e il male invocati da Giobbe corrispondono rispettivamente ai *dona dei* sia *temporalia* sia *aeterna* e, naturalmente, alle sventure subite dal santo, anch’esse dunque in qualche modo ricondotte a Dio. Con il supporto, tuttavia, di un passaggio di Isaia in cui il Signore si auto-attribuisce la creazione del male, Gregorio precisa quale sia il modo più corretto di intendere le parole di Giobbe: posto infatti che il male per sua natura non sussiste (qui è possibile che il manicheismo sia un bersaglio polemico implicito), dare per scontato che esso sia stato creato da Dio equivale ad accettare l’idea che egli abbia trasformato in flagelli ciò che è stato creato di per sé buono, ma che l’uomo ha tuttavia usato in malo modo preferendole all’amore del creatore,

⁸¹ Nel quarto libro dei *Moralia* si parla spesso del peccato originale inteso come conseguenza di un *consensus*. A titolo d’esempio, cf. *infra*, p. 74.

⁸² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 9, 15, PL 75, 606C-607A, ed. Adriaen cit., I, pp. 123-124.

che dunque lo colpisce per mezzo delle stesse affinché la pena subentri nello stesso ‘luogo’ della colpa. È dunque mediante la combinazione di due luoghi scritturali in cui il male è più o meno implicitamente descritto come proveniente da Dio che l’esegeta chiarisce il significato di tale attribuzione, evitando in tal modo che dalla Sacra Scrittura venga ricavata l’idea – errata perché incompatibile con l’unicità e la bontà di Dio – dell’esistenza di una forma creata di male⁸³.

Sul piano dell’interpretazione allegorica, invece, Gregorio suggerisce l’esistenza di un legame tra il peccato originale e l’Incarnazione, stabilito a partire dal versetto in cui Dio accusa Satana di averlo spinto contro Giobbe senza ragione (*frustra*):

Commuisti me aduersus eum ut affligerem illum frustra. Si beatus iob redemptoris nostri in passione positi speciem tenet, quomodo ad satan a domino dicitur: commouisti me aduersus eum? Mediator quidem dei et hominum, homo christus iesus ut culpas nostrae transgressionis exstingueret, uenit mortalitatis flagella tolerare; sed qui unius cum patre eiusdem que naturae est quomodo per satan motum se aduersus eum pater asserit, cum constet quod patris filii que concordiam nulla potestatis inaequalitas, nulla uoluntatis diuersitas interrumpat? Sed tamen isdem, qui patri aequalis est per diuinitatem, uenit propter nos ad flagella per carnem. (...) Et nisi primus homo delinqueret, secundus ad passionum proba minime ueniret. Cum ergo primus homo per satan a domino motus est tunc est dominus in homine secundo commotus. Satan itaque ad huius afflictionem, dominum tunc commouit quando in paradiso primum hominem a iustitiae culmine inoboedientiae culpa prostrauit. Nisi enim adam primum per uoluntarium uitium in animae mortem traxisset, adam secundus sine uitio in carnis mortem uoluntariam non ueniret⁸⁴.

Dopo aver ribadito la corrispondenza allegorica Giobbe-Cristo, Gregorio evidenzia anzitutto i problemi che questa comporta rispetto al fatto che Dio afferma nel versetto di essere stato spinto contro Giobbe, dunque contro Cristo. Nello specifico, è lecito chiedersi come sia possibile che tra Padre e Figlio ci sia un’interruzione di concordia dal momento che essi condividono la medesima

⁸³ La riflessione gregoriana sul problema del male è stata brevemente trattata da Eleanore Stump in un saggio dedicato alla trattazione della questione nel Medioevo. Nello specifico, la studiosa considera l’*incipit* del libro V dei *Moralia* un esempio di riflessione sul tema del male di stampo agostiniano; nel passaggio in questione, infatti, Gregorio riflette sul modo in cui prosperità e avversità vengono distribuite agli uomini. Cf. *ibid.*, V, 1, PL 75, 679A-680B, ed. Adriaen cit., I, p. 218. Cf. E. STUMP, *The problem of evil*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, a c. di R. Pasnau, 2 voll., Cambridge 2010, II, [pp. 773-784], pp. 774-775.

⁸⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 14, 26, PL 75, 612C-613A, ed. Adriaen cit., I, p. 131.

natura e che non c'è alcuna differenza di *potestas* o *voluntas*. Tale apparente contraddizione è risolta tramite l'individuazione di un legame tra la caduta di Adamo e l'avvento di Cristo: se il primo uomo – osserva Gregorio – non fosse stato spinto da Satana a peccare, il secondo uomo non si sarebbe incarnato; in tal senso, dunque, Dio sarebbe stato 'spinto' a causa di Adamo (dunque di Satana) a inviare il Figlio, il che avviene senza ragione nel senso che la sofferenza di Cristo non è stata conseguenza di una colpa bensì finalizzata alla redenzione del genere umano. In virtù di ciò Cristo è detto *Adam secundus*, un'affascinante definizione già impiegata prima di Gregorio⁸⁵. Sebbene non si tratti di una formulazione originale, è interessante notare come il versetto fornisca all'esegeta l'occasione di attribuire all'Incarnazione una necessità derivante dal peccato originale, ancora una volta a partire da una criticità presentata dal testo sacro, che in questo caso corrisponde all'idea di una possibile discordia (di natura, *potestas* e *voluntas*) tra il Padre e il Figlio. È per dimostrarne l'inconsistenza che Gregorio ricorre alle definizioni di *Adam primus* e *Adam secundus*, in ultima analisi impiegate dunque per giustificare ulteriormente ciò che per il cristiano è già oggetto di fede, ossia la necessità dell'Incarnazione.

Un riferimento all'avvento di Cristo si ha anche in uno dei paragrafi successivi a proposito della concezione che di essa hanno gli eretici. Come si è detto, il prologo si conclude con la narrazione della comparsa sulla scena degli amici, a proposito della quale Gregorio richiama alla mente del lettore anzitutto la corrispondenza allegorica già stabilita nella prefazione dell'opera, insieme alla colpa riconducibile a un *indiscrete loquendo*⁸⁶. Una volta identificato il *locus* da cui provengono con la superbia che li conduce ad affermazioni errate, qui contrapposta all'umiltà intesa al contrario come

⁸⁵ L'utilizzo dell'espressione si registra in Tertulliano, Ambrogio e Agostino. Cf. TERTULLIANO, *De resurrectione carnis*, XLIX, PL 2, [792D-886C], 865BC; AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, IV, 7, ed. C. Schenkl, Wien 1902 (CSEL, 32/4), p. 142; AGOSTINO, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani*, VI, 31, PL 45, [1050-1608], 1585.

⁸⁶ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 22, 42, PL 75, 621B, ed. Adriaen cit., I, p. 142: «In prefatione huius operis diximus quia amici beati Iob, etsi bona ad eum intentione conueniunt, haereticorum tamen idcirco speciem tenent quia ad culpam indiscrete loquendo dilabuntur. Vnde et illis ab eodem beato Iob dicitur: Disputare cum Deo cupio, prius uos ostendens fabricatores mendacii et cultores peruersorum dogmatum». Il richiamo alla prefazione conferma il carattere anticipatorio della stessa; il fatto, invece, che esso sia immediatamente seguito dalla citazione di versetti successivi (*Gb* 13, 3-4) a sostegno della medesima tesi dimostra ancora una volta come il testo sacro non sia, agli occhi dell'esegeta, un unico blocco da commentare seguendo un ordine rigido, bensì una fonte di insegnamento che prescinde dalla struttura a essa imposta.

*locus bonorum*⁸⁷, Gregorio aggiunge che l'*actio perversa* degli eretici può essere desunta anche solo dall'*interpretatio* dei loro nomi: Elifaz, Baldad e Sofar significano rispettivamente *Dei contemptus*, *vetustas sola* e *specula dissipans*⁸⁸, ed è a partire da quest'ultima etimologia che l'esegeta connota ulteriormente l'eresia. La speculazione distrutta dagli eretici corrisponde, infatti, a quella propria di coloro che «in sancta Ecclesia siti sunt», che con *vera fide* contemplan*o* i *mysteria Redemptoris*:

Sophar uero speculam dissipans. Hii etenim qui in sancta ecclesia siti sunt, redemptoris sui mysteria fide uera humiliter contemplantur; sed dum haeretici cum falsis allegationibus ueniunt, speculam dissipant, quia eorum mentes quos ad se attrahunt, ab intentione rectae contemplationis inclinant⁸⁹.

È dunque in virtù della loro comune condivisione di opinioni errate contro la Chiesa che gli amici/eretici sono, come narrato in *Gb* 2, 11, concordi nell'andare a far visita a Giobbe, qui corrispondente all'*ecclesia* alla quale gli eretici desiderano insegnare le loro idee con il pretesto della *consolatio*⁹⁰. Tra i loro errori figura, oltre al mancato riconoscimento della condizione di dolore in cui versa la Chiesa e la pericolosa scissione in sette, la compromissione dell'interpretazione delle parole celesti:

Haeretici igitur, quia pro magno praesentia appetunt, eam [sc. sanctam Ecclesiam] in uulneribus positam non cognoscunt. (...) *Scissis que uestibus, sparserunt puluerem super caput suum in caelo.* (...) Habent uero haeretici hoc proprium, quod in eo gradu in quo de ecclesia exeunt, diu stare non possunt; sed ad deteriora cotidie ruunt et sentiendo peiora in multis se partibus scindunt,

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 43, 621C, p. 142: «Bene autem dicitur: *Conuenerunt de loco suo*. Haeticorum quippe ipsa locus ipsa superbia est quia nisi prius in corde intumescerent, ad prauae assertionis certamina non uenirent. Ita namque malorum locus superbia sicut est e contra humilitas locus bonorum».

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 44, 621D-622A, p. 143: «Quorum peruersa quoque actio ex ipsa suorum nominum interpretatione colligitur. (...) Eliphaz interpretatus dicitur dei contemptus. (...) Baldad autem uetustas sola. (...) Sophar uero speculam dissipans».

⁸⁹ *Ibid.*, 622A, p. 143.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 23, 46, 622D-623A, pp. 144-145: «*Condixerant enim ut pariter uenientes uisitarent eum et consolarentur*. Conducunt sibi haeretici, quando praua quaedam contra ecclesiam concorditer sentiunt; et in quibus a ueritate discrepant, sibi in falsitate concordant. (...) Haeretici autem, quia sanctam ecclesiam sua docere desiderant, ad eam quasi consolantes appropinquant».

atque a semetipsis plerumque longius confusionis suae altercatione diuiduntur. Quia ergo hos quos suae perfidiae adiungunt, adhuc in multa diuisione dilaniant, dicatur recte quod amici qui ueniunt uestes rumpant. (...) Puluerem ergo super caput in caelo spargere, est saeculari intellectu mentem corrumpere et de uerbis caelestibus terrena sentire. Diuina autem uerba plus discutiunt plerumque, quam capiunt⁹¹.

È all'atto di cospargersi il capo di cenere lanciandola verso il cielo che Gregorio fa corrispondere l'alterazione, da parte della *mens* degli eretici, dei *verba caelestia*, da loro resi oggetto di un 'sentire terreno' (*terrena sentire*). È per tale ragione che essi discutono la parola divina senza tuttavia sforzarsi di comprenderla. Rispetto al mistero dell'Incarnazione non si registra però un atteggiamento di assoluta negazione:

Sederunt que cum eo in terra septem diebus et septem noctibus. In die quae uidemus agnoscimus; in nocte autem aut caecitate nil cernimus, aut dubietate caligamus. Per diem itaque intellegentia, per noctem uero ignorantia designatur. (...) Quid est ergo quod amici beati iob consedere ei septem diebus et septem noctibus referuntur, nisi quod haeretici uel in his in quibus uerum lumen intellegunt, uel in his in quibus ignorantiae tenebras patiuntur, quasi infirmanti sanctae ecclesiae se condescendere simulant, ei que sub blandimentorum specie dolos deceptionis parant? (...) In terra ergo consedere, est aliquid de imagine humilitatis ostendere, ut dum humilia exhibent, persuadeant superba quae docent. (...) Potest uero per terram ipsa etiam mediatoris incarnatio designari. Sed sunt nonnulli haeretici qui factam mediatoris incarnationem non denegant, sed aut de diuinitate quam est aliter aestimant, aut in ipsa nobis incarnationis qualitate discordant. Qui ergo ueram nobis cum incarnationem redemptoris perhibent, quasi cum iob in terra pariter sedent. Septem uero diebus et septem noctibus in terra consedere describuntur quia uel in hoc quod aliquid de plenitudine ueritatis intellegunt, uel in hoc quod suae stultitiae tenebris excaecantur, incarnationis mysterium negare non possunt⁹².

Applicando il senso allegorico a *Gb* 2, 13, in cui si narra che gli amici sedettero in terra accanto a lui per sette giorni e per sette notti, Gregorio ammette per la *terra* due possibili interpretazioni: posto che il giorno e la notte simboleggiano rispettivamente l'*intellegentia* e l'*ignorantia*, e che gli eretici possono 'esercitare' sia l'una sia l'altra, il loro essere seduti a terra insieme a Giobbe corrisponde

⁹¹ *Ibid.*, 24-25, 47-49, 623B-624A, pp. 145-146.

⁹² *Ibid.*, 26, 50-51, 624AD, pp. 146-147.

anzitutto a un'ostentazione di umiltà che si ha nell'una e nell'altra condizione, e che coincide con una finta condiscendenza verso la Chiesa; la terra può tuttavia designare anche l'Incarnazione, che alcuni eretici – osserva Gregorio – non negano ma concepiscono in modo diverso, condividendo in tal senso l'accettazione del mistero anche senza aderire alla posizione che in merito a esso assume la Chiesa.

Dal punto di vista metodologico, la polisemia del termine *terra* evidenzia, in linea con l'idea della non staticità della Scrittura⁹³, la possibilità che per un singolo termine, una frase o un intero versetto possano essere individuati più significati diversi, tutti ugualmente utili ad arricchire il commento complessivo. Nel caso appena preso in esame, l'identificazione tra *terra* e *incarnatio* aggiunge alla già più volte trattata finzione che domina la vita degli eretici un dato ulteriore, un'informazione relativa al modo in cui essi concepiscono l'Incarnazione che consente in qualche modo di introdurre parte del commento riservato al primo ciclo di dialoghi. Quanto osservato da Gregorio a proposito del punto di vista eretico sull'Incarnazione permette infatti di compiere due osservazioni: da un lato, è possibile che i riferimenti a chi ha opinioni diverse sulla *divinitas* di Cristo e sulla *qualitas* dell'*incarnatio* siano delle allusioni implicite a movimenti eretici storicamente esistiti, in questa fase non menzionati direttamente ma ai quali ci si riferirà più precisamente nel corso dell'opera⁹⁴; dall'altro, attribuire agli eretici l'errore di farsi portatori di una lettura eterodossa del mistero dell'Incarnazione ma al contempo riconoscere loro l'accettazione dello stesso anticipa quella che l'esegeta stesso dichiarerà essere la chiave di lettura più adatta per l'interpretazione delle parole degli amici di Giobbe, che dopo essersi avvicinati in silenzio cominceranno ad accusarlo. Riconoscendo che vi sono casi in cui gli eretici comprendono la vera luce («verum lumen intellegunt») e altri in cui soffrono le tenebre dell'ignoranza («ignorantiae tenebras patiuntur»), l'esegeta non riduce il suo discorso sull'eresia a un elenco degli errori di cui essa si fa portatrice: se nel passaggio in questione le due possibilità sono funzionali all'ammissione dell'accettazione del mistero a prescindere dalla posizione assunta rispetto a esso, nella parte di commento riservata al primo ciclo di dialoghi Gregorio utilizzerà – come si vedrà – la stessa premessa per gettare le basi dell'interpretazione allegorica e morale delle parole degli amici di Giobbe.

Il prologo del testo biblico, in cui l'autore ispirato presenta sostanzialmente l'antefatto dei dialoghi successivi da un duplice punto di vista (fisico e metafisico), fornisce dunque a Gregorio l'occasione di riflettere insieme al suo uditorio su una serie di questioni, in misura diversa suggerite dai versetti di volta in volta commentati a prescindere dalla 'profondità' dell'interpretazione. Alcuni degli esempi riportati dimostrano, infatti, in maniera efficace come nell'ambito dell'esegesi

⁹³ Cf. *supra*, p. 24, nota 80.

⁹⁴ Cf. *infra*, p. 251, nota 298.

gregoriana il senso letterale non vada necessariamente ‘superato’: è il caso, per esempio, del discorso sulla natura angelica e della digressione sul linguaggio, entrambi inclusi nello spazio riservato all’*historia*, che come mostrato resta ‘fruttuosa’ anche nei luoghi in cui presenta delle contraddizioni. Ciò non rende meno significative le riflessioni compiute nell’ambito delle interpretazioni allegoriche e morali, che costituiscono per lo più accenni a questioni approfondite in modo più o meno organico nei libri successivi dei *Moralia*: è il caso dei riferimenti al ‘non-cristiano’, alla collocazione ‘intermedia’ e per questo *quaerens* dell’*electus*, al ruolo della *ratio* e della *sapientia* come virtù, al rapporto tra pensiero e azione; o, ancora, all’elezione *ante saecula* che, insieme alla trattazione del problema dell’origine del male e a quella del legame tra peccato e Incarnazione, costituisce una prima esplicitazione dell’interesse gregoriano per la questione del rapporto tra grazia e libero arbitrio. Il discorso relativo alla concezione del tempo e il suo originarsi dalle parole *quadam die* pongono in risalto, invece, le infinite potenzialità che per l’esegeta caratterizzano singoli termini o singole espressioni della Sacra Scrittura.

La considerazione, infine, della possibile compresenza, negli eretici, di conoscenza e ignoranza, getta come anticipato le basi per la corretta interpretazione di alcuni dei capitoli successivi, che a partire dal libro IV non sarà più strettamente guidata dallo schema teorizzato nell’epistola *Ad Leandrum*⁹⁵.

4. Il dialogo tra Giobbe, Elifaz, Sofar e Bildad

Una volta annunciato l’arrivo dei tre amici, il testo sacro prosegue con tre cicli di discorsi, i quali includono nove interventi di Giobbe e tre discorsi pronunciati da ciascuno degli amici; «tutti gli attori in scena sono all’oscuro della sfida intercorsa tra Dio e Satana in seno alla corte celeste e su questa asimmetria si gioca l’ironia drammatica che pervade il testo»⁹⁶. Nel lungo scambio di battute tra gli amici e Giobbe, la sofferenza di quest’ultimo diviene occasione per accusarlo di aver peccato, il che avviene sulla base dell’idea che le sue pene debbano essere necessariamente conseguenza di un cattivo agire. Nel tentativo di difendere la propria integrità, Giobbe percorre vari registri (dalla maledizione al lamento, fino alla riflessione sapienziale sulla fragilità della vita umana) e lascia di volta in volta prevalere elementi diversi: «nella prima tornata di discorsi (...) prevale nel protagonista

⁹⁵ Cf. *supra*, p. 21.

⁹⁶ TERMINI, *Il filo della contesa* cit., p. 28.

il desiderio di annientamento e di morte che si coniuga con la pessimistica consapevolezza che l'uomo non può difendersi contro l'onnipotenza arbitraria di Dio; nella seconda (...) e terza tornata (...), invece, Giobbe esprime più volte il desiderio di parlare direttamente con Dio (...) e ciò va di pari passo con una coscienza sempre più lucida della (...) sproporzione esistente tra la sofferenza subita e il possibile peccato commesso»⁹⁷.

La forma del dialogo riflette efficacemente quello che sembra essere il proposito principale dell'autore del Libro di Giobbe, vale a dire un tentativo di «confrontare le certezze della sapienza tradizionale con i dati dell'esperienza, prendere sul serio la rivolta del credente davanti a un certo modo di interpretare la figura di Dio, a partire dal caso emblematico (...) rappresentato dalla sofferenza 'eccessiva' che tocca a Giobbe»⁹⁸.

Il primo ciclo di discorsi si apre con Giobbe che maledice il giorno della sua nascita.

a) Primo ciclo di discorsi (libri IV-XII)

Il commento al primissimo intervento di Giobbe comincia nel libro IV dei *Moralia*, il primo a essere corredato di una prefazione in cui l'esegeta giustifica l'assenza, nella parte successiva del commento, dell'interpretazione letterale:

Qui textum considerat et sensum sacrae locutionis ignorat, non tam se eruditione instruit quam ambiguitate confundit quia nonnumquam sibi litterae uerba contradicunt; sed dum, a semetipsis per contrarietatem dissidunt, lectorem ad intellegentiam ueritatis mittunt. (...) Quae nimirum ueritatis intellegentia cum per cordis humilitatem quaeritur, legendi assiduitate penetratur. (...) Dum enim alia ex aliis colligimus, facie in eius uerbis agnoscimus, aliud esse quod intiment, aliud quod sonant⁹⁹.

Il commento al prologo ha efficacemente mostrato come sia possibile che il senso letterale sia fonte d'insegnamento nonostante le contraddizioni. In queste righe, Gregorio esplicita ulteriormente tale

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ D. SCAIOLA, *Creazione e antropologia*, in *I volti di Giobbe* cit., [pp. 45-56], p. 45.

⁹⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IV, praef., 1, PL 75, 633B-634B, ed. Adriaen cit., p. 158.

posizione, allo scopo però di motivare la scelta di non applicare alle successive parole di Giobbe il senso letterale: posto, infatti, che le contraddizioni sono sempre risolvibili mediante la già citata operazione dell'«*alia ex aliis colligere*», esistono luoghi della Sacra Scrittura che presentano un significato letterale così incomprensibile da richiedere il ricorso diretto ai sensi spirituali. Si prospettano in tal senso due possibili atteggiamenti adottabili rispetto all'*historia*: da un lato la scelta di confrontare il passaggio 'problematico' con altri luoghi dell'Antico e del Nuovo Testamento; dall'altro la lettura assidua cui ci si riferisce nelle righe appena citate, che in ultima analisi coincide con la sola applicazione dei sensi allegorico e spirituale.

Le righe successive della *praefatio* ne giustificano la collocazione all'inizio del libro IV:

Ecce enim quod beatus iob diei suo maledixisse describitur dicens: *pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est: conceptus est homo*, si superficie tenus attenditur, quid his uerbis reprehensibilis inuenitur? (...) Quibus adhuc uerbis subicit: *quare non in uulua mortuus sum, egressus ex utero non statim perii? Quare exceptus genibus? Cur lactatus uberibus? Nunc enim dormiens silerem et somno meo requiescerem*. Numquid si egressus ex utero statim periisset, retributionis meritum ex hac ipsa perditione conciperet? (...) Sed si prius in sacro eloquio alia maledicta discutimus, hoc quod beati iob ore prolatum est, subtilius indagamus¹⁰⁰.

Il discorso relativo all'esigenza di riservare a certi luoghi scritturali un'interpretazione più profonda corrisponde dunque a un chiarimento del criterio esegetico adottato richiesto dallo stesso libro di Giobbe, che a partire da *Gb* 3, 3 presenta affermazioni alquanto ambigue. Nello specifico, Gregorio osserva che sarebbe problematico limitarsi a intendere dal solo punto di vista letterale le parole con le quali Giobbe maledice il suo giorno di nascita (*Gb* 3, 3) e rimpiange di non essere morto appena uscito dall'utero della madre (*Gb* 3, 11-13). L'esegeta propone perciò di esaminare *alia maledicta* presenti nella Sacra Scrittura, a partire dalle quali è possibile comprendere come intendere correttamente il grido di maledizione di Giobbe ed evitare così che le sue parole siano condannate avendo ben chiaro il criterio con il quale proseguire nell'interpretazione dei *verba historiae*, vale a dire l'interpretazione allegorica. Si assiste qui infatti a un intreccio dei due possibili atteggiamenti riservabili all'*historia* poc'anzi individuati: se nel commento al prologo il richiamo ad altri luoghi scritturali era evidentemente finalizzato a presentare al lettore ulteriori testimonianze a sostegno di una certa tesi, nella *praefatio* al libro IV le altre maledizioni – tratte rispettivamente dal secondo libro

¹⁰⁰ *Ibid.*, 2-4, 634B-636A, pp. 158-160.

dei Re e dal libro di Geremia¹⁰¹ – sono rese oggetto di interpretazione allegorica ai fini di mostrare come questa sia lo strumento più adatto al superamento della totale incomprendibilità letterale¹⁰². È in questo senso, dunque, che alla fine della prefazione Gregorio afferma di avere in qualche modo contrassegnato ciò che va da quel momento in poi ricercato (*exquirenda distinximus*) nelle parole di Giobbe¹⁰³.

Questi dunque i presupposti della successiva interpretazione di *Gb* 3, 1-3, in cui il momento dell'apertura della bocca di Giobbe è distinto dal contenuto della maledizione:

Post haec aperuit iob os suum et maledixit diei suo: pereat dies in qua natus sum. Non est neglecte disserendum quod dicitur: aperuit os suum. (...) Sicut enim clausa uascula quid intus habeant ignoramus, aperto uero ore uasculorum quid intrinsecus contineatur agnoscimus. Ita sanctorum corda quae clauso ore occulta sunt, aperto ore deteguntur; et cum cogitationes detegunt os aperire referuntur. (...) Valde autem sollerter intuendum est quod dicitur: *post haec*, ut nimirum uirtus rei quae agitur ueraciter ex tempore sentiatur¹⁰⁴.

Pereat dies in qua natus sum. Quid enim debet per diem natiuitatis nisi omne hoc tempus nostrae mortalitatis intellegi? Quod quamdiu nos in hac nostrae mutabilitatis corruptione retinet, aeternitatis nobis incommutabilitas non apparet. Qui igitur diem iam aeternitatis uidet, aegre diem suae mortalitatis sustinet. Et notandum quia non ait: pereat dies in qua conditus sum, sed: pereat dies in qua natus sum. In die quippe iustitiae homo est conditus, sed iam in tempore culpae natus. Adam enim conditus sed cain primus natus est. Quid est ergo diei natiuitatis maledicere nisi aperte dicere: dies mutabilitatis pereat et lumen aeternitatis erumpat¹⁰⁵.

L'apertura della bocca di Giobbe è da intendersi come corrispondente alla manifestazione esteriore, operata dal santo, di pensieri fino ad allora rimasti nascosti. Il fatto che essa sia collocata *post haec*,

¹⁰¹ Gli esempi sono rispettivamente tratti da 2 *Re* 1, 21 («Montes Gelboe, nec ros nec pluuiua ueniat super uos, neque sint agri primitiarum quia ibi abiectus est clipeus Saul, quasi non esset unctus oleo?») e *Ger* 20, 15 («Maledictus uir qui annuntiauit patri meo dicens: Natus est tibi puer masculus?»).

¹⁰² Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IV, praef., 4, PL 75, 636A-637C, ed. Adriaen cit., I, p. 161.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, 637B, p. 163: «Quia igitur utcumque haec quae in praefatione fuerant exquirenda distinximus, uerbam iam historiae disserentes exsequamur».

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1, 1, 637C-638A, p. 163.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 4, 639D-640A, p. 166.

vale a dire dopo tutte le sventure descritte nel prologo, costituisce già un indizio del fatto che la maledizione non sia stata proferita per ira o impazienza bensì per istigazione: dopo aver riconosciuto ciò, e dopo aver concluso che le parole di Giobbe siano da intendersi come affermazioni che esprimono la rettitudine del giudice¹⁰⁶, Gregorio si sofferma sul contenuto della maledizione, identificando il suo oggetto (il *dies* di nascita) con il tempo della vita mortale, che coincide con il tempo della colpa e in cui si colloca la nascita dell'uomo (il primo fu Caino); esso è infatti distinto dal giorno della giustizia, nel quale l'uomo – nello specifico Adamo – è invece stato creato, che non è pertanto da considerarsi oggetto della maledizione di Giobbe. Quest'ultima è perciò assimilabile a una condanna nel mutamento e, dunque, a un desiderio dell'immutabilità dell'eternità, che Giobbe ha il privilegio di intravedere già nel corso della vita terrena.

Il commento allegorico alle prime parole pronunciate da Giobbe consente di aggiungere un tassello ulteriore alla descrizione del *modus operandi* gregoriano, nonché di registrare, nella già avviata riflessione sul problema del tempo, la considerazione di un legame con la creazione e con il peccato originale. In primo luogo, l'attenzione posta alla precisa collocazione della maledizione nell'*ordo narrationis* e la conseguente smentita di ogni possibile accusa a quanto pronunciato da Giobbe costituisce un esempio di come nei *Moralia* un'interpretazione possa essere in qualche modo 'influenzata' dal contesto nel quale si inserisce il suo oggetto, in questo caso coincidente con il momento successivo agli attacchi diabolici. In secondo luogo, i passaggi che portano l'esegeta ad affermare che nelle parole del santo possa essere scorta una condanna alla dimensione mutevole dell'esistenza delineano una visione ben precisa di quanto implicato dalla caduta di Adamo, vale a dire la perdita – da parte dell'uomo – di una stabilità che nel corso della vita terrena, che è lo spazio in cui l'essere umano si colloca con la nascita, può dal *sanctus* essere scorta ma mai definitivamente raggiunta. A partire, dunque, dall'esigenza di dare una spiegazione più chiara possibile della ragione per cui Giobbe che maledice il giorno della sua nascita non è passibile di accusa, Gregorio illustra all'uditorio il fondamento della distinzione tra il mutevole e l'immutabile, tra la nascita dell'uomo e la sua creazione, che non era invece stato approfondito al momento della considerazione, nei libri precedenti, della differenza tra concezione umana del tempo ed eternità divina¹⁰⁷. Ciò non fa che

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 1-3, 638A-639C, pp. 163-164: «Prius enim rerum uastitas, extinctio pignorum, dolor uulnerum, persuasio coniugis, aduentus amicorum describitur qui scidisse uestes exclamantes que fleuisse, puluere capita consparsisse et diu considerantes in terra tacuisse memorantur, ac deinde subiungitur: post haec aperuit iob os suum et maledixit diei suo; ut ipso uidelicet narrationis ordine perpendatur quia nequaquam maledictum per impatientiam protulit qui ad maledictionis uocem amicis adhuc tacentibus erupit. (...) Igitur si subtiliter beati Iob uerba pensamus, non est eius maledictio ex malitia delinquentis sed ex rectitudine iudicis; non est ira commoti sed doctrina tranquilli».

¹⁰⁷ Cf. *supra*, p. 54.

comprovare ulteriormente la premessa gregoriana di ricercare continuamente nel testo sacro l'occasione di arricchire l'esposizione con nuovi elementi, diversi perché diversa è di volta in volta l'origine della loro considerazione.

L'origine della differenza tra i due piani (mutabile e immutabile) è nuovamente affrontata nel commento allegorico a *Gb* 3, 10, in cui Giobbe si chiede perché per lui il varco del grembo materno non sia stato chiuso. Gregorio osserva che ciò che per ogni uomo è il *venter matris* per il genere umano è stata l'*habitatio paradisi*, luogo del suo concepimento del quale il serpente ha aperto la porta spingendo l'uomo a disattendere l'ordine celeste¹⁰⁸. Il santo, dunque, ritorna col pensiero alla condizione di immutabilità di cui godeva in paradiso, ed è a partire da ciò che Gregorio introduce l'interpretazione morale degli stessi versetti ai quali era stata in precedenza applicata l'allegoria:

Libet haec ab incohatone repetere atque ex eo quod in usu praesentis uitae recognoscimus, moraliter retractare. Beatus iob considerans, postquam a mentis statu succubuit genus humanum, quanta in rebus prosperis fiducia subleuetur, uel quanta ex aduersis perturbatione frangatur, ad illum quem habere in paradiso potuit, incommutabilitatis statum mente recurrit. Et mortalitatis lapsum per prospera et aduersa uariantem quam despicabilem cerneret, maledicendo declarauit¹⁰⁹.

Secondo l'esegeta, la maledizione del giorno di nascita può dal punto di vista morale essere intesa come espressione del disprezzo per la caduta che introduce la condizione di variabilità, la quale è per esempio testimoniata dall'alternarsi, per il genere umano, di prosperità e avversità.

È ancora alla caduta di Adamo che Gregorio si riferisce nel commento morale a *Gb* 3, 7, in cui il primo uomo è considerato esempio di lode e difesa del peccato. Al contrario, Giobbe che maledice sia la notte del suo concepimento sia il giorno della sua nascita (*Gb* 3, 7-8) è simbolo di quanti rifiutano la prosperità del mondo secolare, contenendo in tal modo la colpa che Adamo invece

¹⁰⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IV, 12, 22, 649C, pp. 178-179: «*Quia non conclusit ostia uentris qui portauit me, nec abstulit mala ab oculis meis. Quod unicuique homini: uenter est matris, hoc uniuerso humano generi exstitit habitatio illa summa paradisi. (...) Ibi conceptio nostra coaluit, ubi origo hominum homo primus habitauit. Sed huius uentris ostia serpens aperuit, quia persuasione callida in corde hominis mandatum caeleste dissoluit*».

¹⁰⁹ *Ibid.*, 23, 650A, p. 179.

aveva raddoppiato¹¹⁰. È ciò che in generale caratterizza coloro che suscitano l'ira del Leviatano, da Giobbe invitati a imitarlo nella maledizione del giorno e della notte:

Qui parati sunt suscitare leuiathan. Omnes enim qui ea quae mundi sunt mente calcant, et ea quae dei sunt plena intentione desiderant, leuiathan contra se suscitant, quia eius malitiam instigatione suae conuersionis inflammant. Nam qui eius uoluntati subiecti sunt quasi quieto ab illo iure possidentur; et superbus eorum rex quasi quadam securitate perfruitur dum eorum cordibus inconcussa potestate dominatur. Sed cum uniuscuiusque spiritus ad conditoris sui desiderium recalescit, cum torporem neglegentiae deserit et frigus insensibilitatis pristinae igne sancti amoris accendit. Cum libertatis ingenitae meminit et teneri ab hoste seruus erubescit, quia isdem hostis se considerat despici quia uias dei uidet apprehendi, dolet contra se captum reniti. Et mox zelo accenditur, mox ad certamen mouetur, mox ad tentationes innumeras contra rebellantem mentem se excitat atque in omni arte lacerationis instigat, ut tentationum iacula intorquendo confodiat cor quod dudum quieto iure possidebat, quasi dormiebat quippe dum sopitus in prauo corde quiesceret, sed excitatur in prouocatione certaminis cum ius amiserit peruersae dominationis¹¹¹.

L'esegeta chiarisce la posizione di costoro presentando una distinzione tra il rapporto che, nel peccato, si stabilisce tra gli esseri umani e il diavolo e quello che, al contrario, gli uomini stabiliscono con Dio quando riescono a liberarsi della schiavitù del nemico. Nel primo caso, osserva Gregorio, gli uomini sono soggetti alla volontà del maligno («eius uoluntati subiecti»), che li possiede *quieto iure*; il prigioniero oppone resistenza quando, acceso dal desiderio di Dio, volge il ricordo all'*ingenita libertas* e prova vergogna per il fatto di essere stato *seruus* del nemico, il quale è 'risvegliato' nel senso che, sentendosi tradito, comincia a tentare la *mens* ribelle che un tempo possedeva. È in quest'ottica, dunque, che va inteso il riferimento a quanti risvegliano l'ira del Leviatano.

Soffermarsi sull'utilizzo dell'espressione *ingenita libertas* può essere utile ad arricchire la ricostruzione della riflessione gregoriana sul tema della libertà umana. La locuzione è scarsamente

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, 23, 39-41, 656B-657A, pp. 187-188: «*Sit nox illa solitaria, nec laude digna. (...) Peccatum quippe peccato adicit, qui male gesta etiam defendit; et noctem solitariam non relinquit qui culpae suae tenebris etiam patrocinia defensionis adiungit. Hinc est quod primus homo de erroris sui nocte requisitus, eandem noctem esse solitariam noluit, quia dum requisitione ad paenitentiam uocaretur, ei adminicula excusationis adiunxit. (...) Maledicant ei, qui maledicunt diei. Ac si aperte dicat: Illi huius noctis tenebras uere paenitendo feriant qui iam lucem prosperitatis saeculi despicientes calcant*».

¹¹¹ *Ibid.*, 42, 657BC, pp. 188-189.

diffusa nella produzione degli autori precedenti ma è presente sia in Agostino sia in Giovanni Cassiano, in più occasioni considerati tra le possibili fonti di Gregorio e sui quali si tornerà alla fine del ragionamento¹¹². Poiché si tratta di un concetto riferito all'uomo e non al divino, il senso assunto in questo caso dall'aggettivo *ingenitus*, utilizzato in età patristica sia con il significato – per lo più riferito a Dio – di 'increated' sia di 'innato'/'naturale' (soprattutto in riferimento al peccato originale)¹¹³, è il secondo. Nel passaggio preso in esame, la libertà innata è dunque per l'uomo oggetto di ricordo; sempre nel libro IV, tuttavia, si registra la seconda e ultima occorrenza dell'espressione nei *Moralia*, che più avanti è invece descritta come un diritto («*ius libertatis ingenitae*») da contrapporre ai desideri perversi e, dunque, al dominio dell'iniquità:

Et seruus liber a domino suo. Scriptum quippe est: omnis qui peccat seruus est peccati; quia nimirum quisquis se prauo desiderio subicit, iniquitatis dominio dudum libera mentis colla supponit. Sed huic domino contradicimus cum iniquitati quae nos ceperat, reluctamur; cum consuetudini uiolentae resistimus et desideria peruersa calcantes contra hanc ius nobis libertatis ingenitae uindicamus¹¹⁴.

La seconda occorrenza si inserisce nell'interpretazione morale della parte del discorso di Giobbe in cui il santo si riferisce a un luogo di pace dove, tra le altre cose, lo schiavo è libero dal suo padrone (*Gb* 3, 19). L'esegeta vi legge un riferimento al raggiungimento *post mortem* della quiete eterna, il quale implica anche una significativa variazione della condizione di libertà umana:

Seruus ergo hic iam fugit dominum sed liber non est, quia peccatum suum homo iam corrigendo et paenitendo deserit sed tamen adhuc districtum iudicem de eius retributione pertimescit. Ibi ergo seruus a domino liber erit, ubi iam de peccati uenia dubietas non erit, ubi iam securam mentem culpae suae memoria non addicit, ubi non sub reatu animus trepidat sed de eius indulgentia libere exsultat¹¹⁵.

¹¹² Si segnala a tal proposito la panoramica fornita nell'introduzione al primo volume dell'edizione dei *Moralia in Iob* delle Sources Chrétiennes, nella quale Agostino e Cassiano sono, sulla base di precisi accostamenti testuali, inclusi tra le principali fonti implicite del commento gregoriano. Cf. R. GILLET, *Introduction* cit., pp. 81-109.

¹¹³ Questi i significati associati al lemma *ingenitus* nel dizionario *Blaise Patristic* (online).

¹¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IV, 36, 71, PL 75, 677C, ed. Adriaen cit., I, p. 215.

¹¹⁵ *Ibid.*, 678A, pp. 215-216.

Nel corso della vita terrena è, dunque, secondo Gregorio possibile rifiutare il *dominium iniquitatis* rivendicando contro di esso il diritto della libertà innata, senza tuttavia che ciò implichi, assieme all'allontanamento dal peccato, la totale liberazione dal giogo del nemico: questa, infatti, può avvenire soltanto *post mortem*, quando l'uomo non temerà più la *retributio* del giudice, poiché avrà raggiunto uno stato in cui il perdono del peccato non sarà più in dubbio e in cui l'*animus* potrà essere *liber* di esultare dell'indulgenza a esso riservata.

Dal punto di vista metodologico, le occorrenze di *ingenita libertas* e i relativi commenti non costituiscono certamente una novità, in quanto si tratta ancora una volta di riflessioni direttamente ispirate dal versetto e dal contesto in cui è inserito dall'esegeta. Anche dal punto di vista dei contenuti si assiste, in un certo senso, al ritorno di una tematica già introdotta in altri termini, vale a dire il declinarsi di libertà e volontà umane nell'ambito del rapporto con un'entità superiore. Ciononostante, la considerazione complessiva di ciò che emerge a proposito del concetto di libertà innata consente di aggiungere un ulteriore, importante tassello alla ricostruzione della riflessione gregoriana sul tema. È anzitutto da registrare l'implicito riconoscimento, da parte di Gregorio, della possibilità che per l'uomo si possa parlare di libertà anche in seguito all'accettazione del ruolo preponderante della grazia divina, il che lo pone in continuità con la tradizione precedente. Sebbene, tuttavia, le due occorrenze siano identiche, vi è una leggera ma significativa variazione di accezione che si lega ai rispettivi contesti di appartenenza e che riflette la natura problematica del concetto.

Nel caso della prima occorrenza, ciò che emerge con evidenza è la differenza tra il modo in cui viene descritto il rapporto uomo-diavolo e quello in cui viene inteso il legame uomo-Dio: il primo, infatti, è simile alla relazione servo-padrone, in quanto fondato sul possesso; del secondo, invece, si parla nei termini di un *desiderium* avente come oggetto Dio e come soggetto un uomo non *servus* ma naturalmente libero, che non è posseduto dal creatore ma che costantemente lo desidera. È a quest'ultima condizione, propria di chi non è assoggettato al maligno, che il prigioniero ribelle volge il ricordo. A emergere è dunque una connotazione sostanzialmente positiva dell'*ingenita libertas*, la quale tuttavia sembra essere smorzata, in virtù di una collocazione più precisa all'interno dell'esistenza umana, dalla seconda definizione. Contrapporre lo «*ius libertatis ingenitae*» al *dominium iniquitatis* (laddove quest'ultimo, ancora una volta, rimanda all'idea di possesso) non è, secondo Gregorio, nel corso della vita terrena utile al raggiungimento di una condizione di libertà totale, dal momento che fino alla morte l'anima avrà sempre timore del giudizio divino, che in questo caso costituisce perciò il discrimine tra la condizione di libertà dell'anima pre e *post mortem*: quello, infatti, che in vita si pone come uno *status* costantemente minacciato dal timore si tramuterà, con

l'assenza – realizzabile solo *post mortem* – di quest'ultimo, nella libertà di esultare di un'indulgenza che non può più essere oggetto di dubbio.

Un confronto con le occorrenze della medesima espressione nei due autori presumibilmente più vicini a Gregorio consente di evidenziare alcune differenze nell'attribuzione dei significati. Tra le posizioni pelagiane di Giuliano d'Eclano criticate nel *Contra Iulianum* di Agostino vi è l'idea che i pagani abbondino di virtù sebbene siano estranei alla fede¹¹⁶: secondo l'Ipponate, l'errore risiede nel riconoscimento, nei pagani, della presenza di doni attribuibili non alla grazia divina ma solo alla forza di una *ingenita libertas*, nominata da Agostino nella ricostruzione della posizione criticata. In tale contesto, dunque, all'espressione è associata l'origine – fittizia per i sostenitori della grazia divina – delle virtù dei pagani ed è, dunque, più in generale identificabile con una condizione che i pelagiani giudicano sufficiente per compiere il bene, evidentemente in linea con l'idea secondo la quale il peccato originale non ha in alcun modo corrotto la natura umana. Nelle *Collationes* di Giovanni Cassiano l'espressione assume, seppur in un diverso contesto dottrinale, un significato piuttosto simile: nella *collatio* XXIII l'autore, basandosi su una citazione paolina, afferma che il peccato di Adamo ha reso gli uomini carnali, sottoponendoli così a una schiavitù perpetua; l'azione del progenitore implica la perdita di una *ingenita libertas* che Dio non restituisce immediatamente, affinché l'uomo la riottenga alla fine dei tempi dopo averla desiderata con pentimento¹¹⁷. In Cassiano, dunque, l'espressione assume il significato di libertà originaria antecedente al peccato originale e a causa di questo perduta.

In entrambi i casi, dunque, si tratta di una condizione assolutamente incorrotta che implica, per l'uomo, il non essere *servus* o il non esserlo ancora. Nei *Moralia*, invece, il medesimo concetto sembra essere filtrato dall'intento pastorale, declinandosi piuttosto come una condizione imperfetta perché riservata alla vita terrena ma sempre auspicabile nella quotidianità, dal momento che l'interesse principale di Gregorio sembra essere quello di contrapporre l'*ingenita libertas* al rischio sempre reale di sottomissione alla schiavitù del maligno, mai completamente eliminabile¹¹⁸ ma dinanzi alla quale l'anima è chiamata a non arrendersi e a scegliere piuttosto il *desiderium* di Dio, che al contrario ne preserva lo stato di libertà. A differenza dei suoi predecessori, Gregorio non sembra

¹¹⁶ Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Contra Iulianum*, IV, 3, 16, PL 44, [641-874], 744.

¹¹⁷ Cf. GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, XXIII, 12, 4, PL 49, [477-1328C], 657-658, ed. M. Petschenig, Wien 1886 (CSEL, 13), p. 657.

¹¹⁸ Al *timor Dei* si aggiunge, sempre nel libro IV, un riferimento all'incapacità dell'anima di eliminare tutte le colpe: ciò è da Gregorio attribuito ancora una volta a una *dispositio divina* che scongiura per l'anima il pericolo della superbia. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IV, 23, 43, PL 75, 658A, ed. Adriaen cit, I, p. 189.

nei luoghi presi in esame avere né la pretesa né la necessità di giustificare tale condizione a livelli ‘più alti’, fatta eccezione per il riconoscimento – comune a Giovanni Cassiano – di un ripristino della libertà totale possibile solo *post mortem*.

Più avanti, sempre nel libro IV, Gregorio non si mostra tuttavia totalmente indifferente al più vasto problema del rapporto tra volontà, libertà e peccato, per la cui trattazione sarà utile riferirsi a parte delle interpretazioni morali riservate a *Gb 3, 10* e *Gb 3, 13*:

Haec itaque concupiscentiae carnalis ostia, dum consensus noster aperuit, ad innumera nos mala corruptionis pertraxit. Unde iam nunc sub mortalitatis pondere gemimus, quamvis ad hoc arbitrio nostro venerimus; quia et iudicii sic iustitia exigit, ut quod sponte fecimus, inviti toleremus¹¹⁹.

Nunc enim dormiens silerem et somno meo requiescerem. Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut si se ad conditoris sui oboedientiam uinculis caritatis astringeret, ad caelestem angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic namque immortalis est conditus, ut tamen si peccaret et mori posset; et sic mortalis est conditus ut si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret in qua uel peccare, uel mori non posset. (...) Hoc quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum uoluntatis arbitrium accepit. Cui quia sua sponte succubuit mox de se, quod contra se perstreperet, inuenit, mox in certamine infirmitatis tumultus repperit. (...) Ipsa enim carnis suggestio, quasi quidam clamor est contra quietem mentis quam ante transgressionem homo non sensit; quia nimirum quod de infirmitate posset tolerare non habuit. Postquam uero se sponte hosti subdidit, astrictus culpae suae uinculis in quibusdam ei etiam nolens seruit et clamores in mente patitur, cum caro spiritui reluctatur¹²⁰.

Nel primo passaggio, Gregorio individua in *Gb 3, 10* – in cui, come già detto, Giobbe si riferisce all’apertura del *venter* che lo ha accolto – una corrispondenza della stessa con l’apertura delle porte della *concupiscentia carnalis*, la quale avviene per mezzo del *consensus* che ha trascinato il genere umano nella corruzione: ne consegue, dunque, che la *mortalitas* sia da considerarsi esito di una decisione volontaria («ad hoc arbitrio nostro venerimus»), e che pertanto sia, nel piano previsto dalla giustizia divina, da parte degli uomini da tollerare. Nel secondo passaggio, in cui Gregorio commenta

¹¹⁹ *Ibid.*, 26, 47, 660D-661A, pp. 192-193.

¹²⁰ *Ibid.*, 28, 54, 664C-665A, p. 198.

il versetto in cui Giobbe esprime il desiderio di rifugiarsi nel sonno, si ha una maggiore contestualizzazione della scelta del primo uomo che, spiega l'esegeta, in origine era stato creato sia immortale sia mortale, una condizione duplice in virtù della quale Gregorio pare escludere che il libero arbitrio sia di per sé un male: se infatti l'uomo non avesse disobbedito a Dio, sarebbe giunto alla patria celeste «sine carnis morte», senza tuttavia che con ciò venisse meno la possibilità di peccare e, dunque, di morire, che si è effettivamente verificata con la caduta di Adamo; eppure, se non avesse peccato l'uomo avrebbe «ex merito liberi arbitrii» conseguito la *beatitudo*, che Gregorio colloca in una *regio* in cui è impossibile sia peccare sia morire, che corrisponde al sonno invocato da Giobbe nel versetto. Alla fine del passaggio, l'esegeta include tra le conseguenze della caduta il fatto che l'uomo possa talvolta servire il nemico anche non volendo («ei nolens servit»).

A emergere è anzitutto il legame tra il peccato e il *consensus* dell'uomo, originario ma che al contempo si estende a tutta la vita terrena in quanto avente come conseguenza la condizione mortale stessa, determinata dalla componente carnale, che deve la sua esistenza a una scelta volontaria dell'uomo ma che può renderlo *servus* anche contro la sua volontà. Oltre alla più o meno velata ammissione, che si intravede tra le righe che descrivono la duplice condizione di immortale e mortale, della possibilità che in origine il libero arbitrio potesse essere orientato al bene, di particolare importanza – anche rispetto al discorso attorno all'*ingenita libertas* – è la consapevolezza del fatto che il libero arbitrio dell'uomo sia, nel corso della vita terrena, 'inquinato' a prescindere dalla volontà di compiere il bene, che per tale ragione non è da sola sufficiente a liberare l'uomo dalla schiavitù del nemico. L'elevazione della riflessione al piano metafisico conferma, dunque, il carattere imperfetto della *libertas* umana individuandone l'origine; se, tuttavia, l'analisi delle due occorrenze di *ingenita libertas* nei *Moralia* aveva rivelato l'intento di porre l'accento sull'auspicabilità di tale condizione, dapprima legata al *desiderium* di Dio e contrapposta alla schiavitù del maligno, ora a emergere è la sua ineluttabilità e il suo essere un ostacolo onnipresente nella vita dell'uomo.

Il libro IV dei *Moralia in Iob* si presenta, dunque, come particolarmente ricco di riflessioni sui temi di libertà, volontà e peccato direttamente ispirate dal primo discorso pronunciato da Giobbe. Il commento al medesimo discorso prosegue nel libro V, dove Gregorio si sofferma sulla questione dell'effettivo ruolo delle azioni umane rispetto all'ottenimento di una ricompensa *post mortem*:

Cum ualde occulta sint diuina iudicia, cur in hac uita nonnumquam bonis male sit, malis bene, tunc occultiora sunt cum et bonis hic bene est et malis male. (...) At cum bonis hic bene est et malis male, incertum ualde fit utrum boni idcirco bona accipiant, ut prouocati ad aliquid melius crescant; an iusto latenti que iudicio hic suorum operum remunerationem percipiant ut a praemiis

uitae sequentis inanescant; et utrum malos idcirco aduersa feriant, ut ab aeternis suppliciis corrigentia defendant; an hic eorum poena incipiat ut quandoque complenda eos ad ultima gehennae tormenta perducat¹²¹.

L'*incipit* del libro v, già considerato esempio di riflessione gregoriana sul problema del male¹²², evidenzia l'imperscrutabilità del giudizio divino rispetto alla sorte dei buoni e dei malvagi: quando, infatti, i primi ricevono i beni e i secondi le avversità, è lecito secondo Gregorio chiedersi quale sia effettivamente il rapporto tra azioni umane e ricompensa, spesso incerto. Gli stessi dubbi si estendono, sempre nel libro v ma nell'ambito dell'interpretazione allegorica dell'ultima parte del primo discorso di Giobbe, al percorso compiuto dall'uomo che, come suggerito da *Gb* 3, 23, resta nascosto. Per il versetto Gregorio propone due spiegazioni diverse ma complementari:

Uiro cuius abscondita est uia, et circumdedit eum deus tenebris. Via enim sua uiro abscondita est, quia etsi iam in qua sit uitae qualitate considerat, adhuc tamen ad quem finem tendat, ignorat. Etsi iam superna appetit, etsi plenis haec desideriiis quaerit, adhuc si in eisdem desideriiis permaneat, nescit¹²³.

Est autem et alia uiae nostrae absconsio quia nonnumquam ea ipsa quae recte nos agere credimus, an in districti iudicis examine recta sint, ignoramus. (...) Vnde sancti uiri cum mala superant, sua etiam bene gesta formidant. (...) Sciunt enim quia corruptionis adhuc pondere grauati, diiudicare bona subtiliter nesciunt¹²⁴.

Nel versetto in cui si dice che la via dell'uomo è nascosta e circondata dalle tenebre, Gregorio legge sia un riferimento al fatto che l'uomo ancora non sa se il suo desiderio di Dio rimarrà costante né a quale fine tende il suo percorso sia la difficoltà di stabilire, nel corso della vita terrena, se le azioni buone agli occhi dell'uomo lo saranno poi anche a quelli del giudice; ciò che contraddistingue i santi è, spiega l'esegeta, la consapevolezza del fatto che la corruzione li renda incapaci di giudicare il bene.

¹²¹ *Ibid.*, V, 1, 1, 679BC, p. 218.

¹²² Cf. *supra*, p. 59, nota 83.

¹²³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 7, 11, PL 75, 685A, ed. Adriaen cit., I, p. 225.

¹²⁴ *Ibid.*, 12, 685BC, p. 226.

L'incertezza che permea gli ultimi passaggi presi in esame sembra, a un primo sguardo, essere in netto contrasto con tutto ciò che altrove Gregorio afferma con la convinzione dell'esegeta cristiano che si affida all'*auctoritas* della Scrittura e che condivide i risultati della sua interpretazione allo scopo di edificare il suo uditorio. D'altra parte, l'atteggiamento assunto in questi passaggi del libro V costituisce una prova evidente di una costante che, alla luce della peculiarità dell'intera esperienza di vita di Gregorio, è da considerarsi nella sua esegesi sempre sottesa, vale a dire la forte consapevolezza di trovarsi, in quanto essere umano, in una condizione che non consente in alcun modo di comprendere fino in fondo il mondo creato e le sue dinamiche, compreso l'effettivo spazio d'azione dell'uomo rispetto alla prescienza divina e la sua reale capacità di giudicare il bene e il male¹²⁵.

Il discorso che apre il primo ciclo e l'interpretazione che su più livelli ne fornisce Gregorio costituiscono dunque indubbiamente gli elementi chiave per la ricostruzione del punto di vista dell'esegeta sui temi di volontà, libertà e peccato, ai quali alla fine si aggiunge il riconoscimento dell'imperscrutabilità del giudizio divino. Al primo intervento di Giobbe, che si conclude in corrispondenza del versetto *Gb* 3, 26, segue il primo discorso di Elifaz, l'amico che interviene prima degli altri; prima di procedere con l'esposizione e in continuità con quanto solo accennato nella *praefatio* dell'opera¹²⁶, Gregorio si sofferma in modo approfondito sull'errore compiuto dagli amici/eretici, estendendolo anche ad altre categorie di uomini e servendosi ancora una volta di metafore legate ad altri luoghi scritturali¹²⁷, fino ad arrivare – come di consueto – alla trattazione del caso specifico di Elifaz e alla considerazione della possibilità che le parole degli amici possano avere un valore positivo a prescindere da chi le pronuncia.

A proposito di quest'ultima eventualità, Gregorio illustra i motivi per i quali dai discorsi degli eretici possa talvolta essere ricavata una verità compatibile con quella professata dalla Chiesa. Posto,

¹²⁵ Tale sentimento di incertezza sarà ulteriormente esplicitato nelle ultimissime righe dei *Moralia in Iob*, in cui Gregorio – con un registro simile a quello adoperato nell'epistola *Ad Leandrum* – confiderà al lettore, in una *confessio* a cuore aperto, i suoi timori. Cf. *infra*, pp. 202-204.

¹²⁶ Una relazione di continuità lega anche l'interpretazione delle parole di Sofar e quanto detto sugli amici nella *praefatio*. Sarà Gregorio stesso a riconoscerla, considerando il commento che segue una trattazione più approfondita di quanto anticipato nella *praefatio* dell'opera. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 11, 28, PL 75, 694C, ed. Adriaen cit., I, p. 237: «Sed quia in amicorum dictis praefationem expositionis paulo longius duximus, ipsa iam eorum subtiliter uerba pensemus». Tale dichiarazione è un'ulteriore prova dell'ampliamento progressivo, nei *Moralia*, della trattazione di determinati argomenti.

¹²⁷ In questi paragrafi di 'transizione' l'accento è nuovamente posto sulla convinzione, da parte degli amici, della colpevolezza di Giobbe e sulla loro mancanza di umiltà. Cf. *ibid.*, 23-26, 691B-693B, pp. 233-237.

infatti, che gli amici di Giobbe non sarebbero stati tali se avessero ignorato totalmente la verità¹²⁸, è a partire da una citazione presente sia nei loro discorsi sia nel Nuovo Testamento che Gregorio si interroga sulla possibilità che le loro parole abbiano un valore che prescinde dallo scopo per il quale sono state originariamente concepite:

Eliphaz quippe uerba sunt quae corinthiis [Sc. Paulus] intulit dicens, sicut scriptum est: comprehendam sapientes in astutia eorum. Quomodo ergo quasi praua respuimus, quae paulus ex auctoritate astruit? Aut quomodo attestatione pauli recta putabimus, quae per semetipsum dominus non recta definiuit? Sed utraque haec citius quam non sint diuersa cognoscimus, si eiusdem dominicae sententiae subtilius uerba pensemus; quae nimirum cum diceret: non estis locuti coram me rectum, ilico adiunxit: sicut seruus meus iob. Liqueet ergo quia quaedam in eorum dictis recta sunt sed melioris comparatione superantur¹²⁹.

L'espressione in questione è: «Comprehendam sapientes in astutia eorum». Si tratta di *uerba*, osserva Gregorio, che sono pronunciati sia da Elifaz (il riferimento è a *Gb* 5, 13¹³⁰) sia da Paolo che le rivolge ai Corinzi¹³¹. La validità delle parole in quanto tali trova nella Sacra Scrittura una conferma e, al contempo, una smentita: se è vero, infatti, che l'*auctoritas* paolina – che rivolge ai Corinzi le medesime parole di Elifaz – avrebbe potuto in altre occasioni costituire una prova inconfutabile, in questo caso le parole prese in prestito dall'Apostolo sono le stesse che, in corrispondenza dell'epilogo del libro di Giobbe, il Signore condannerà affermando «Non estis locuti coram me rectum»¹³², dunque riconoscendo che gli amici non hanno nel complesso parlato di lui rettamente. L'*impasse*, considerata solo apparente certamente in virtù della già citata idea secondo cui le espressioni scritturali contraddittorie siano in realtà compatibili se correttamente interpretate o confrontate con passaggi

¹²⁸ Cf. *supra*, p. 63.

¹²⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 11, 27, PL 75, 693BD, ed. Adriaen cit., I, p. 236.

¹³⁰ Cf. *Gb* 5, 13: «Qui apprehendit sapientes in astutia eorum et consilium pravorum dissipat».

¹³¹ Cf. 1 *Cor* 3, 19: «Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum. Scriptum est enim: 'Qui apprehendit sapientes in astutia eorum'». La prima lettera ai Corinzi è, nei *Moralia in Iob*, la più citata tra gli scritti paolini, seguita dalla lettera ai Romani e dalla seconda lettera ai Corinzi. Nel complesso, il numero di citazioni dagli scritti di Paolo è inferiore solo a quello dei richiami al Vangelo. Cf. GILLET, *Introduction* cit., p. 82.

¹³² *Gb* 42, 8.

meno problematici, viene da Gregorio risolta proprio sulla base delle parole del Signore immediatamente successive: «Sicut servus meus Iob»¹³³.

«Non estis locuti coram me rectum, sicut servus meus Iob». Se considerata nel suo complesso, tale formulazione fornisce allora per l'esegeta dei *Moralia* la chiave per stabilire quale sia, almeno su un primo livello, l'effettivo valore delle espressioni pronunciate dagli eretici: pur essendo in se stesse giuste, il loro significato positivo viene sminuito o addirittura annullato dalla presenza di *sententiae* più valide, in questo caso di quelle pronunciate da Giobbe. Nelle ultime righe del passaggio viene esplicitato il criterio che giustifica la compatibilità tra la citazione paolina e la condanna divina veterotestamentaria delle medesime parole, nonché la loro condizione di inferiorità rispetto a quelle pronunciate dal santo:

Quia ergo et in semetipsis magna sunt sed contra beatum iob nullo modo assumi debuerunt; et paulus haec ex uirtute pensans in auctoritate proferat; et iudex quia incaute prolata sunt ex personae qualitate reprehendat¹³⁴.

Per Gregorio, le *sententiae* degli eretici sono apprezzabili nella misura in cui vengono, come nel caso della lettera ai Corinzi, estrapolate dal loro contesto originario, entro i cui confini non è possibile valutarle positivamente. A renderle, infatti, ignobili da qualsiasi punto di vista è il loro essere rivolte a Giobbe senza tener conto – scrive Gregorio – della *regula consolationis* richiesta dalla situazione:

Eliphaz autem qui primus amicorum loquitur, quamuis ad consolandum pietate ueniat, humilitatem tamen locutionis deserens, regulam consolationis ignorat¹³⁵.

Pur riconoscendo in Elifaz un'intenzione iniziale positiva, la mancanza di *humilitas* nelle sue parole non le rende conformi a quel *modus locutionis* che non è secondo Gregorio rispettato a causa del mancato interesse per lo stato d'animo dell'uomo colpito, che in tal caso si rivela essere dunque l'unico metro di giudizio per stabilire il grado di adeguatezza delle parole degli amici. La *regula consolationis* non è dunque, in un'ottica gregoriana, da intendersi come un principio unico e

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 11, 27, PL 75, 693D-694A, ed. Adriaen cit., I, p. 237.

¹³⁵ *Ibid.*, 26, 692D, p. 236.

immutabile cui uniformare la struttura del discorso affinché sia effettivamente consolatorio, bensì come un criterio definibile di volta in volta sulla base delle circostanze che ne richiedono l'esistenza¹³⁶.

A proposito della soluzione proposta da Gregorio per rendere compatibile la citazione paolina e la condanna divina delle medesime parole, si era fatto cenno alle due strategie interpretative generalmente adottate dagli esegeti cristiani per far fronte ai passaggi scritturali più complessi, vale a dire il confronto con luoghi meno problematici e la scelta di un criterio ermeneutico che permetta di superare la contraddizione. Se, come si è visto, vi sono casi in cui Gregorio ricorre al primo metodo, è tuttavia grazie all'applicazione del senso allegorico che le espressioni degli eretici acquisiscono un significato conforme al testo sacro, che per la sua natura rivelatrice non può farsi portatore di insegnamenti errati. Il criterio – per così dire – dell'‘interlocutore’ può essere utile a orientare l'interpretazione a livello letterale, in corrispondenza del quale il discorso degli eretici resta comunque degno di biasimo perché ingiustamente rivolto al santo; è, tuttavia, per l'esegeta cristiano possibile stabilire una corrispondenza allegorica tra le medesime parole e, per esempio, il Verbo divino, come accade nel caso dell'interpretazione successiva di una delle espressioni pronunciate da Elifaz¹³⁷.

È in tal senso, dunque, che prima di procedere con l'interpretazione del primo discorso di Elifaz Gregorio dichiara che il testo al quale sta per approcciarsi contiene sia posizioni giuste sia

¹³⁶ Su questo, cf. *infra*, pp. 183-184.

¹³⁷ Per il versetto in cui Elifaz afferma di essere stato destinatario di una parola nascosta (*Gb* 4, 12), l'esegeta propone due interpretazioni, l'una letterale e l'altra allegorica: nella prima, la parola nascosta di cui gli eretici si proclamano destinatari è considerata un mero stratagemma che, suggerendo il possesso di una *scientia occulta* superiore alla *scientia communis*, è finalizzato al solo ottenimento della *reverentia* dell'uditorio; nella seconda, lo stesso *verbum absconditus* è fatto allegoricamente corrispondere al Verbo divino, che comunica se stesso alla mente degli eletti («electorum mentibus dicitur») e che può essere conosciuto solo da chi lo riceve («quae profecto sciri non potest, nisi a quo haberi potest»), senza che vi sia la possibilità di esprimerlo a parole («sed strepitu locutionis exprimi non potest»). Ciò che dunque a un primo livello costituisce l'ennesimo esempio della vuota *loquacitas* degli eretici diviene, se inquadrato nell'ottica cristiana della prefigurazione, al contrario un'anticipazione della difficoltà di esprimere l'ispirazione divina per mezzo del linguaggio umano. In questo senso, l'applicazione del senso allegorico costituisce qui l'unico strumento che consente di attribuire un valore positivo alle espressioni degli eretici in quanto simbolo prefiguratore del *Verbum* cristiano, separando i *verba* dalla loro comunicazione 'sovversiva' perché non conforme al *modus locutionis* richiesto dalle circostanze. Per le due interpretazioni, cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 23, 45, PL 75, 703C, ed. Adriaen cit., I, pp. 249-250; *ibid.*, 28, 50, 705C-706B, pp. 252-253.

posizioni assurde¹³⁸. Particolarmente interessante risulta essere il commento gregoriano a *Gb* 4, 12-16, vale a dire alla porzione di testo in cui si narra che Elifaz, dopo aver affermato di essere stato destinatario di un *verbum absconditum*, ne descrive la percezione nel corso di una visione notturna e, insieme, lo spavento e il tremore da essa generati, fino ad affermare di essersi imbattuto in un individuo di cui non ha riconosciuto l'aspetto. Se da un lato, come anticipato¹³⁹, a livello letterale le parole di Elifaz richiamano per l'esegeta un vantarsi del possesso di una *scientia occulta* superiore alla *scientia communis*, in virtù del quale gli eretici sarebbero detentori di una forma di conoscenza unica e per questo superiore, dall'altro il *verbum absconditum*, oltre a essere allegoricamente identificabile con la Parola divina comunicata per mezzo dell'Incarnazione, è da Gregorio fatto corrispondere a un'*intima aspiratio* che, accendendo il desiderio delle cose invisibili e indebolendo i pensieri terreni, eleva la *mens* umana, che in tal modo diviene capace di udire la voce dello Spirito Santo:

Porro ad me dictum est uerbum absconditum. (...) Potest etiam per uerbum absconditum, allocutio intimae aspirationis intellegi. (...) Quae nimirum aspiratio humanam mentem contingendo subleuat et temporales cogitationes deprimens, aeternis hanc desideriis inflammat ut nihil ei iam, nisi quae superna sunt, libeat et cuncta quae inferius de humana perstrepunt corruptione contemnat. Absconditum ergo uerbum audire, est locutionem sancti spiritus corde concipere¹⁴⁰.

È al contempo espressa la consapevolezza della difficoltà di tale operazione: dal momento, infatti, che il desiderio delle cose esteriori riduce la capacità umana di accogliere lo Spirito, solo in pochi riescono effettivamente a farlo, ed è per tale ragione che il testo sacro narra di una parola segreta, vale a dire ignota ai più e in ogni caso impossibile da esprimere tramite il linguaggio umano¹⁴¹.

Le righe successive del commento approfondiscono la modalità di questa particolare forma di conoscenza del divino. Dopo aver affermato che l'anima conosce in modo rapido (*raptim*) e oscuro

¹³⁸ Cf. *ibid.*, 11, 28, 694A, p. 237: «Quaedam namque ualde recta sentiunt, sed tamen inter haec ad peruersa dilabuntur».

¹³⁹ Cf. *supra*, p. 80, nota 137.

¹⁴⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 28, 50, PL 75, 705D, ed. Adriaen cit., I, p. 252.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 706AB, p. 252: «Et quoniam ualde in humano genere pauci sunt qui a desideriorum temporalium sorde purgati, ad perceptionem sancti spiritus ipsa hac purgatione dilatentur, uerbum hoc absconditum dicitur, quia illud a quibusdam procul dubio in corde concipitur quod a maxima hominum parte nescitur. Vel certe haec ipsa afflatio sancti spiritus absconditum uerbum est, quia sentiri potest sed strepitu locutionis exprimi non potest».

(*occulte*) l'*intima locutio*, Gregorio identifica le *venae susurrarii* percepite dall'orecchio di Elifaz con le *origines* delle *causae* mediante le quali l'ispirazione stessa giunge all'anima: nello specifico, Dio apre le vene del sussurro quando suggerisce all'uomo per quali vie giunge alla sua *intelligentia*, delle quali l'esegeta porta qualche esempio¹⁴². Fino a questo punto, dunque, Gregorio ammette l'effettiva esistenza di modi attraverso i quali Dio si rende accessibile agli uomini e, al contempo, riconosce che solo alcuni sono realmente in grado di accoglierlo. Ed è ai limiti della capacità conoscitiva umana che si riferisce il secondo significato attribuito alle *venae susurrarii*:

Quamuis adhuc uel susurrum, uel uenas susurrarii intellegere aliter ualemus. Qui enim susurrat occulte loquitur, et uocem non exprimit sed imitatur. Nos igitur quousque carnis corruptione premimur, nullo modo claritatem diuinae potentiae, sicut in se incommutabilis manet, uidemus, quia acies infirmitatis nostrae non sustinet hoc quod de eius aeternitatis radio super nos intolerabiliter fulget. Cum ergo se nobis omnipotens deus per rimas contemplationis indicat nequaquam nobis loquitur, sed susurrat quia etsi se plene non intimat, quiddam tamen de se humanae menti manifestat¹⁴³.

Così come chi sussurra non fa sentire la sua voce ma solo qualcosa di simile, Dio non si mostra all'uomo in quanto tale, dal momento che la creatura non è in grado di vederlo a causa della *corruptio carnis*. Anche se la *potentia* divina rimane in sé immutabile («in se incommutabilis manet»), Dio non comunica all'uomo ciò che è poiché manifesta alla mente umana, incapace di comprenderlo nella sua interezza, solo qualcosa di sé. Dopo aver contrapposto a ciò i casi in cui, al contrario, il divino si manifesta in modo chiaro (parlando anziché sussurrando¹⁴⁴), l'esegeta identifica le *venae* del versetto con la creazione:

¹⁴² Il versetto commentato è *Gb* 4, 12. Cf. *ibid.*, 29, 51, 706BD, p. 253: «*Et quasi furtiue suscepit auris mea uenas susurrarii eius. Venas superni susurrarii auris cordis furtiue suscipit quia subtilitatem locutionis intimae afflata mens et raptim et occulte cognoscit. (...) Venae autem susurrarii dicuntur causarum origines quibus haec ipsa aspiratio ad mentem ducitur. Quasi enim uenas susurrarii sui aperit, cum nobis deus latenter insinuat, quibus modis ad nostrae intelligentiae aurem uenit. Aliquando enim nos amore aliquando terrore compungit; aliquando praesentia quam nulla sint ostendit et ad aeterna diligenda desiderium erigit; aliquando prius aeterna indicat ut post temporalia uilescent*».

¹⁴³ *Ibid.*, 52, 707A, pp. 253-254.

¹⁴⁴ A tal proposito Gregorio cita tre luoghi del Nuovo Testamento. Cf. *ibid.*, 707AB, p. 254: «*Tunc autem nequaquam iam susurrat sed loquitur, cum eius nobis species certa reuelatur. Hinc est enim quod in euangelio Veritas dicit: Palam de Patre annuntiabo uobis. Hinc Iohannes ait: Videbimus eum sicuti est. Hinc Paulus dicit: Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*».

Nunc autem diuinum susurrium tot ad nos uenas habet quot creatis operibus ipsa diuinitas praesidet. Dum enim quae sunt cuncta creata cernimus in creatoris admiratione subleuamur. Nam sicut aqua leniter fluens, rimata per uenas quaeritur ut augeatur tanto que se uastius fundit, quanto uenas apertiores inuenerit. Ita nos dum studiose diuinitatis notitiam ex creaturae eius consideratione colligimus quasi susurrii illius ad nos uenas aperimus, quia per hoc quod factum cernimus, uirtutem factoris admiramur; et per ea quae sunt in publico, illud ad nos emanat quod latet in occulto¹⁴⁵.

Le *operae creatae*, osserva Gregorio, fungono da tramite per il divino sussurro, che l'uomo può dunque accogliere anche tramite l'osservazione della creazione, sebbene quest'ultima non possa essere, al pari delle altre vie, oggetto di una conoscenza perfetta¹⁴⁶. È alla consapevolezza, propria dell'anima, della sua imperfezione che secondo l'esegeta si riferisce il versetto in cui Elifaz specifica che la parola gli è stata sussurrata nell'incubo di una visione notturna: lo stesso progresso conoscitivo, infatti, genera nell'anima il timore di prostrarlo, dal momento che essa sa che in qualunque punto la sua visione sarà avvolta nella nebbia dell'*imaginatio (caligo imaginationis)*, quest'ultima qui dunque connotata negativamente.

La visione notturna di Elifaz avviene quando per gli altri uomini sopraggiunge il sonno:

Quando solet sopor occupare homines. Quisquis ea quae mundi sunt agere appetit quasi uigilat; quisquis uero internam quietem quaerens, huius mundi strepitum fugit, uelut obdormiscit. Sed prius sciendum est quia in scriptura sacra figurate positus tribus modis somnus accipitur. Aliquando enim somno mors carnis, aliquando torpor neglegentiae, aliquando uero exprimitur, calcatis terrenis desideriiis, quies uitae. (...) Quod bene per iacob in itinere dormientem figuratur,

¹⁴⁵ *Ibid.*, 707BC, p. 254.

¹⁴⁶ Meno denso dal punto di vista speculativo e privo di riferimenti diretti alle arti liberali, il passaggio in questione sembra almeno in parte riecheggiare quanto espresso da Agostino nel *De Ordine*, dialogo giovanile il cui fine ultimo è quello di mostrare come «lo studio delle discipline liberali rappresenti l'unica possibilità data all'uomo di cogliere parzialmente Dio», di intuirlo «come oggetto nascosto dietro le pieghe del reale, nelle *regulae* e nelle leggi che lo ordinano e che, intuite dallo *studium*, ne rivelano solo *per speculum* la natura di ordinatore». BISOGNO, *L'eterno assente* cit., p. 57. Al di là delle singole declinazioni, Agostino e Gregorio condividono certamente un esplicito riconoscimento dell'idea della creazione come piano complessivamente ordinato di Dio. La medesima idea tornerà nel libro XXVI dei *Moralia*, dove le opere della creazione saranno descritte come vie che conducono al creatore, effettivamente utili a ricondurre a Dio se osservate bene ma che, se scelte male, separano da lui. Cf. *ibid.*, XXVI, 12, 17-18, PL 76, 357D-359B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1277-1279.

qui ad caput lapidem posuit, et obdormiuit; a terra scalam caelo inhaerentem, innixum scalae dominum, ascendentes quoque et descendentes angelos uidit. (...) Et notandum ualde est quod ille dormiens angelos conspicit qui in lapide caput ponit; quia nimirum ipse ab exterioribus operibus cessans, interna penetrat, qui intenta mente quae principale est hominis, imitationem sui redemptoris obseruat¹⁴⁷.

Dopo aver chiarito i modi in cui nella Sacra Scrittura può essere inteso il sonno¹⁴⁸, Gregorio approfondisce come di consueto il significato che giova maggiormente al commento in corso, soffermandosi sull'episodio – narrato nel Genesi¹⁴⁹ – del sogno della scala di Giacobbe, momentaneamente reso oggetto di interpretazione ai fini di chiarire il significato del versetto. Da essa emerge che la *mens* è la parte più importante dell'uomo e che essa, una volta sospese le opere esteriori e penetrando quelle interiori, attende all'*imitatio redemptoris*; l'adesione della mente a Cristo è, in ultima analisi, ciò che distingue i *sancti* da coloro che si limitano ad allontanarsi dalle distrazioni temporali, distacco che di per sé non è sufficiente a progredire nella conoscenza¹⁵⁰. Anche se l'anima è strutturalmente incapace di permanere sospesa nella contemplazione a causa del peso della carne, mitigabile ma mai del tutto eliminabile, una volta rapiti nella *contemplatio* gli uomini realizzano che le azioni dal loro punto di vista giudicate buone non lo sono agli occhi di Dio¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Ibid.*, V, 31, 54-55, PL 75, 708B-709B, ed. Adriaen cit., I, pp. 255-258.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, 54, 798CD, pp. 255-256.

¹⁴⁹ Cf. *Gn* 3, 6-7: «Cumque venisset ad quendam locum et vellet in eo requiescere post solis occubitum, tulit de lapidibus, qui iacebant, et supponens capiti suo dormiuit in eodem loco. Viditque in somnio scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum, angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam et Dominum innixum scalae dicentem sibi: 'Ego sum Dominus, Deus Abraham patris tui et Deus Isaac. Terram, in qua dormis, tibi dabo et semini tuo'». Il libro del Genesi è tra gli scritti veterotestamentari più citati nei *Moralia*. La sua presenza nel commento gregoriano è già stata resa oggetto di studio da Oleksandr Kashchuk, il quale ha posto l'accento sul fatto che Gregorio vi faccia riferimento il più delle volte in relazione al concetto di perfezione spirituale e al progresso che l'uomo deve necessariamente compiere per avvicinarsi, rilievo che risulta essere in linea con quanto evidenziato a proposito del commento gregoriano al sogno della scala di Giacobbe. Cf. O. KASHCHUK, *The Book of Genesis as the source of spiritual inspiration in the Moralia in Iob of St. Gregory the Great*, «Biblica et Patristica Thoruniensia», 4 (2011), pp. 341-360.

¹⁵⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, V, 31, 55, PL 75, 709BD, p. 257: «Sunt namque nonnulli qui mundi quidem actiones fugiunt, sed nullis uirtutibus exercentur. (...) Quibus plerumque contingit ut quanto securius ab externis actionibus cessant, tanto latius immundae in se cogitationis strepitum per otium congerant. (...) Sancti autem uiri quia a mundi operibus non torpore, sed uirtute sopiuntur, laboriosius dormiunt quam uigilare potuerunt».

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, 32, 56-57, 710B-711B, pp. 258-259: «Et saepe ea quae agunt homines, esse alicuius momenti aestimant quia distractionis intimae quam sit subtile iudicium ignorant. Sed cum per contemplationem rapti superna

È commentando il racconto dell'incontro di Elifaz con un volto sconosciuto (*Gb* 4, 16) che, rimanendo sul tema della conoscenza del divino da parte dell'anima, Gregorio si sofferma sulle conseguenze della caduta di Adamo, sul ruolo dei sensi e, più in generale, sulle varie tappe del progresso conoscitivo:

Stetit quidam cuius non agnoscebam uultum. Quidam namque non dicimus, nisi de eo utique quem exprimere aut nolumus, aut non ualemus. (...) Humana quippe anima primorum hominum uitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem inuisibilium perdidit et totam se in amorem uisibilium fudit; tanto que ab interna speculatione caecata est quanto foras deformiter sparsa; unde fit ut nulla nouerit nisi ea quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui si praeceptum seruare uoluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis ut sola cogitet quae ad animum per imagines corporum trahit. Corpus quippe est caeli, terrae, aquarum, animalium cunctarum que rerum uisibilium, quas indesinenter intuetur, in quibus dum totam se delectata mens proicit, ab internae intellegentiae subtilitate grossescit; et quia iam erigere ad summa se non ualet in his infirma libenter iacet. Cum uero miris conatibus ab his exurgere nititur, magnum ualde est si ad cognitionem suam, repressa corporali specie, anima perducatur; ut semetipsam sine corporea imagine cogitet et cogitando se, uiam sibi usque ad considerandam aeternitatis substantiam paret¹⁵².

Posto che il *quidam* del versetto si riferisce a qualcosa che non è possibile – o non si vuole – esprimere, la Scrittura sta nel passaggio suggerendo la condizione dell'anima che, espulsa dalle gioie del paradiso, perse la luce delle cose invisibili («*lucem inuisibilium perdidit*») e si riversò nell'amore di quelle visibili («*in amore uisibilium fudit*»), ragion per cui nel corso della vita terrena essa è in grado di riconoscere solo quanto può essere percepito tramite gli occhi corporei. La caduta ha infatti reso l'essere umano carnale anche nell'anima, dunque capace di pensare solo «*per imagines corporum*» ma carente dell'*intellegentia interna* che gli consentirebbe di elevarsi definitivamente alle realtà superiori. Nel passaggio successivo, Gregorio sintetizza le tappe dell'*iter* dell'ascesa conoscitiva dell'anima, che comprende necessariamente un superamento della conoscenza sensibile:

conspiciunt, ab ipsa aliquo modo praesumptionis suae securitate liquefiunt; et tanto magis in diuino conspectu trepidant quanto nec bona sua digna eius examine quem conspiciunt, pensant. (...) Sed cum mens in contemplatione suspenditur, (...) stare diu super semetipsam non potest; quia etsi hanc spiritus ad summa euehit, caro tamen ipso adhuc corruptionis suae pondere deorsum premit».

¹⁵² *Ibid.*, 34, 61, 712C-713A, p. 261.

Hoc autem modo quasi quamdam scalam sibi exhibet semetipsam per quam ab exterioribus ascendendo in se transeat, et a se in auctorem tendat. Cum enim corporeas imagines deserit, in semetipsam mens ueniens non modicum ascendit. Sed quamuis incorporea sit anima, quia tamen corpori inhaeret, ex ipsa sui qualitate agnoscitur quae carnis loco retinetur. Quae dum obliuiscitur scita, cognoscit incognita, meminit obliuioni mandata, hilarescit post tristia, addicitur post laeta. Ipsa sui diuersitate indicat quantum a substantia aeternae incommutabilitatis distat, quae semper ut est, idem est; ubique praesens, ubique inuisibilis, ubique tota, ubique incomprehensibilis per inhiantem mentem sine aspectu cernitur, sine dubio auditur, sine motu suscipitur, sine corpore tangitur, sine loco retinetur. Hanc nimirum substantiam cum animus cogitat assuetus rebus corporalibus, diuersarum imaginum phantasmata sustinet. Quae dum ab intentionis suae oculis abigit manu discretionis, postponens ei omnia, iam hanc aliquatenus conspicit. Quam si necdum quid sit apprehendit, agnoui certe quid non sit. Quia ergo ad insueta mens rapitur, cum diuinitatis essentiam rimatur, recte nunc dicitur: stetit quidam cuius non agnoscebam uultum¹⁵³.

L'anima fa di se stessa una scala attraverso cui ascendere dall'esteriorità all'interiorità, fino a tendere al suo creatore (*actor*). Il primo passaggio avviene mediante l'abbandono delle immagini corporee («corporeas imagines deserit»), reso tuttavia complicato dall' 'abitudine' dell'anima alle stesse: sebbene, infatti, sia di per sé incorporea, l'anima si riconosce come racchiusa nella carne e ciò influisce inevitabilmente sulla sua *cogitatio* avente come oggetto la *substantia aeterna*: affinché, infatti, la *mens* possa cogliere anche solo in minima parte il divino (*aliquatenus conspicerere*) o, quantomeno, sapere con certezza ciò che esso non è, è necessario che gli *imaginum phantasmata* vengano scacciati per mezzo della *discretio*.

Sempre a partire da *Gb* 4, 16, Gregorio si concentra poi sul destinatario finale dell'ascesa dell'anima:

Bene autem dictum est stetit. Omnis quippe creatura quia ex nihilo facta est, et per semetipsam ad nihilum tendit, non stare habet sed defluere. Rationalis uero creatura eo ipso quo ad imaginem auctoris est condita ne ad nihilum transeat, figitur. Irrationalis autem nequaquam figitur, sed donec uisionis suae ministerio uniuersitatis speciem impleat, transeundo tardatur. (...) Stare ergo,

¹⁵³ *Ibid.*, 62, 713BC, pp. 261-262.

solius creatoris est per quem cuncta non transeuntem transeunt et in quo aliqua ne transeant, retinentur¹⁵⁴.

Muovendo dalla considerazione del verbo (*sisto*) che nel versetto commentato indica il fermarsi del soggetto di cui Elifaz non riconosce il volto, che a prescindere dalle righe successive costituisce un'ulteriore prova dell'estrema attenzione riservata al linguaggio del testo sacro, Gregorio compie una distinzione tra creatura razionale, creatura irrazionale e creatore: posto, infatti, che tutto ciò che è creato è stato fatto *ex nihilo* e tende *ad nihilum*, ciò che distingue l'uomo dal resto della creazione è l'essere stato generato a immagine del creatore e con ciò reso stabile, a differenza delle creature irrazionali, per le quali invece la fine è ritardata affinché esse completino la bellezza dell'universo. Solo Dio è di per sé stabile ma la sua permanenza è resa intellegibile alla mente umana per mezzo dell'Incarnazione: in tal senso, conclude Gregorio, Dio al contempo si ferma e passa¹⁵⁵.

Nella seconda metà del versetto, Elifaz afferma che davanti ai suoi occhi c'era una *imago*, che Gregorio identifica con il Figlio, vale a dire con l'immagine di Dio che può essere accolta dall'anima umana¹⁵⁶; è tuttavia lo Spirito Santo, fatto dall'esegeta corrispondere alla voce udita dall'amico di Giobbe al momento della visione, ad adattarsi il più possibile ai sensi dell'uomo e a illuminarne la cecità¹⁵⁷. La manifestazione divina resta in quest'ottica certamente parziale, senza tuttavia che vengano meno l'unicità e l'identità di Dio:

Si tamen dici in illo uel parum uel aliquid potest, qui unus semper et idem permanens, intellegi partiliter non potest et tamen a suis fidelibus participari dicitur cum in eius substantia pars nullatenus admittatur. Sed quia hunc exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis

¹⁵⁴ *Ibid.*, 63, 713C-714A, p. 262.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, 714B, p. 263: «Deus et transiens et stans uidetur».

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, 64, 714CD, p. 263: «*Imago coram oculis meis*. Imago quippe patris, filius est. (...) Cum ergo aeternitas cernitur, prout infirmitatis nostrae possibilitas admittit, imago eius mentis nostrae oculis antefertur; quia cum uere in patrem tendimus, hunc quantum accipimus per suam imaginem, id est per filium uidemus».

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*, 65, 715AB, p. 264: «*Et uocem quasi aurae lenis audiui*. Quid enim per uocem aurae lenis nisi cognitio sancti spiritus designatur, qui de patre procedens et de eo quod est filii accipiens, nostrae tenuiter notitiae infirmitatis infunditur? (...) Sanctus enim spiritus cum se notitiae humanae infirmitatis insinuat et sonitu uehementis spiritus, et uoce aurae lenis exprimitur; quia uidelicet ueniens et uehemens est et lenis: lenis quia notitiam suam, quatenus cognosci utcumque ualeat, nostris sensibus temperat; uehemens quia quantumlibet hanc temperet, aduentu tamen suo infirmitatis nostrae caecitatem illuminando perturbat».

nostrae modulo quasi infantiae imbecillitate praepediti, eum aliquatenus balbutiendo resonamus. (...) Tunc ergo uerum est quod de deo cognoscimus cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus. (...) Quia enim progredi perfecte non possumus ad cognitionem tamen ueritatis inhiantes, iam aliquid de libertatis aura captamus¹⁵⁸.

Anche se la conoscenza umana del divino è di per sé parziale, Dio è sempre unico e identico a se stesso («qui unus semper et idem permanens») e in tal senso estraneo a ogni forma di parzialità sia di sostanza («in eius substantia pars nullatenus») sia di percezione altrui («intellegi partiliter non potest»). L'incompletezza del punto di vista umano è piuttosto legata all'inadeguatezza del linguaggio utilizzato per parlare Dio, dall'esegeta paragonato al balbettio dei neonati: nell'impossibilità di esprimere opportunamente il divino, nel corso della vita terrena conoscere qualcosa di Dio – conclude Gregorio – non può che equivalere all'acquisizione della consapevolezza di non poterlo conoscere perfettamente; anche se il cammino non può in virtù di ciò considerarsi compiuto, essere assetati di verità («inhiantes ad cognitionem ueritatis») consente già di respirare l'aria della libertà, qui da intendersi come contrapposta alla prigionia della condizione mortale che accompagna l'anima sin dalle origini.

Il commento che Gregorio riserva a *Gb* 4, 12-16 costituisce senza dubbio la prima trattazione più organica, nei *Moralia in Iob*, della tematica della conoscenza del divino¹⁵⁹, che si inserisce nel più generale quadro – ugualmente caro a Gregorio – del rapporto tra creatore e creatura, in diversi modi già considerato nei luoghi in cui l'esegeta si era, per esempio, soffermato sulla collocazione dell'*electus* tra piano sensibile e realtà eterne, sulla loro differenza in relazione alla concezione del tempo e sul rapporto tra grazia e libero arbitrio. Ciò che tuttavia rende la riflessione appena sintetizzata estranea alla frammentarietà che contraddistingue le pur rilevanti osservazioni precedenti è da attribuirsi alla continuità che l'esegeta scorge nel testo sacro: per Gregorio, infatti, il racconto della visione di Elifaz corrisponde in tutte le sue parti, vale a dire dal sussurro della parola segreta alla comparsa del volto sconosciuto, alla narrazione delle tappe o delle peculiarità che caratterizzano

¹⁵⁸ *Ibid.*, 36, 66, 715C-716C, pp. 264-265.

¹⁵⁹ Il processo conoscitivo descritto nel quinto libro dei *Moralia* è già stato reso oggetto di studio da Andrea Cavallini, che ha posto l'accento sul fatto che la comunicazione tramite *divina inspiratio* genera nell'uomo le condizioni della sua effettiva ricezione e sull'idea che in Cristo l'immutabilità di Dio si mostra nella mutabilità, evitando in tal modo di preservare il suo *status* di inconoscibilità. Cf. CAVALLINI, *Parola divina e parola umana* cit., pp. 630-634 e p. 640. Robert Gillet dedica invece, sempre sulla base dei contenuti del libro V, parte della sua introduzione al concetto di *veritas incircumscripita* e in generale alla dottrina gregoriana della *visio Dei*. Cf. GILLET, *Introduction* cit., pp. 44-46.

il percorso ascensionale dell'anima e, alla fine, di ciò che distingue l'oggetto ultimo della sua conoscenza. Di conseguenza, dal punto di vista metodologico il commento segue i versetti senza discostarsene troppo, fatta eccezione – come anticipato – per il riferimento al sogno della scala di Giacobbe, cui l'esegeta fa ricorso per chiarire il significato del *somnus* menzionato in *Gb* 4, 13, o ancora per la sintesi delle tappe dell'*iter* dell'anima, che più che derivare dal versetto si presenta come un ulteriore chiarimento delle conseguenze della caduta di Adamo sulla conoscenza umana di Dio.

Il commento gregoriano al primo discorso di Elifaz prosegue nel libro VI dei *Moralia* e lo occupa interamente. Dopo aver riassunto, nell'introduzione al libro, l'interpretazione spirituale precedentemente riservata sia alle parole di Giobbe sia a quelle degli amici, Gregorio annuncia di voler proseguire con lo stesso criterio senza tuttavia rinunciare, quando necessario («cum utilitatis usus postulat»), all'applicazione del senso letterale o di più sensi insieme (spesso allegorico e morale)¹⁶⁰. Il versetto in cui Elifaz si riferisce a Dio descrivendolo come colui che compie cose grandi e incomprensibili (*Gb* 5, 9) fornisce a Gregorio l'occasione per riflettere ancora una volta sulle modalità di approccio umano al divino:

Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero. Quis omnipotentis dei mirabilia perscrutari sufficiat quod cuncta ex nihilo creauit, quod ipsa mundi fabrica mira potentiae uirtute disposita et super aera caelum suspenditur et super abyssum terra libratur? Quod ex rebus inuisibilibus omnis haec uniuersitas ac uisibilibus existit quod hominem fecit ut ita dixerim, in breui colligens mundum alterum sed rationalem; quod hunc ex anima et carne constituens, inuestigabili uirtutis dispositione permiscuit spiritum et lutum? (...) Sed tamen mirari neglegimus quia ea quae incomprehensibili indagatione mira sunt, humanis oculis usu uiluerunt. Vnde fit ut si mortuus homo suscitetur, in admirationem omnes exsiliant, et cotidie homo qui non erat nascitur et nemo miratur. (...) Sed inter haec sciendum est quia diuina miracula et semper debent considerari per studium et numquam discuti per intellectum. Saepe namque humanus sensus dum quarumdam rerum rationem quaerens non inuenit, in dubitationis se uoraginem mergit. (...) Mira igitur ex fide credenda sunt, perscrutanda per rationem non sunt, quia si haec nostris oculis ratio expanderet, mira non essent. Sed cum in his fortasse animus titubat, necesse est ut ea quae per usum nouit nec tamen per rationem colligit, ad memoriam reducat; quatenus rei similis argumento fidem roboret quam labefactari sua sagacitate deprehendit¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 1, 2, PL 75, 730B, ed. Adriaen cit., I, pp. 284-285.

¹⁶¹ *Ibid.*, 15, 18-19, 738C-739C, pp. 295-296.

Posto che la creazione divina *ex nihilo* include cose visibili e invisibili, e che l'uomo può essere considerato un microcosmo razionale («mundus alter sed rationalis») composto da anima e corpo, non di rado le cose create sono agli occhi del genere umano di scarso valore a causa dell'abitudine. Al contrario, i *miracula divina*, da intendersi qui come ciò a cui il *sensus humanus* non riesce a dare una spiegazione razionale, generano – osserva l'esegeta – sempre meraviglia, laddove quest'ultima è strettamente dipendente dall'assenza di una giustificazione dell'evento miracoloso da parte della *ratio*¹⁶². Ne consegue, dunque, la necessità di rendere i *miracula divina* oggetto di fede e non di ragione, nonché di lasciare che la prima sia supportata dal richiamo a cose conosciute per esperienza ma ugualmente inspiegabili dalla ragione, cosicché la fede, che per sua sottigliezza rischia di naufragare, possa essere rafforzata dall'analogia. A tal proposito Gregorio propone l'esempio di chi, dinanzi alla carne umana ridotta in polvere, si chiede in che modo la stessa potrà ritornare carne: in questo caso, lasciare che l'analogia supporti la fede in assenza di una spiegazione razionale significa credere nella resurrezione dei corpi sulla base dell'idea, sperimentabile quotidianamente dall'uomo, che da un piccolo seme possa, contro ogni previsione razionale, sorgere un albero immenso per nulla somigliante a ciò da cui ha origine¹⁶³. Se dunque nei passaggi precedenti si era fatto riferimento, pur senza tralasciandone i limiti, a una forma di progresso conoscitivo dell'uomo rispetto all'oggetto di

¹⁶² Diversi studi si concentrano sui riferimenti gregoriani al miracolo o a sue declinazioni particolari prediligendo tuttavia l'analisi di altre opere, una su tutte i *Dialogi*, che presentano una sezione interamente dedicata alle diverse tipologie di azioni miracolose. A titolo d'esempio, cf. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno agiografo*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, a c. di M. Gouillet, Turnhout 2017 (Corpus Christianorum. Hagiographies, 7), pp. 11-94; EAD., *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, «Schede medievali», 5 (1983), pp. 303-312. In altre occasioni, Gregorio è incluso – insieme ad Agostino e Beda – tra gli autori che hanno testimoniato il peso attribuito all'evento miracoloso nei secoli altomedievali. Cf. A. ANGENENDT, *The Miracle: A Religious-Historical and Christian Perspective*, in *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature*, a c. di K. E. Olsen - A. Harbus - T. Hofstra, Leuven - Paris – Dudley 2004 (Mediaevalia Groningana, 6), pp. 13-34. In questo luogo dei *Moralia*, tuttavia, Gregorio sembra servirsi del riferimento ai *miracula divina* esclusivamente al fine di fornire al suo lettore un ulteriore esempio di approccio 'corretto' al divino, in particolare mediante il riferimento alla necessità di rendere il miracolo oggetto di fede (supportata dall'esperienza) e non di ragione.

¹⁶³ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 16, 19, PL 75, 739C-740A, ed. Adriaen cit., pp. 296-297. Il riferimento al seme tornerà, insieme ad altri esempi presentati a supporto dell'idea che il mondo imiti ogni giorno la resurrezione cui è destinato l'uomo, nel libro XIV dei *Moralia*, dove l'esegeta si soffermerà nuovamente – e con lievissime differenze di prospettiva – sul fatto che l'applicazione della razionalità umana al mondo creato possa essere, nella sua imperfezione e con una necessaria integrazione con la *gratia redemptoris*, di supporto alla fede. Cf. *infra*, p. 127, nota 244.

conoscenza 'Dio', reso dall'Incarnazione intellegibile per l'anima umana, per i *miracula* non si può che riconoscere la necessità di un approccio *ex fide* supportato dal richiamo a esperienze irrazionali.

Il riferimento alle cose grandi e incomprensibili compiute da Dio è seguito dal richiamo al suo irrigare con le acque l'universo (*Gb* 5, 10). Quest'ultimo è da Gregorio identificato con l'uomo, nel quale si manifesta la *communio universitatis*:

Qui dat pluuiam super faciem terrae et irrigat aquis uniuersa. (...) Vniuersitatis autem nomine homo signatur quia in ipso uera species et magna communio uniuersitatis ostenditur. Omne namque quod est, aut est et non uiuit; aut est et uiuit, sed nequaquam sentit; aut est et uiuit et sentit, sed non intellegit nec discernit; aut est et uiuit, sentit et intellegit, et discernit. Sunt namque lapides nec tamen uiuunt. Sunt arbusta uiuunt quidem nec tamen sentiunt. (...) Sunt bruta animalia, uiuunt et sentiunt nec tamen intellegunt. Sunt angeli et uiuunt et sentiunt et intellegendo discernunt. Homo itaque. Quia habet esse cum lapidibus, uiuere cum arboribus, sentire cum animalibus, discernere cum angelis, recte nomine uniuersitatis exprimitur in quo iuxta aliquid ipsa uniuersitas tenetur¹⁶⁴.

Per inquadrare lo *status* dell'essere umano, Gregorio compie una distinzione interna all'insieme dell'esistente, il quale include ciò che non vive (es. le pietre), ciò che vive (es. gli arbusti), ciò che vive e sente (es. gli animali bruti) e ciò che vive, sente, intende (*intellegit*) e distingue (*discernit*), ossia gli angeli. L'uomo esprime l'*uniuersitas* nel senso che possiede tutte le caratteristiche elencate: se dunque l'intero discorso sulla possibilità sempre limitata della conoscenza umana del divino e sull'approccio *per fidem* ai miracoli aveva messo in luce l'incapacità creaturale di avere un'idea assolutamente chiara e perfetta del divino, la contemporanea celebrazione dell'uomo in quanto essere contenente in sé l'intero universo è indubbiamente espressione dell'idea cristiana dell'essere umano come creatura peccaminosa ma al contempo privilegiata rispetto al resto della creazione, del quale possiede tutte le caratteristiche.

In corrispondenza del commento a *Gb* 5, 13, la riflessione si sposta nuovamente sul carattere parziale di tutto l'agire umano. Il discorso di Elifaz continua a riferirsi a Dio, che tra le altre cose coglie di sorpresa i saggi nella loro astuzia e manda in rovina il consiglio degli scaltri:

¹⁶⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 16, 20, PL 75, 740BC, ed. Adriaen cit., I, p. 298.

Qui comprehendit sapientes in astutia eorum et consilia prauorum dissipat. Saepe enim nonnulli humana sapientia inflati dum desideriiis suis diuina iudicia contraire conspiciunt, astutis eis reluctari machinationibus conantur; et quod ad uotum suum uim supernae dispensationis intorqueant, callidis cogitationibus insistent, subtiliora consilia exquirunt; sed inde uoluntatem dei peragunt unde hanc immutare contendunt; atque omnipotentis dei consilio dum resistere nituntur, obsequuntur quia saepe et hoc eius dispositioni apte militat, quod ei per humanum studium friuole resultat. Sapientes ergo dominus in ipsa eorum astutia comprehendit quando eius consiliis humana facta etiam tunc congrue seruiunt, cum resistunt. Quod melius ostendimus, si pauca ad medium gestarum rerum exempla proferamus¹⁶⁵.

Nelle parole della Scrittura Gregorio scorge un riferimento a quanti, gonfiati dall'*humana sapientia* (nei *Moralia* da considerarsi distinta, come si è detto, dalla sapienza intesa come virtù¹⁶⁶), si rendono conto del fatto che i loro *desideria* non sono compatibili con il giudizio divino; essi tentano di conseguenza di piegare ai primi la forza del piano di Dio (*vis dispensationis*) ma nel tentativo di cambiare la volontà divina finiscono, conclude l'esegeta, per eseguirla. Dal momento, infatti, che lo *studium humanum* è di per sé limitato, i *sapientes* sono colti di sorpresa nel senso che le azioni umane servono il disegno di Dio anche quando vi si oppongono. A sostegno della sua tesi, Gregorio cita diversi altri luoghi scritturali riassumendone il contenuto¹⁶⁷, fino a distinguere chiaramente i due modi in cui la volontà umana può rapportarsi a quella divina, fermo restando che la prima è in ogni caso sottoposta alla seconda:

Iustus namque et misericors mortalium acta disponens, alia concedit propitius, alia permittit iratus; atque ea quae permittit, sic tolerat ut haec in sui consilii usum uertat. Vnde miro modo fit ut et quod sine uoluntate dei agitur, uoluntati dei contrarium non sit quia dum in bonum usum mala facta uertuntur, eius consilio militant etiam quae eius consilio repugnant. (...) Restat ergo ut in cunctis quae agimus uim supernae uoluntatis inquiramus, cui uidelicet cognitae debet nostra actio deuote famulari et quasi ducem sui itineris persequi, ne ei etiam nolens seruiat, si hanc superbiens declinat. Vitari enim uis superni consilii nequaquam potest, sed magna sibi uirtute

¹⁶⁵ *Ibid.*, 18, 28, 745AB, pp. 304-305.

¹⁶⁶ Cf. *supra*, p. 45, nota 54.

¹⁶⁷ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 18, 29-32, PL 75, 745B-747B, ed. Adriaen cit., I, pp. 305-307.

hanc temperat qui se sub eius nutibus refrenat, eius que sibi pondera leuigat qui haec subiecto cordis humero uolens portat¹⁶⁸.

Posto che – come del resto insegna la possibilità stessa di una scommessa su Giobbe¹⁶⁹ – Dio nella sua benignità concede alcune cose e che nella sua ira ne permette altre, è possibile che l'azione umana serva la volontà divina dopo averla riconosciuta o suo malgrado quando se ne allontana: il primo caso è giudicato volontario e strettamente legato al riconoscimento della potenza della volontà di Dio, mentre il secondo, che è quello a cui si riferisce propriamente il versetto, si lega all'idea che è di fatto impossibile per l'uomo compiere un'azione che non sia stata prevista da Dio, anche quando all'apparenza l'agire umano può sembrare a essa contrario¹⁷⁰.

In tal senso, dunque, l'idea di una predeterminazione divina della vita umana cui si era fatto cenno a proposito dell'elezione *ante saecula* riguarda tanto le azioni buone (sempre riconducibili a un dono gratuito divino) quanto quelle malvagie, cui spetta in ogni caso un ruolo nell'ordinamento previsto da Dio. Il discorso sul rapporto – a questo punto definibile come un'inevitabile coincidenza – tra volontà umana e volontà divina definisce dunque ulteriormente lo spazio di movimento dell'uomo, che di fatto si riduce, per il cristiano, a quello che Dio ha previsto per lui. Nella stessa direzione va il commento che Gregorio riserva a *Gb* 5, 24 in cui Elifaz, proseguendo nella sua celebrazione della grandezza divina, arriva a riconoscere la beatitudine dell'uomo corretto dal Signore¹⁷¹. Tra i suoi vari privilegi c'è la consapevolezza della pace di cui gode la sua tenda:

Et scies quod pacem habeat tabernaculum tuum. In scriptura sacra aliter pax plena dicitur, atque aliter incohata. (...) Pax enim nostra ex desiderio conditoris incohatur, ex manifesta autem uisione perficitur. Plena quippe tunc erit, cum mens nostra nec ignorantia caecatur, nec carnis suae impugnatione concutitur. Sed quia eius exordia tangimus, cum uel mentem deo, uel carnem menti

¹⁶⁸ *Ibid.*, 33, 747BD, p. 308.

¹⁶⁹ Cf. *supra*, pp. 29-30.

¹⁷⁰ Tale idea tornerà nel libro XI dei *Moralia in Iob* dove Gregorio, commentando il versetto in cui Giobbe afferma che i predoni provocano Dio che ha messo tutto nelle loro mani (*Gb* 12, 6), osserverà che le azioni dei *praedones* rientrano nell'*ordo* previsto da Dio, che le permette poiché chi rapina aggrava la colpa e chi è rapinato è danneggiato per una colpa commessa in precedenza. Oltre alle parole di Elifaz, dunque, anche quelle di Giobbe suggeriranno all'esegeta una riflessione sulla provvidenzialità che caratterizza anche l'azione malvagia. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XI, 2, 2-3, PL 75, 954B-955B, ed. Adriaen cit., II, pp. 586-587.

¹⁷¹ Cf. *Gb* 5, 17: «Beatus homo, qui corripitur a Deo».

subiugamus, tabernaculum iusti habere pacem dicitur quia uidelicet eius corpus, quod mente inhabitat, a peruersis desideriorum motibus sub iustitiae dispositione refrenatur. Sed quid prodest per continentiam carnem restringere si mens se per compassionem nesciat in proximi amore dilatare? Nulla namque est castitas carnis quam non commendat suauitas mentis¹⁷².

Riflettendo sul termine *pax*, Gregorio precisa che nella Scrittura si parla sia di *pax plena* sia di *pax incohata*. Le due definizioni sembrano qui tracciare i limiti entro i quali ha luogo la ricerca terrena dell'uomo: la pace – osserva l'esegeta – comincia con il desiderio del creatore e giunge a compimento con la visione beatifica, quando sarà caratterizzata dall'assenza dell'ignoranza e delle tentazioni della carne. È possibile tuttavia parlare di pace in relazione al *desiderium conditoris* perché se ne toccano gli inizi («eius exordia tangimus») quando l'anima è soggiogata a Dio e il corpo all'anima, fermo restando che tale condizione non è sufficiente se la *mens* è incapace di dilatarsi nell'amore per il prossimo. Nei passaggi successivi, Gregorio – commentando la seconda parte di *Gb* 5, 24 – individuerà nella considerazione affettiva dell'altro, che l'uomo scorge simile a sé per natura, l'origine del germe dell'opera retta («recti operis germen»), precisando che il modo corretto di avvicinarsi al prossimo non è essere in tutto e per tutto simile a lui ma avvicinarvisi, sul modello di Cristo che diventa giudeo, «condescendendo, non cadendo»¹⁷³: solo in questo modo il *verbum praedicationis* può essere veramente fecondo, in quanto riesce a parlare bene (*bene loquendi*) chi dilata il proprio cuore con l'impegno di una vita santa, vale a dire chi lascia che la *vita* preceda la *lingua* agendo compatibilmente a quanto afferma¹⁷⁴. Chi riesce in ciò ha molti seguaci ma nonostante

¹⁷² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 34, 53, PL 75, 758BC, ed. Adriaen cit., I, p. 322.

¹⁷³ Cf. *ibid.*, 54, 758C-759B, pp. 322-323: «*Et uisitans speciem tuam, non peccabis*. Species quippe hominis est alter homo. Recte enim species nostra dicitur proximus noster quia in illo cernimus quid ipsi sumus. (...) Speciem ergo suam uisitatur, quisquis ad eum quem sibi similem per naturam conspicit, passibus amoris tendit; ut in altero sua considerans, ex se ipso colligat, qualiter infirmanti alteri condescendat. (...) Neque enim egregius praedicator ut quasi iudaeus fieret, ad perfidiam erupit; (...) sed condescendendo appropinquauit infidelibus, non cadendo». Uno studio recente indaga l'influenza di Agostino sulla visione gregoriana dell'amore per il prossimo e sulla sua relazione con l'esempio di Cristo. Cf. J. J. WALES, *Contemplative Compassion. Gregory the Great's Development of Augustine's Views on Love of Neighbor and Likeness to God*, «Augustinian Studies», 49.2 (2018), pp. 199-219.

¹⁷⁴ A quest'ultima conclusione si giunge mediante l'interpretazione di *Gb* 5, 25. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 36, 55, PL 75, 759CD, ed. Adriaen cit., I, p. 324: «*Et scies quoniam multiplex erit semen tuum, et progenies tua sicut herba terrae*. Post pacem quippe tabernaculi, post speciei nostrae uisitationem, semen iusti multiplex surgit, quia nimirum post membrorum macerationem ac morum magnitudinem, tanto ei fecundius praedicationis uerbum tribuitur, quanto hoc in eius pectore perfecti operis exaratione praeuenitur. Ille namque bene loquendi facundiam habet qui sinum cordis per recte uiuendi studia extendit. Nec loquentem conscientia praepedit cum uita linguam antecedit».

ciò non si accontenta poiché non vuole rinunciare alla *contemplatio* delle realtà più profonde: è a partire dall'espressione di questa esigenza che Gregorio introduce un lungo discorso sul rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, sottolineando come il *praedicator perfectus* non debba trascurare né l'una né l'altra e come il termine *contemplatio* possa indicare sia ciò che nel corso della vita terrena costituisce la fonte dei contenuti della predicazione sia la quiete eterna raggiungibile *post mortem*¹⁷⁵.

Nel corso della vita terrena non è dunque sufficiente essere infiammati dal desiderio del creatore, che va per Gregorio necessariamente integrato con un avvicinamento al prossimo che non sia totale ma particolarmente attento alla compatibilità tra parola e azione, nonché sempre inserito in una forma di equilibrio tra vita attiva e vita contemplativa, argomento particolarmente caro a Gregorio soprattutto in virtù del suo coinvolgimento personale e già ampiamente oggetto di studio¹⁷⁶.

Il primo discorso di Elifaz si chiude con l'invito, rivolto a Giobbe, a riflettere per il suo bene su quanto appena proferito dall'amico (*Gb* 5, 27):

Quod auditum mente pertracta. Quantalibet doctrina mens polleat, grauis eius imperitia est uelle docere meliorem. Vnde et ea quae ab amicis recte prolata sunt, ab interno arbitro non recte iudicantur. In eo namque uim suae rectitudinis amittunt quod auditori non congruunt, quia et medicamina uires perdunt, cum sanis membris apponuntur. In omni ergo quod dicitur, necesse est ut causa, tempus et persona pensetur; si uerba sententiae ueritas roborat, si hanc tempus congruum postulat, si et ueritatem sententiae et congruentiam temporis personae qualitas non impugnat. Ille

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 37, 56-62, 760B-766A, pp. 325-332.

¹⁷⁶ La produzione gregoriana è ricca di riferimenti alla necessità, per il predicatore cristiano, di porre nel giusto equilibrio azione e contemplazione. Per una panoramica sul tema si rinvia ai seguenti studi: MARKUS, *Gregory the Great and His World* cit., pp. 17-33; EVANS, *The Thought of Gregory* cit., pp. 105-111; B. MCGINN, *Contemplation in Gregory the Great*, in *Gregory the Great. A Symposium*, a c. di J. Cavadini, Notre Dame 1995 (Notre Dame studies in theology, 2), pp. 146-147; M. SCHAMBECK, *Actio und Contemplatio – Überlegungen zu einem Modell bei Gregor dem Großen*, «Wissenschaft und Weisheit: Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie», 62 (1999), pp. 27-47; D. ANLEZARK, *Gregory the Great: Reader, Writer and Read*, «Studies in Church History», 48 (2012), [pp. 12-34], pp. 21-22. In queste pagine Daniel Anlezark cita la *praefatio* della *Regula pastoralis* e quella dei *Dialogi* come esempi di espressione di una tensione descritta in questi termini: «A constant source of tension in Gregory's life, which is clearly delineated across his works, lies between the active and contemplative life. Gregory's desire for a quiet life of prayer, reflection and sacred reading was ultimately frustrated by the demands of the Roman Church». Cf. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, praef., PL 77, [13A-128A], 13A, ed. F. Rommel, 2 voll., Paris 1992, I (SC, 381), p. 125; Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialogorum libri quatuor*, praef., 2, ed. A. De Vogüé, 3 voll., Paris 1979 (SC, 260), II, pp. 11-12.

enim laudabiliter spicula emittit qui prius hostem quem feriat conspicit. Male namque arcus ualidi cornua subigit, qui sagittam fortiter dirigens ciuem ferit¹⁷⁷.

Nel commento al versetto, con cui si chiude il libro VI, Gregorio legge nelle ultime parole pronunciate da Elifaz la colpa di voler insegnare qualcosa a chi è migliore, in questo caso a Giobbe. Le osservazioni qui compiute dall'esegeta chiudono il cerchio aperto con l'iniziale affermazione della necessità di oltrepassare l'interpretazione letterale dei discorsi degli amici e costituiscono in qualche modo l'esplicitazione del criterio dell'«interlocutore» cui si faceva cenno nelle pagine precedenti: in tutto ciò che si dice, spiega Gregorio, è necessario valutare il motivo (*causa*), il tempo (*tempus*) e la persona (*persona*), dunque se le affermazioni rafforzano la verità («si verba sententiae veritas roborat»), se è il momento opportuno per proferirle e se la *qualitas* della persona contrasta con la *veritas sententiae* e con la *congruentia temporis*. Dal momento che le parole di Elifaz non rispettano tali criteri, è necessario per l'esegeta definire per loro un significato ulteriore, che nel caso del primo discorso del primo amico abbraccia temi quali la possibilità umana di conoscenza del divino (e la peculiarità del suo oggetto), il corretto approccio da riservare ai *miracula*, il rapporto tra volontà umana e divina e, di conseguenza, il margine d'azione della creatura rispetto all'azione predeterminante del creatore. Più in generale, è possibile dunque concludere che l'esegesi del primo discorso di Elifaz possa in larga misura essere considerata come un'espressione – più o meno vincolata al versetto secondo le modalità mostrate – della posizione gregoriana rispetto alle molteplici questioni che connotano il rapporto tra creatore e creazione.

Nel testo sacro all'intervento di Elifaz segue la risposta di Giobbe, sulla quale Gregorio si sofferma nei libri VII e VIII dei *Moralia*. Anche in questo caso l'introduzione al primo è utile a chiarire il criterio esegetico da lì in poi adoperato:

Vnde beato iob ne deesse temptatio ulla potuisset, non solum hunc flagella desuper feriunt sed grauiora plagis amicorum colloquia affligunt. (...) Sed tactus plagis gratias rettulit; lacessitus uerbis recta respondit. (...) Loquens quoque indicat quam sapiens tacebat. Sed quaedam eius uerbis admixta sunt, quae apud humana iudicia patientiae limitem transire uideantur; quae nos uere intellegimus, si superni sententiam iudicis in eorum examinatione pensemus. (...) Restat ergo

¹⁷⁷ ID., *Moralia in Iob*, VI, 39, 64, PL 75, 766BC, ed. Adriaen cit., I, p. 333.

ut cum mens in beati iob sermonibus fluctuat, eorum pondus ex eiusdem historiae initio ac fine perpendat. Ab aeterno enim iudice nec casurus laudari potuit, nec lapsus praeferri¹⁷⁸.

Esasperato dalle parole degli amici, Giobbe – osserva Gregorio – *recta respondit*. Tra le parole che verranno di lì a poco prese in esame ve ne sono, tuttavia, alcune che secondo il giudizio umano («apud humana iudicia») potrebbero sembrare oltre i limiti imposti dalla pazienza; per tale ragione è necessario, conclude l’esegeta, esaminarle tenendo presente il giudizio del giudice supremo («sententia superni iudicis») e dunque l’andamento generale della vicenda narrata. Il riferimento è qui all’esaltazione iniziale di Giobbe in quanto uomo *simplex* e *rectus* e al riconoscimento finale, da parte del Signore stesso, del suo parlare correttamente di Dio: secondo Gregorio, non è possibile che il giudice abbia lodato un uomo che sarebbe caduto e che lo abbia esaltato dopo la caduta, ragion per cui è necessario intendere le parole di Giobbe alla luce dell’intera vicenda di cui è protagonista. Sul piano esegetico, tutto ciò si tradurrà ancora una volta nella scelta di applicare al testo sacro o il senso allegorico o quello morale, in questo caso supportata dunque dalla dinamica stessa della narrazione scritturale.

Nelle prime battute del discorso (*Gb* 6, 2), Giobbe invoca il ricorso a una bilancia affinché la sua sventura venga pesata:

Vtinam appenderentur peccata mea quibus iram merui et calamitas quam patior in statera, quasi arena maris haec grauior appareret. Quis alius staterae nomine nisi dei et hominum mediator exprimitur? (...) Qui hoc primum gratiae contulit quia poenam nostram nobis cognoscibilem fecit. Homo namque ad contemplandum auctorem conditus, sed exigentibus meritis ab internis gaudiis deiectus, in aerumnam corruptionis ruens, caecitatem exsilii sustinens, culpaе suae supplicia tolerabat et nesciebat. Ita ut exsilium patriam crederet et sic sub corruptionis pondere quasi in salutis libertate gauderet. Sed is quem intus homo reliquerat assumpta carne, foris apparuit deus; cum que se exterius praebuit, expulsus foras hominem ad interiora reuocauit, ut iam damna sua uideat, iam poenam suae caecitatis ingemiscat. Calamitas ergo hominis in statera grauis apparuit quia malum quod pertulit non nisi in praesentia redemptoris agnouit. (...) Damnationis nostrae malum leue creditur, quia necdum cognita redemptoris aequitate pensatur. Sed utinam ueniat et

¹⁷⁸ *Ibid.*, VII, 1, 1, 766D-767B, p. 334.

aerumnam tanti exsillii misericordiae suae lance suspendat, et quid post exsilium requiramus edoceat¹⁷⁹.

La *statera* è allegoricamente fatta corrispondere a Cristo, *mediator Dei*, giunto a pesare il valore della vita dell'uomo e a fargli conoscere la pena causata dal peccato originale. Prima della venuta di Cristo, infatti, l'uomo credeva che l'esilio fosse la patria e Cristo, presentandosi esteriormente, lo richiama alle cose interiori da cui era stato espulso fornendone una conoscenza. Il fatto che Giobbe, pagano ma pieno di spirito profetico, ne desideri l'intervento, si lega per Gregorio alla sete del Redentore che caratterizza sia il popolo pagano sia il popolo giudaico, alla quale vengono scorti dei riferimenti in *Gb* 6, 5-7: nello specifico, pagani e giudei vengono ancora una volta identificati rispettivamente con un asino e un bue, così come sulla base di un altro versetto era stato fatto nel commento al prologo; il discorso è qui incentrato sull'attesa del Redentore comune, oltre che ai cristiani, anche a giudei e pagani, dal momento che i primi con la sola Legge non ne avevano conosciuto l'*auctor* (avendola intesa solo esteriormente) mentre i secondi, non ancora ristorati dalla grazia, si erano rifiutati di sottomettersi ai suoi precetti materiali¹⁸⁰. Pur non ampliando in maniera significativa la riflessione sul 'non-cristiano', il contenuto dell'interpretazione allegorica di *Gb* 6, 5-7 da un lato lascia emergere la possibilità che certe corrispondenze allegoriche possano nei *Moralia* essere riutilizzate anche in contesti diversi, dall'altro pone in relazione quanto già accennato nel commento al prologo con il dogma cristiano dell'Incarnazione, dal cui intervento nessuno è escluso¹⁸¹.

Oltre che di parte del giudizio gregoriano su paganesimo e giudaismo, il commento alla risposta di Giobbe informa del ruolo assunto dalla *caritas* nella sua visione della condizione dei malvagi (*reprobi*) e del prossimo, in particolare dei familiari. Nell'ambito, infatti, dell'interpretazione morale di *Gb* 6, 15, la riflessione si sposta *in primis* sui *reprobi*, distinti dal popolo di Dio (simboleggiato da Giobbe) per l'assenza in essi dello *studium caritatis* e dunque la presenza esclusiva dell'amore per le cose terrene¹⁸². Sempre a proposito dei *reprobi*, Gregorio osserva – nel successivo

¹⁷⁹ *Ibid.*, 2, 2, 767C-768B, pp. 334-335.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, 7, 7-11, 770B-773A, pp. 338-342.

¹⁸¹ Nella sua monografia, Carole Straw dedica un intero capitolo alla concezione gregoriana dell'Incarnazione, basando gran parte della sua ricostruzione su diversi luoghi dei *Moralia in Iob*. Cf. C. STRAW, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Berkley - Los Angeles - London 1988, pp. 147-177.

¹⁸² Nel commento a *Gb* 6, 15, in cui Giobbe fa menzione di *fratres* che sono passati oltre come un torrente che scende rapidamente a valle, Gregorio identifica sia i fratelli sia il torrente con i malvagi che abbandonano la speranza della patria eterna per amore delle cose terrene. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VII, 25, 30, PL 75, 781C-782A, ed. Adriaen cit., p. 354: «*Fratres mei praeterierunt me sicut torrens, qui raptim transit in conuallibus. (...) Saepe uero*

commento morale a *Gb* 6, 18 – che essi, a differenza dei giusti, non si preoccupano di ordinare tutto ciò che materialmente compiono («quicquid corporaliter operantur») al conseguimento della vita eterna¹⁸³. Al riconoscimento di tale mancanza segue una descrizione dei passi necessari al raggiungimento dei beni eterni, che includono l'odio per i congiunti quando l'affetto carnale diviene un ostacolo:

Qui enim districto studio et non dissolutis gressibus aeternae sponsonis praemium sequuntur, sicut semetipsos pro diuino amore despiciunt, sic cuncta, quibus se sentiunt praepedire, postponunt. Et cum pro deo necesse est ut quibus ualent cunctis inseruiant, pro deo priuata obsequia etiam propinquis negant. (...) Hinc rursum ueritas dicit: si quis uenit ad me et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. Quo in loco uidelicet dum propinquorum odio animae quoque nostrae odium subinfertur, patenter ostenditur quia sic propinquos, sicut nosmetipsos odio habere praecipimur, ut hos ad aeterna rapiantes eorum que carnalem gratiam cum praepedit postponentes, discamus temperata eos discretionis arte et conuenienter diligere, et salubriter odio habere, quatenus sic sciat per amorem odium surgere, ut ualeamus eos uerius per odium amare¹⁸⁴.

Il passaggio in questione consente di compiere una considerazione sul ruolo assunto dall'ideale della *caritas*, inteso come amore 'circolare' per Dio e per il prossimo¹⁸⁵, tanto rispetto all'avvicinamento al primo quanto alla convivenza fruttuosa con il secondo. Posto, infatti, che nelle righe precedenti Gregorio aveva contestato ai *reprobi* la loro distanza dalla *vis caritatis*, sarebbe errato concludere che essa coincida con un amore scriteriato e senza vincoli nei confronti del prossimo, sia esso cristiano o non cristiano: servendosi, infatti, di un passaggio del vangelo di Luca (*Lc* 14, 26), in cui la Verità stessa esprime la necessità, per divenire suoi discepoli, di odiare i familiari, Gregorio afferma che per

reprobi (...) compassionis uiscera nesciunt, caritatis uim qua in deum flagramus et proximum, non agnoscunt. Recte ergo et fratres et praetereuntes uocantur quia ex uno matris nobis cum gremio per fidem prodeunt, sed in uno caritatis studio erga deum et proximum non figuntur. Vnde apte etiam torrenti qui raptim transit in conuallibus comparantur».

¹⁸³ Cf. *ibid.*, 29, 38, 788CD, p. 363: «Sed animam suam in uano iusti non accipiunt, quia intentione continua ad eius utilitatem referunt quicquid corporaliter operantur, quatenus et transeunte opere, operis causa non transeat quae uitae praemia post uitam parat. Sed haec curare reprobi neglegunt, quia profecto, ambulantes in uacuum, uitam sequentes fugiunt, inuenientes perdunt».

¹⁸⁴ *Ibid.*, 30, 41, 790AC, pp. 365-366.

¹⁸⁵ Sul tema della carità in Gregorio Magno, cf. G. D'ONOFRIO, s. v. *Carità*, in *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a c. di G. Cremascoli - A. Degl'Innocenti, Firenze 2008, pp. 52-53.

il raggiungimento della vita eterna è necessario «per odium amare», vale a dire calibrare l'amore per i congiunti in base al contributo che esso dà all'avvicinamento a Dio e all'occorrenza sostituirlo, quando l'*amor* diviene un ostacolo, con l'odio. Il discorso connota dunque ulteriormente il già citato dovere, per il predicatore e più in generale per il cristiano, di avvicinarsi all'altro «condescendendo, non cadendo»¹⁸⁶, aggiungendo all'invito a ispirarsi al modello di Cristo una segnalazione dei pericoli che l'amore per il prossimo potrebbe comportare per il raggiungimento della vita eterna.

A un certo punto Giobbe si rivolge direttamente agli amici, rimproverandoli di averlo aggredito senza poterselo permettere e di aver inventato discorsi al solo scopo di redarguirlo (*Gb* 6, 25-26). Se la prima critica è assimilabile, per l'esegeta, a un riferimento al fatto che chi vuole correggere i vizi degli altri deve essere in se stesso immune da ogni vizio, a proposito della seconda si osserva che vi sono due *genera* di discorsi inopportuni (*inopportuna*) e nocivi (*noxia*) per il genere umano: quello che tende a lodare anche le cose sbagliate (dominato dalla paura) e quello che tende sempre a biasimare anche le cose giuste (spinto, invece, dall'orgoglio). Dal momento che il secondo aspira al vanto, Giobbe lo attribuisce agli amici che – come più volte sottolineato – si abbandonano alla loquacità e che per questo non conservano la *rectitudo iustitiae*¹⁸⁷. A tal proposito, Gregorio fornisce una definizione di *verbum otiosum* e descrive ciò che accade all'anima quando si lascia andare a discorsi dannosi («per noxia verba dilabuntur»):

Hinc per semetipsam nos ueritas admonet dicens: omne uerbum otiosum quod locuti fuerint homines reddent de eo rationem in die iudicii. Otiosum quippe uerbum est quod aut ratione iustae necessitatis, aut intentione piae utilitatis caret. (...) Sciendum quoque est quod ab omni rectitudinis statu depereunt qui per noxia uerba dilabuntur. Humana etenim mens, aquae more et circumclusa ad superiora colligitur quia illud repetit unde descendit; et relaxata deperit quia se per infima inutiliter spargit. Quot enim superuacuis uerbis a silentii sui censura dissipatur, quasi tot riuus extra se ducitur. Vnde et redire interius ad sui cognitionem non sufficit quia per multiloquium

¹⁸⁶ Cf. *supra*, p. 94.

¹⁸⁷ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VII, 36, 56-58, PL 75, 799A-800B, ed. Adriaen cit., I, pp. 377-379: «*Quare detraxistis sermonibus ueritatis, cum e uobis nullus sit qui possit arguere? Mundus in se esse a uitiis debet qui curat aliena corrigere, ut terrena non cogitet, ut desideriiis infimis non succumbat. (...) Ad increpandum tantum eloquia concinnatis et in uentum uerba profertis. Duo sunt genera locutionum importuna ualde et noxia generi humano; unum quod curat etiam peruersa laudare, aliud quod studet semper etiam recta corripere. (...) Illud metus premit, hoc elatio erigit. (...) Illud in promptu subiacet, hoc semper e diuerso tumet. Ex huius ergo qualitate beatus iob amicos suos fuisse redarguit. (...) Quia autem multiloquio quisque seruiens rectitudinem iustitiae tenere non possit».*

exterius sparsa, uim intimae considerationis amittit. Totam se igitur insidiantis hostis uulneribus detegit quia nulla se munitione custodiae circumcludit¹⁸⁸.

La parola oziosa, per la quale la Verità stessa ammonisce l'uomo nel passaggio di Matteo (Mt 12, 36) citato da Gregorio, è successivamente definita come non motivata da giusta necessità o dalla buona intenzione di recare utilità («quod aut ratione iustae necessitatis, aut intentione piaie utilitatis caret»). Tale definizione è seguita da una descrizione della condizione opposta alla compressione di cui l'anima è oggetto quando si raccoglie in se stessa, il che non avviene quando al contrario si lascia andare a discorsi dannosi: in quel caso, infatti, l'anima, paragonata da Gregorio all'acqua, esce fuori di sé (*extra se*) come in rivoli, tanti quante sono le parole totalmente vuote nelle quali, senza il controllo del silenzio, si disperde; l'anima non riesce così a tornare alla conoscenza di sé e, priva di difese, si espone totalmente alle insidie del nemico, rispetto alle quali il silenzio è paragonato a una sorta di muro di protezione. Sarebbe, d'altra parte, errato rifugiarsi completamente nel *silentium*, in quanto è possibile che l'anima serbi una grave loquacità di pensieri per la quale sarebbe invece utile parlare: Gregorio conclude perciò che è necessario trovare una forma di equilibrio, la stessa che gli amici di Giobbe – dunque gli eretici – non osservano¹⁸⁹.

La riflessione sull'errore 'linguistico' degli amici/eretici amplia e contestualizza ulteriormente il discorso aperto nella prefazione dei *Moralia*, in cui esso era stato identificato con uno scivolamento «ad verba increpationis»¹⁹⁰. La corrispondenza di quest'ultimo con una fuoriuscita dell'anima da se stessa, dunque con la perdita della conoscenza di sé, consente poi di aggiungere la cattiva eloquenza a quelle che nell'opera sono considerate le cause principali della dispersione 'esteriore' della *mens*: se infatti a proposito del progresso conoscitivo dell'anima si era parlato dell'affidamento esclusivo – derivante dalla caduta – alla conoscenza sensibile come ostacolo all'ascesa, negli ultimi passaggi del libro VII appena presi in esame a condurre l'anima *extra se* è la

¹⁸⁸ *Ibid.*, 37, 58-59, 800CD, pp. 378-379.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 60-61, 801A-802C, pp. 379-381: «Sed inter haec sciendum est quia cum pauore nimio a locutione restringimur, interdum plus quam necesse est intra claustra silentii coarctamur; et dum linguae uitia incaute fugimus, occulte deterioribus implicamur. Nam saepe dum ab eloquio immoderata compescimur, graue multiloquium in corde toleramus, ut eo plus cogitationes in mente ferueant, quo illas uiolenta custodia indiscreti silentii angustat. (...) Quid ergo inter haec, nisi studiose lingua sub magni moderaminis libratione frenanda est, non insolubiliter obliganda ne aut laxata in uitio defluat, aut restricta etiam ab utilitate torpescat? (...) Quod quia uel amici beati iob, uel omnes haeretici quorum hi speciem tenent, seruare nesciunt, in uentum uerba proferre perhibentur quia nimirum dicta quae discretionis pondus non solidat aura leuitatis portat».

¹⁹⁰ Cf. *supra*, p. 32.

dispersione «per noxia verba», che al pari di un utilizzo ‘scorretto’ dei sensi costituisce dunque un pericolo, oltre che per il destinatario delle parole, per l’ascesa personale.

Il libro VII si chiude dunque con un ulteriore esplicito riconoscimento della posizione problematica degli amici/eretici, che è invece nella breve introduzione al libro VIII mitigata dal riferimento all’atteggiamento di tolleranza che rispetto a essa assume la Chiesa:

Cuius uerba ut saepe iam diximus, sic eidem specialiter congruunt, ut tamen per haec ex prophético spiritu etiam sententia fidelis populi, ex uoce ecclesiae uniuersalis, exprimatur, qui haereticorum contrarietatem tolerans, et infirmum se per humilitatem conspicit, et tamen a seruandae dilectionis magnitudine non recedit. (...) Quia fidelis dei populus ipsos quoque quos persequentes tolerat amando non desinit ad ueritatem uocare¹⁹¹.

Dopo aver ribadito la corrispondenza allegorica tra la figura di Giobbe e la «vox Ecclesiae uniuersalis», Gregorio precisa che essa tollera l’opposizione degli eretici e non smette, nonostante siano *persequentes*, di invitarli alla verità. I primi paragrafi del libro VIII approfondiscono le modalità di tale atteggiamento di tolleranza sulla base di *Gb* 6, 28-30, in cui Giobbe chiede agli amici di prestargli orecchio e di giudicare il grado di giustizia delle loro parole:

Verumtamen quod coepistis explete; praebete aurem et uidete an mentiar. (...) Quia uero sancta ecclesiae ex magisterio humilitatis instituta, recta quae errantibus dicit, non quasi ex auctoritate praecipit sed ex ratione persuadet, bene nunc dicitur: uidete, an mentiar. Ac si aperte dicat: ea quae assero nequaquam mihi ex auctoritate credite, sed an uera sint ex ratione pensate. Quae et si quando dicit quod ratione comprehendi non ualet, ne de occultis humana ratio quaeri debeat, rationabiliter suadet. Sed saepe haeretici, dum occasionem ratiocinationis accipiunt, ad iurgia contentionis effrenantur¹⁹².

Stabilito che la Chiesa non sottrae ai suoi persecutori l’annuncio della verità, quest’ultimo – osserva Gregorio – avviene non tramite un’imposizione autoritaria («non quasi ex auctoritate») ma in nome della ragione («sed ex ratione»), nel senso che la Chiesa chiede a chi l’ascolta di giudicare con la

¹⁹¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, 1, 1, PL 75, 801D-802D, ed. Adriaen cit., I, p. 382.

¹⁹² *Ibid.*, 2, 3, 803CD, p. 383.

ragione se ciò che comunica è vero; è possibile, tuttavia, che essa dica cose che la ragione non può comprendere ma in tal caso, affinché la *ratio* non sia costretta ad affaticarsi su cose occulte, la Chiesa convince in modo ragionevole. Ne consegue, dunque, che per l'annuncio della verità agli eretici vengano riconosciute due modalità di comunicazione: l'una *ex ratione*, che corrisponde alla richiesta, per chi ascolta, di giudicare con la ragione quanto comunicato; l'altra coincidente con un convincimento *rationabiliter*, che – appunto – ‘convince’ in modo ragionevole nei casi in cui il contenuto della comunicazione non è comprensibile dalla ragione. Gli eretici, tuttavia, con il pretesto della *ratiocinatio* non si sforzano di raggiungere la verità ma di apparire vincitori ed è per questo che, nell'interpretazione di Gregorio, Giobbe invita a pesare interiormente le parole da presentare al giudizio di chi le ascolta:

Et loquentes id quod iustum est, iudicate. Is namque qui loquitur dum de uerbis suis auditoris sententiam exspectat, quasi eius iudicio supponitur a quo auditur. Qui igitur in dictis suis reprobari metuit, ipse prius debet examinare quod dicit, quatenus inter cor et linguam aequus quidam discretus que arbiter sedeat, subtiliter pensans, si recta uerba cor offerat, quae utiliter suscipiens, ad auditorum iudicium lingua perducatur. Beatus igitur iob sua contra amicos agens, sed contra haereticos nostra denuntians praecipitationem loquentium reprehendat atque ad eorum mentem uerba colligat dicens: loquentes id quod iustum est, iudicate. Ac si aperte diceret: si in eo quod ad nos per egressum locutionis exitis, reprehendi non uultis, intus iustitiae libram tenete, ut tanto foris quod dicitur ex ueritatis pondere placeat, quanto hoc interius trutina discretionis pensat¹⁹³.

Per non essere rimproverati, è necessario che gli eretici siano interiormente guidati dalla bilancia della giustizia (*libra iustitiae*), affinché i loro discorsi possano esteriormente essere graditi secondo il peso della verità («ex ueritatis pondere»). In questo contesto, dunque, la verità ‘esteriore’ del discorso dipende dal giudizio che ne viene dato interiormente da chi lo pronuncia, che dovrebbe porsi in questo senso come *arbiter* tra il cuore e la lingua: ciò che infatti distingue la Chiesa dagli eretici è proprio la coincidenza tra ciò che essa predica pubblicamente e ciò che conserva internamente per mezzo della fede.

Se nella prima parte del suo discorso Giobbe assume come interlocutori gli amici giunti a consolarlo, a un certo punto le sue parole si rivolgono a Dio, al quale il santo tra le altre cose chiede, in preda alla disperazione, cosa sia l'uomo che è da lui tanto magnificato e al quale rivolge la sua

¹⁹³ *Ibid.*, 4, 5, 804AB, p. 384.

attenzione, mettendolo infine alla prova (*Gb* 7, 17-18). Nel commento a questa parte della narrazione sacra, Gregorio condensa tutto ciò che riguarda l'uomo in termini di ragione, grazia, libero arbitrio e conoscenza di Dio:

*Quid est homo quia magnificas eum? Aut quia ponis erga eum cor tuum? Hominem deus magnificat quia largitate rationis ditat, infusione gratiae uisitat, honore collatae uirtutis exaltat. Cum que per semetipsum nihil sit, esse tamen eum cognitionis suae participem, benignitatis munere concedit. Sed erga eundem magnificatum hominem cor suum dominus apponit, quia post dona iudicium exerit, merita subtiliter pensat, uitae pondera uehementer examinat et tanto ab eo post districtius poenas exigit, quanto hunc impenso munere largius praeuenit. (...) *Visitat eum diluculo et subito probas illum.* (...) Diluculo ergo nos dominus uisitat quia erroris nostri tenebras luce suae cognitionis illustrat, contemplationis munere subleuat, in arcem uirtutis exaltat. Sed notandum quod deus postquam diluculo uisitat, subito hominem probat; quia et accedendo corda nostra ad uirtutes prouehit et recedendo concuti temptatione permittit. Si enim post uirtutum munera nulla temptatione concutitur, has se habere animus ex semetipso gloriatur¹⁹⁴.*

L'uomo – spiega l'esegeta – è magnificato da Dio poiché egli lo dota largamente di ragione («largitate rationis ditat»), effonde su di lui la sua grazia («infusione gratiae uisitat») e lo esalta onorandolo con le virtù che gli elargisce («honore collatae uirtutis exaltat»); sebbene l'uomo sia niente («cumque per semetipsum nihil sit»), Dio gli concede infine di essere partecipe della sua conoscenza. Al dono della *ratio* e all'azione preveniente della grazia, già in precedenza associati all'uomo, si aggiunge qui la definizione, per lui, della conoscenza di Dio nei termini di una *participatio*, che connota dunque, pur preservando i caratteri di imperfezione e parzialità, in qualche modo positivamente ciò che altrove sarà piuttosto descritto in termini di limiti e distanze¹⁹⁵. Dopo averlo santificato, tuttavia, Dio rivolge all'uomo la sua attenzione: Gregorio fa corrispondere questo passaggio all'espressione del giudizio e alla valutazione dei meriti, seguiti da una punizione tanto più rigorosa quanto più generosi sono stati i suoi doni; rispetto al giudizio divino l'uomo, pur essendo dotato di ragione e di doni gratuiti, non può nulla, ed è a tale forma di impotenza che l'esegeta associa la domanda che Giobbe rivolge a

¹⁹⁴ *Ibid.*, 38-39, 47-48, 830C-831C, pp. 418-419.

¹⁹⁵ Cf. *infra*, p. 145.

Dio¹⁹⁶. La scelta di sottoporre l'uomo alla tentazione è infine ricondotta alla necessità di evitare che l'anima arrivi a vantarsi dei doni divini ricevuti¹⁹⁷.

Ancora una volta, dunque, si assiste – sempre a partire dal contenuto del versetto biblico – a un richiamo alla complessità della condizione della creatura razionale, certamente privilegiata ma inevitabilmente soggetto di una conoscenza imperfetta e oggetto di un giudizio divino imperscrutabile. Il rapporto tra l'uomo e il suo creatore è argomento dominante anche nelle righe successive, dedicate al commento ai versetti in cui Giobbe chiede a Dio fino a quando non gli lascerà inghiottire la saliva, come rimediare al peccato commesso e il motivo per cui è stato posto contro di lui (*Gb* 7, 18-20). La *saliva* è da Gregorio identificata con il *principium existendi* dell'uomo:

Usquequo non parcis mihi, nec dimittis me ut glutiam saliuam meam? Saliua in os ex capite labitur, ab ore uero ad uentrem ducitur cum glutitur. Quid itaque est caput nostrum nisi diuinitas? Per quam existendi principium sumimus, ut creatura simus. (...) Quid autem uenter noster est nisi mens? Quae dum cibum suum, supernum uidelicet intellectum suscipit, refecta procul dubio omnium membra actionum regit. (...) Quid ergo saliuae nomine nisi sapor intimae contemplationis accipitur? Quae ad os a capite defluit quia de claritate conditoris adhuc in hac uita nos positos uix gustu reuelationis tangit. Vnde et redemptor ueniens saliuam luto miscuit et caeci nati oculos reparauit, quia superna gratia carnalem cogitationem nostram per admixtionem suae contemplationis irradiat et ab originali caecitate hominem ad intellectum reformat. (...) Sed sicut uir sanctus insinuat, haec saliuam ad os quidem labitur, ut uero uentrem usque perueniat non glutitur; quia diuinitatis contemplatio sensum tangit, sed plene mentem non reficit, quoniam perfecte animus conspiciere non ualet quod adhuc, quia caligo corruptionis praepedit, raptim uidet¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, 38, 47, PL 75, 831A, ed. Adriaen cit., I, pp. 418-419.

¹⁹⁷ La *superbia* costituisce per Gregorio la radice di ogni peccato. Per un approfondimento del tema, si segnalano gli studi di Matthew Basten e Ferruccio Gastaldelli: il primo si concentra sul rapporto tra la *superbia* e gli altri vizi nella produzione gregoriana, nonché sull'influenza esercitata da Gregorio sulla successiva dottrina della *superbia* elaborata da Tommaso d'Aquino; il secondo, invece, propone una più generale trattazione del processo psicologico su cui nella concezione gregoriana si basa il peccato, includendo un discorso relativo alla *superbia* intesa come origine di tutti gli altri peccati. Cf. M. BAASTEN, *Pride according to Gregory the Great. A study of the «Moralia»*, Lewiston (New York) 1986 (*Studies in the Bible and Early Christianity*, 7); F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei «Moralia in Iob» di san Gregorio Magno*, in F. GASTALDELLI, *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, Spoleto 2000 (*Collectanea*, 12), pp. 3-43.

¹⁹⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, 30, 49, PL 75, 832BD, ed. Adriaen cit., I, pp. 420-421.

Così come la saliva inghiottita arriva dal capo al ventre, il *principium existendi* parte dalla *divinitas* e arriva alla *mens* dell'uomo che, ricevendo il suo cibo superiore che è l'intelletto (*intellectus*), ristorata regge le membra in tutte le loro attività. Successivamente, Gregorio stabilisce un'ulteriore corrispondenza tra *saliva* e «sapor intimae contemplationis», vale a dire il gusto della rivelazione (*gustus revelationis*) che dal creatore giunge all'uomo ancora in vita. La *gratia superna*, insieme alla *contemplatio*, illumina – osserva l'esegeta – il pensiero carnale (*cogitatio carnalis*) e ristabilisce l'uomo dalla cecità originale all'*intellectus*; la sola *contemplatio* non è tuttavia sufficiente, è saliva che arriva alla bocca e non al ventre, che raggiunge il *sensus* ma non ristora pienamente la *mens*, che non riesce a vedere perfettamente (*perfecte conspicere*) quel che riesce a captare ancora in maniera fugace («quod raptim videt») a causa del corpo. Il dono dipende dalla bontà del creatore ma l'uomo non lo riceve in modo perfetto a causa della sua condanna: per questo Giobbe chiede quando gli sarà consentito inghiottire la saliva¹⁹⁹. L'intero discorso si riflette anche nell'ambito del rapporto tra grazia e libero arbitrio: nessuna azione umana è sufficiente a lavare la colpa senza l'intervento della misericordia divina²⁰⁰.

Il riconoscimento, da parte di Giobbe, dell'atto divino di aver messo contro di sé l'uomo è infine da Gregorio letto come un riferimento all'allontanamento della creatura in seguito al peccato originale:

*Quare posuisti me contrarium tibi et factus sum mihimetipsi grauis? Tunc sibi contrarium deus hominem posuit cum homo deum peccando dereliquit. (...) Sed ipsa haec contrarietas culpae facta est homini pondus poenae ut corruptioni suae male liber seruiat, qui bene seruus de incorruptionis libertate gaudebat*²⁰¹.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, 50, 833B, pp. 421-422: «Sed quia hoc ipsum, quod utcumque iam superne cognoscimus, ex pietate parentis est, quod uero hoc percipere perfecte non possumus adhuc ex poena uetustae damnationis, recte nunc dicitur: usquequo non parcis mihi, nec dimittis me ut glutiam saliuam meam? Ac si aperte diceretur: tunc homini plene parcis, cum hunc ad perfectionem tuae contemplationis admiseris, ut claritatem tuam raptus interius uideat et eum carnis suae corruptio exterius non repellat».

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, 31, 51, 883C, p. 422: «Peccaui; quid faciam tibi, o custos hominum? Ecce fatetur malum quod egit, sed bonum quod deo in recompensationem debeat offerre non inuenit; quia ad abluendam culpam quaelibet humanae actionis uirtus infirma est, nisi hanc misericordia parentis foueat, et non iustitia recte iudicantis premat».

²⁰¹ *Ibid.*, 32, 52, 834AB, p. 423.

Riflettendo sulla condizione dell'uomo prima e dopo la caduta di Adamo, Gregorio descrive lo *status* prelapsario come una servitù in senso nobile: l'uomo, definito *bene servus*, godeva allora della libertà dell'incorruzione pur essendo al contempo servo di Dio. Dopo la caduta è invece malamente libero (*male liber*) perché servo della corruzione: ciò significa che l'esegeta ammette la possibilità che vi sia, nell'esistenza postlapsaria dell'uomo, una forma – anche se corrotta – di libertà, che rispetto alla colpa non è, in linea con quanto riconosciuto in precedenza²⁰², mai totale finché si è in possesso di un corpo²⁰³.

La risposta di Giobbe a Elifaz comprende poi il già citato passaggio in cui l'anima è, rispetto alla sua condizione 'ricercante', descritta come grande e al contempo limitata²⁰⁴. La riflessione si pone in continuità con le osservazioni sulla variazione di 'libertà' che interessa l'uomo nel passaggio alla condizione postlapsaria, dal momento che essa si conclude con l'annuncio della trattazione dei pesi del corpo e dell'anima che l'uomo è chiamato a sostenere dopo la caduta. È naturalmente a proposito dei secondi che viene introdotto il discorso sullo *status* attuale della *mens* rispetto alla sua meta ultima:

Ipsa quoque mens nostra (...) transitoria pertinaciter diligit eorum que amissione incessanter atteritur, quia et incessanter cursu rapiente permutatur. Rebus autem mutabilibus subdita et a semetipsa uariatur. (...) In auctoris sui inquisitione se erigit, sed reuerberatam hanc, corporearum rerum amica caligo confundit. Semetipsam qualiter incorporea corpus regat intueri uult et non ualet. Requirit mire quod sibi respondere non sufficit, et sub eo ignara deficit quod prudenter requirit. Amplam se simul et angustam considerans qualem se ueraciter aestimet, ignorat quia si ampla non esset, nequaquam tam inuestiganda requireret; et rursus si angusta non esset, hoc ipsum saltem quod ipsa requirit inueniret²⁰⁵.

²⁰² Cf. *supra*, pp. 70-75; cf. *infra*, pp. 222-229.

²⁰³ Quest'ultima precisazione è da Gregorio compiuta nel successivo commento a *Gb* 7, 21, in cui il santo chiede a Dio il motivo per cui la sua esistenza non può essere slegata dal peccato. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, 34, 56, PL 75, 836AB, ed. Adriaen cit., I, p. 425: «*Cur non tollis peccatum meum; et quare non auferis iniquitatem meam?* (...) Vel certe ab humano genere tunc peccatum plene tollitur cum per incorruptionis gloriam nostra corruptio permutatur. Esse namque a culpa liberi nequaquam possumus, quousque in corpore mortis tenemur».

²⁰⁴ Cf. *supra*, p. 43, nota 44.

²⁰⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, 32, 54, PL 75, 835AC, ed. Adriaen cit., I, p. 424.

L'esegeta ribadisce la presenza, tra le conseguenze della caduta per l'anima, dell'amore per le cose transitorie e del conseguente assoggettamento al mutevole, dal quale giunge essa stessa a essere caratterizzata e che costituisce un ostacolo per la sua *inquisitio*, ancora una volta descritta come confusa dalle *res* corporee ma non per questo interrotta. La sua grandezza risiede infatti nel protrarsi dell'*investigatio* anche se l'anima è strutturalmente impossibilitata a raggiungere in maniera definitiva l'oggetto della sua ricerca.

La ridondanza di riferimenti più o meno espliciti alla compresenza, nella condizione umana, di grandezza e drammaticità riflette indubbiamente il turbamento interiore di chi è chiamato a commentare un testo che sempre più gli somiglia, per il quale dunque l'esperienza personale dell'esegeta si rivela essere il filtro di lettura più utilizzato. Se si tralasciano, infatti, i punti in cui Gregorio legge nella risposta di Giobbe l'attesa del Redentore comune a giudei e pagani, che insieme al discorso sul ruolo assunto dalla *caritas* nella sua visione della condizione dei *reprobi* e rispetto al prossimo possono essere considerati indizi del sempre soggiacente interesse per la relazione con l'altro da sé, anche nel caso del commento alla risposta di Giobbe a Elifaz si registra un'evidente predilezione per le questioni del linguaggio e del rapporto tra creatore e creatura. La prima è ancora una volta affrontata in relazione agli eretici, in questo caso portatori di un errore 'linguistico' e al contempo destinatari di una doppia forma di comunicazione da parte della Chiesa; la seconda è trattata a partire da alcune domande che Giobbe rivolge a Dio, per l'esegeta occasione per soffermarsi nuovamente su aspetti già considerati e talvolta qui ulteriormente precisati, come avviene per esempio nel caso della definizione di conoscenza come *participatio* o del riferimento al dono dell'*intellectus* inteso come ciò che consente all'anima di coordinare le attività di tutte le membra.

Le parole di Giobbe, delle quali Gregorio aveva all'inizio del libro VII riconosciuto la problematicità a livello letterale, sono nel successivo intervento di Baldad giudicate ridondanti (*Gb* 8, 1-2):

Respondens autem baldad subites dixit: usquequo loqueris talia et spiritus multiplex sermonis oris tui? (...) Cum multiplicitas in sermone reprehenditur, esse procul dubio intellegentiae grauitas in sensu denegatur. Vis quippe et summa loquentium, quadrifaria qualitate distinguitur. Nam sunt nonnulli quos sentiendi ac dicendi amplitudo dilatat; sunt nonnulli quos sentiendi simul et dicendi inopia angustat. Sunt nonnulli qui efficaciam dicendi habent, sed acumen sentiendi non habent; et sunt nonnulli qui acumine sentiendi subnixi sunt, sed ex inopia locutionis obmutescunt. (...) In quibus nimirum quattuor dicendi qualitatibus, sola crimini tertia subiacet quae hoc sibi per locutionem arripit, ad quod per ingenium non assurgit. (...) Tertia uero despicienda atque

reprimenda quae, dum sermone se erigit, sensu iacet quae membris inflatione tumentibus similis, ad aures audientium uasta, sed uacua procedit. Quod nunc baldad ad beati iob crimen intorquet²⁰⁶.

Nella domanda di Baldad, l'esegeta scorge anzitutto un'espressione del peso insopportabile che nella percezione degli iniqui assumono i *verba aedificationis* dei giusti, dei quali l'amico critica qui la ridondanza e, dunque, la costante imposizione. L'eccesso di parole attribuito a Giobbe è, in linea con la consuetudine – a questo punto dell'opera ormai consolidata – di arrivare alla spiegazione di un versetto tramite una riflessione più generale, successivamente inserito nel contesto di una quadruplici distinzione relativa alla *qualitas* della *vis loquentium*. Secondo Gregorio, i *loquentes* si dividono in quattro gruppi: alcuni sono ricchi di pensieri e parole; altri sono, al contrario, poveri di pensieri e parole; alcuni adoperano parole efficaci ma non possiedono profondità di pensiero; altri, al contrario, sono dotati di profondità di pensiero ma tacciono per mancanza di parole. Tra questi, Gregorio condanna solo chi fa giungere alle orecchie di chi ascolta parole rese vuote dall'assenza di pensieri profondi, che nel primo caso garantiscono invece la buona qualità del discorso; oltre a coincidere paradossalmente con quella mossa da Baldad a Giobbe, la critica mossa a costoro è al contempo pressoché identica a quella che nella *praefatio* e nel libro V dell'opera ha come oggetto gli eretici (prefigurati dagli amici e dunque anche da Baldad), a proposito dei quali si è più volte parlato di vuota *loquacitas*. Ne consegue, dunque, che l'operazione esegetica sia ancora una volta quella di leggere nelle parole dell'amico/eretico un messaggio di per sé giusto (in questo caso il biasimo di un certo 'tipo' di *loquens*) ma sempre mal contestualizzato perché riguardante Giobbe: in ogni caso, la distinzione tra i *loquentes* e il suo carattere introduttivo rispetto all'interpretazione vera e propria testimoniano ulteriormente la presenza di un interesse per una particolare declinazione del rapporto tra interiorità ed exteriorità, quella tra il pensiero e la sua esplicitazione a parole, qui solo velatamente legato alla questione dell'eresia.

Un discorso simile è da Gregorio portato avanti anche nell'ambito dell'interpretazione morale delle parole di Baldad, in cui gli amici, dopo esser stati ancora una volta fatti allegoricamente corrispondere agli eretici senza tuttavia particolari nuovi sviluppi interpretativi, sono identificati con gli *hypocritae*. Nello specifico, nel commento al versetto in cui Baldad invoca per l'empio, paragonato a un papiro, l'intrecciamento delle radici (*Gb* 8, 17), l'esegeta afferma che anche se gli *hypocritae* dicono il vero essi, pronunciandolo, lo rendono inopportuno, perché una volta ottenuto il plauso desiderato si privano della ricompensa interiore. Nel caso degli ipocriti, dunque,

²⁰⁶ *Ibid.*, 35, 58, 837A-838A, pp. 426-427.

l'esplicitazione 'esteriore' di ciò che è in sé vero è connotata negativamente perché coincide col rendere la verità oggetto della sola lode umana²⁰⁷.

In linea di massima, dunque, il commento al primo intervento di Baldad conferma il già appurato interesse gregoriano per diverse questioni legate al linguaggio, che torna in una veste diversa ma altrettanto significativa nel successivo discorso di Giobbe, da Gregorio commentato nel libro IX dei *Moralia*. La risposta, preservando il tono straziante delle precedenti, comincia con la constatazione dell'impossibilità, per l'uomo, di avere ragione dinanzi a Dio, e prosegue con una serie di riferimenti a grandi imprese divine, tra le quali figura la creazione di Arturo, di Orione, delle Pleiadi e delle regioni interne dell'Austro (*Gb* 9, 9):

Qui facit arcturum, et orionas, et hyadas, et interiora austri. Nequaquam sermo ueritatis uanas hesiodi, arati et callimachi fabulas sequitur. (...) Haec quippe astrorum nomina a cultoribus sapientiae carnalis inuenta sunt; sed scriptura sacra idcirco eisdem uocabulis utitur ut res quas insinuare appetit notitia usitatae appellationis exprimantur. Nam si astra quae uellet per ignota nobis nomina diceret, homo pro quo haec eadem scriptura facta est, nesciret procul dubio quid audiret. Sic igitur in sacro eloquio sapientes dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi, sicut in eo pro utilitate hominis uocem in se humanae passionis ipse conditor hominum sumit deus. (...) In scriptura igitur sacra dum nota astrorum nomina audimus de quibus astris sermo moueatur agnoscimus. Cum uero quae narrentur astra perpendimus, restat ut ex eorum motibus ad spiritalis intellegentiae arcana surgamus. Neque enim iuxta litteram mirum aliquid dicitur quod deus arcturum, orionas et hyadas fecit, de quo nimirum constat quia omnino in mundo nihil sit quod ipse non fecerit. Sed sanctus uir haec fecisse dominum dicit: per quae signari proprie ea quae spiritaliter geruntur intellegit²⁰⁸.

In uno dei libri precedenti dell'opera si era già posto l'accento sull'utilizzo, nella Sacra Scrittura, di un tipo di linguaggio che, totalmente accessibile al lettore, ha lo scopo di condurlo gradualmente alle

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, 48, 81, 851A-852A, pp. 445-446: «*Super aceruum petrarum radices eius densabuntur, et inter lapides commorabitur.* Quid enim radicum nomine, nisi latentes cogitationes accipimus, quae in occulto prodeunt, sed in ostensione operum per apertum surgunt? (...) Scirpus itaque iste qui inter lapides commoratur, super aceruum petrarum radices densat, quia omnis hypocrita cogitationes suas in exquirenda hominum admiratione multiplicat. (...) Cum que efferri fauoribus coeperint saepe eisdem suis operibus quae egisse se referunt mentiendo aliquid adiungunt. Cum uero et uera dicunt haec dicendo aliena faciunt, quia quaesitis remunerati fauoribus, ab eorum intima retributione uacuuntur».

²⁰⁸ *Ibid.*, IX, 11, 12, 865C-866A, pp. 464-465.

realtà eterne²⁰⁹. Nel passaggio in questione, il medesimo concetto è espresso a partire dalla presenza, nel versetto, di *nomina astrorum* presi in prestito dai cultori della *sapientia carnalis*: posto che il *sermo veritatis* non segue le *fabulae* di Esiodo, Arato e Callimaco, gli unici tre autori pagani esplicitamente nominati da Gregorio²¹⁰, i nomi degli astri sono utilizzati dalla Scrittura in quanto termini noti che suggeriscono *res* ulteriori, affinché l'uomo possa comprendere ciò che ascolta tramite un 'prestito' di linguaggio che l'esegeta paragona per modalità all'Incarnazione, ugualmente destinata all'uomo e consistente nell'assunzione divina «pro utilitate hominis» della *passio humana*. La prima parte del commento si conclude perciò con un invito a elevarsi, sotto la spinta dei *nomina astrorum*, agli *arcana* dell'intelligenza spirituale, in quanto – conclude Gregorio – dal punto di vista letterale i nomi degli astri non dicono alcunché di straordinario: segue, perciò, l'applicazione a essi del senso allegorico, che si conclude con l'esplicita presa di coscienza della bellezza di ciò a cui invisibilmente si giunge («ad quod invisibiliter pervenitur»), giudicata superiore a quella degli astri, ossia a quella che pur appartiene a tutto ciò che per disposizione divina si colloca nella volta del cielo. La preminenza dell'*invisibilis* rispetto al *visibilis* resta valida anche nella successiva distinzione tra opera manifesta e ricompensa occulta, giacché la gloria di quest'ultima non è paragonabile – conclude l'esegeta – a quella derivante dalla prima²¹¹. Nel complesso, la riflessione scaturita da *Gb* 9, 9 rafforza l'ipotesi, in alcuni casi avanzata e in altri prontamente smentita²¹², che nella produzione gregoriana

²⁰⁹ Cf. *supra*, p. 54.

²¹⁰ Nel suo *excursus* relativo alle citazioni implicite ed esplicite presenti nei *Moralia in Iob*, Robert Gillet pone l'accento sulla totale assenza, nell'opera, di riferimenti espliciti ad autori cristiani (vi sono solo enunciati anonimi), nonché sull'unicità, in relazione alla citazione di autori pagani, del riferimento a Esiodo, Arato e Callimaco, considerando la generale prevalenza di citazioni implicite una caratteristica tipica della letteratura antica. Cf. GILLET, *Introduction* cit., p. 83.

²¹¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IX, 11, 13-18, PL 75, 866B-869D, ed. Adriaen cit., I, pp. 465-470.

²¹² Il rapporto tra Gregorio e la cultura profana è stato a lungo oggetto di un dibattito efficacemente riassunto da Claudio Moreschini. Cf. C. MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura classica*, «Studi Classici e Orientali», 56 (2010), pp. [87-107], pp. 87-91. Lo studioso osserva che sul piano teorico Gregorio condanna la cultura *tout court*, il che è efficacemente testimoniato da passi che sono stati esaminati da tutti coloro che si sono occupati della questione, vale a dire l'affermazione – contenuta nell'epistola *Ad Leandrum* – con cui Gregorio esprime la volontà di non sottomettere la Scrittura alle norme fissate dal grammatico Donato e l'epistola, indirizzata al vescovo Desiderio di Vienne, in cui Gregorio rimprovera quest'ultimo di aver cantato le lodi di Cristo seguendo uno stile classico. D'altra parte, Moreschini riconosce che tale presa di posizione non costituisce una novità nella letteratura patristica e che sarebbe di conseguenza errato pensare che i passaggi in questione siano opera di un nemico della cultura classica: l'atteggiamento di Gregorio è piuttosto quello di un autore spirituale che si oppone alle pretese eccessive della grammatica e per comprenderlo è necessario considerare la posizione gregoriana senza slegarla dal suo contesto. È questa l'idea di cui si fanno portatori Claude Dagens

vi sia un utilizzo strumentale della cultura profana, che è efficacemente esemplificato dal discorso sui *nomina astrorum*: posto che la *sapientia mundi* non coincide con l'*invisibilis*, vale a dire con una dimensione superiore che sarà completamente accessibile solo *post mortem* e che nel corso della vita terrena può essere solo parzialmente raggiunta, essa costituisce in ogni caso un tramite che, nella sua imperfezione, può giovare all'ascesa dell'uomo al divino mediante il suggerimento di *res* più alte, delle quali la sapienza umana non può che essere mero *signum*²¹³.

Constatata l'impossibilità, per l'uomo, di avere ragione dinanzi a Dio, Giobbe riconosce poi l'inadeguatezza del tentativo di trovare parole da rivolgere al creatore (*Gb* 9, 14²¹⁴) e l'insensatezza di provare a dimostrarsi innocente dinanzi a chi porterebbe certamente le prove della sua colpevolezza (*Gb* 9, 20²¹⁵), fino ad affermare che anche se lui stesso fosse semplice la sua anima non lo saprebbe mai (*Gb* 9, 21):

Etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea. (...) Saepe dum nosmetipsos plus iusto discutimus, de ipso discretionis studio indiscretius erramus; et mentis nostrae acies quo plus cernere nititur, obscuratur, quia et qui importune solis radios aspicit, tenebrescit; et inde nil uidere compellitur unde uidere amplius conatur. Quia igitur ab inquisitione nostra torpentes nos omnino nescimus, aut si subtili nos discussione requirimus plerumque inter uitia uirtutes que caligamus. Recte nunc dicitur: etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea. Ac si aperte diceretur: conditoris contra me iudicia qua temeritate redarguo, qui ipsum me ex infirmitatis caligine ignoro? Vnde bene per prophetam dicitur: dedit abyssus uocem suam ab altitudine phantasiae suae. Abyssus quippe phantasiae altitudinem portat cum humanus animus, immensa cogitatione

e Vera Paronetto. Cf. C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1979; V. PARONETTO, *Gregorio Magno e la cultura classica*, «Studium», 74 (1978), pp. 665-680.

²¹³ Nel libro XX dei *Moralia in Iob* Gregorio fornirà un ulteriore esempio di utilizzo di termini noti all'uomo che ne favoriscono la risalita all'immutabilità di Dio. Nello specifico, commentando il versetto in cui a Dio è attribuito l'aggettivo 'crudele' (*Gb* 30, 21), l'esegeta, dopo aver ricordato al lettore che tutto ciò che si dice di Dio è, per il sol fatto di essere pronunciabile, indegno di lui, affermerà che la Scrittura riferisce a Dio espressioni indegne affinché gli uomini comprendano che anche ciò che essi reputano degno è comunque inadeguato se riferito al creatore. A partire da diversi luoghi scritturali in cui Dio è descritto come geloso, adirato, pentito, misericordioso e presciente, Gregorio concluderà che tutti questi attribuiti applicati a Dio derivano da *qualitates* umane («ab humanis qualitatibus»), che Dio è «zelans sine zelo», «irascens sine ira», «crudelis sine credulitate», dunque che la sua descrizione in questi termini ha il fine di avvicinare, in un modo che le è congeniale, la creatura al creatore. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XX, 32, 62-64, PL 76, 174A-177A, ed. Adriaen cit., II, pp. 1048-1051.

²¹⁴ «Quantus ergo sum ego, ut respondeam ei et loquar delectis verbis cum eo?».

²¹⁵ «Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me; si innocentem ostendero, pravum me comprobabit».

caliginosus, semetipsum etiam discutiendo non penetrat. Sed ab hac altitudine uocem dare est, quia dum se deprehendere non potest, cogitur in admiratione consurgere, ut eo perscrutari non audeat quod super ipsum est quo, incomprehensibilitatem suam ipse cogitans, non ualet inuenire quod est. Sed iustorum corda, quia ad perfectum se examinare nequeunt, aegre hoc exsilium caecitatis ferunt²¹⁶.

Tra le interpretazioni proposte per il versetto c'è quella che associa l'ignoranza dell'anima all'incapacità dell'uomo di conoscere se stesso, che si verifica quando la creatura razionale si auto-analizza più del dovuto, quando l'attaccamento stesso al discernimento la porta ad allontanarsene. Si assiste qui dunque a una connotazione negativa dell'eccessiva ricerca avente come oggetto l'uomo, che nello sforzo di vedere di più si riduce, al pari di chi fissa i raggi del sole con l'intenzione di vedere più chiaramente, a veder nulla. Chi ignora se stesso non può di conseguenza redarguire i giudizi del creatore e ciò rende necessario – osserva Gregorio sulla base di *Hab* 3, 10 – il passaggio dall'*inquisitio* all'*admiratio*, che coincide qui con la rinuncia a comprendere le realtà superiori incoraggiata dalla mancata conoscenza di se stessi. La ricerca resta, tuttavia, inevitabile per l'uomo giusto, che non cessa di cercare (*quaerere*) il significato della propria esistenza anche se non riesce a trovarlo (*inuenire*): l'unica *consolatio* possibile rimane il richiamo alla mente dell'incomprensibile potenza del creatore²¹⁷.

La distanza tra creatore e creatura è in uno dei passaggi successivi ulteriormente segnata dalla distinzione tra il *bonum* in sé e la bontà delle cose create, compiuta a partire dal versetto in cui Giobbe afferma che i suoi giorni sono fuggiti senza vedere il bene (*Gb* 9, 25). Una volta stabilita la corrispondenza dell'*impius* al quale, afferma il santo, è stata consegnata la terra con il popolo giudaico²¹⁸, Gregorio si riferisce ai giudei anche nell'interpretazione di *Gb* 9, 25, soffermandosi in modo particolare sulla mancata possibilità per loro di conoscere il Redentore:

²¹⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IX, 25, 37-39, PL 75, 878C-880A, ed. Adriaen cit., I, pp. 481-484.

²¹⁷ Cf. *ibid.*, 39, 880B, p. 483: «*Vnde et subditur: et taedebit me uitae meae. Taedet iustum uiuere, quia et operando uitam non desinit quaerere et tamen eiusdem uitae suae meritum non ualet inuenire. Libram quippe examinis a sinu intimae aequitatis trahit; et inde in se erga effectum inuentionis deficit, unde super se raptus ad uim inquisitionis excrescit. Sed est consolatio nostrae caliginis reducta ad animum iusta et incomprehensibilis potentia conditoris, quae et iniquos sine ultione non deseret et rectorum iustitiam incomprehensibilitatis immensitate transcendit*».

²¹⁸ Cf. *ibid.*, 29, 45, 883B, pp. 487-488: «*Quod si non ille est, quis ergo est? Ac si aperte diceretur: quis umquam impius esse putandus est, si ille populus, qui ipsam pietatem persecutus est, impius non est? Sed considerata uir sanctus iudaicae plebis perfidia, ad semetipsum mentis oculos reuocat*».

Dies mei uelociores fuerunt cursore; fugerunt et non uiderunt bonum. Cursoris quippe officium est secutura nuntiare. Omnes igitur electi, qui ante aduentum redemptoris orti sunt, quia hunc aut uiuendo tantummodo, aut etiam loquendo nuntiarunt, quasi in mundo quidam cursores fuerunt. Sed quia ante praestolatum redemptionis tempus se subtrahi praeuident, transire se cursore uelocius dolent; dies que suos esse breues ingemiscunt quia usque ad uidendam redemptoris lucem minime tenduntur. Vnde apte dicitur: fugerunt et non uiderunt bonum. Omnia quae creata sunt bona sunt, moysè attestante qui ait: uidit deus cuncta quae fecerat, et ecce bona ualde. Sed hoc solum bonum principaliter bonum est per quod haec omnia bona sunt, quae bona non principaliter existunt. De quo bono ueritas per euangelium dicit: nemo bonus nisi unus deus. Quia igitur antiquorum patrum prius dies finiti sunt quam mundo deus in carne monstraretur, recte de eisdem diebus dicitur: fugerunt et non uiderunt bonum. Ac si aperte diceretur: ante expectatum tempus elapsi sunt, quia ad redemptoris praesentiam peruenire nequiuerunt²¹⁹.

I giorni che passano più velocemente del messaggero (*cursor*) sono identificati con quanti hanno annunciato il Redentore prima della sua venuta ma sono tuttavia scomparsi prima di poterlo effettivamente conoscere, ossia – come indicato nel versetto – senza vedere il bene. A tal proposito l’esegeta afferma che tutte le cose create sono buone («omnia quae creata sunt bona sunt») ma che è propriamente buono («principaliter bonum est») solo il bene grazie al quale sono buone tutte le cose che non esistono se non per lui. La constatazione è nel suo complesso suffragata da due passaggi, tratti rispettivamente dal Genesi (*Gn* 1, 31) e dal vangelo di Luca (*Lc* 18, 19): dal punto di vista metodologico, si assiste pertanto al ricorso all’Antico e al Nuovo Testamento per rimarcare la differenza tra la dimensione divina (assoluta) e quella umana (relativa, *participans*), dunque l’idea che la creatura posseda in forma derivata ciò che Dio è in senso supremo. Tale precisazione è utile all’interpretazione del significato del *bonum* di cui si fa menzione nel versetto e per il quale l’esegeta, lungi dall’accontentarsi di stabilire semplicemente una pur sempre evidente corrispondenza con Dio, per il cristiano inevitabilmente coincidente con il bene in sé, lo fa in relazione a ciò che lo distingue dalla bontà delle cose create, riconfermando in tal senso la sua particolare attenzione sia per l’adeguatezza della comprensione del lettore sia per l’analisi di ciò in cui creatore e creatura differiscono.

Lo stesso versetto è qualche riga più avanti reso oggetto di interpretazione morale, per mezzo della quale Gregorio individua in esso un riferimento al *decursus* (qui da intendersi come il mero

²¹⁹ *Ibid.*, 30, 46, 883C-884A, p. 488.

scorrere del tempo) in cui l'uomo è collocato in seguito al peccato originale. In questo contesto il bene 'non visto' del versetto è fatto più semplicemente corrispondere a ciò per la cui visione l'uomo era stato originariamente creato, vale a dire con Dio, incluso tra i beni che la creatura non ha saputo custodire e che dopo la caduta si sforza di conservare²²⁰. Nel passaggio immediatamente successivo, l'esegeta legge in *Gb* 9, 27 una precisa condizione dell'anima proprio rispetto alle questioni della caduta di Adamo e di Dio in quanto sommamente buono:

Sed cum haec ante mentis oculos continua cogitatione reuoluimus, duris taciti quaestionibus arguemur, cur omnipotens deus condidit quem periturum esse praesciuit? Cur is qui summe potens et summe bonus est nequaquam uoluit hominem talem facere qui perire non posset? Cum uero haec tacita mens interrogat, pauet ne ipso interrogationis ausu in superbiam erumpat, se que humiliter comprimit et cogitationes restringit. Sed eo grauius affligitur quo inter mala quae sustinet etiam de conditionis suae abscondito intellectu cruciatur. Vnde hic quoque apte subiungitur: cum dixerit: *nequaquam ita loquar, commuto faciem meam, et dolore torqueor*. Nequaquam quippe ita nos debere loqui dicimus cum nostrae infirmitatis modum ex inquisitione transeuntes, nosmetipsos pauore reprehendimus, et supernae reuerentiae consideratione refrenamus. In qua refrenatione scilicet mentis nostrae facies commutatur quia quae prius non capiens audenter summa requirebat, infirmitatem suam postmodum agnoscens, uenerari inchoat quod ignorat. Sed in ipsa commutatione dolor est, quia ualde affligitur quoniam primae culpae merito ad intellegenda ea quae de seipsa sunt caecatur²²¹.

L'esegeta prende atto della presenza costante, nella *mens* umana, di interrogativi circa le motivazioni della caduta e la sua compatibilità con l'esistenza di una divinità sommamente buona e sommamente potente. Essi risultano essere perennemente legati al timore che la loro audacia lasci cadere l'anima nella superbia: se da un lato la disciplina dei pensieri costituisce per l'anima indubbiamente un'arma efficace, dall'altro essa continua tuttavia ad affliggersi per la limitata comprensione della sua condizione, come testimoniato da quanto proferito da Giobbe in *Gb* 9, 27. Ed è a tal proposito che Gregorio si riferisce nuovamente a un cambiamento di cui prima era stata evidenziata la necessità,

²²⁰ Cf. *ibid.*, 32, 50, 885C-886A, pp. 491-492: «Sicut saepe iam diximus, sic primus homo conditus fuit ut per augmenta temporum tendi posset eius uita tantummodo, non euolui. Sed quia sponte ad culpam decidit, quo attingit uetitum, pertulit decursum. (...) Ad hoc homo conditus fuit ut bonum, quod deus est, uidere potuisset; sed qui stare ad lucem noluit, fugiendo oculos amisit, quia quo per culpam coepit ad ima decurrere, eo caecitatem pertulit ne intimum lumen uideret».

²²¹ *Ibid.*, 33, 51, 887AC, pp. 492-493.

ora piuttosto il carattere estremamente doloroso: l'anima, tormentata dalla sua condizione, passa dall'*inquisitio* (audace ma priva di effettiva comprensione) delle cose supreme al riconoscimento della propria *infirmetas*, dal quale consegue il passaggio dall'incomprensione alla venerazione di ciò che ignora («venerari incohat quod ignorat»). In questo cambiamento – osserva Gregorio – c'è dolore («in ipsa commutatione dolor est»), giacché l'anima soffre per il fatto di essere accecata al punto da non comprendere le cose che la riguardano. Se da un lato, dunque, il passaggio lascia emergere ancora una volta l'inevitabilità, nonostante il dolore comportato, della ricerca, e del conseguente passaggio dall'incomprensione alla venerazione, che scongiura il pericolo della superbia ma non il dolore che deriva dalla conoscenza mancata, dall'altro il commento si pone indubbiamente in continuità con quanto in precedenza osservato a proposito di *Gb* 9, 21, che pure aveva suscitato in Gregorio riflessioni a proposito dei pericoli legati all'eccessiva autoanalisi dell'anima le quali, come si è detto, avevano condotto a una conclusione simile a quella appena evidenziata, vale a dire alla necessità di abbandonare momentaneamente la ricerca sull'uomo e sul suo rapporto con il divino in favore di una *veneratio*, prima *admiratio*, di ciò che è strutturalmente impossibilitata a conoscere.

A un certo punto del suo discorso Giobbe, dopo aver riconosciuto di essere stato plasmato e rifinito dalle mani di Dio, si chiede retoricamente perché tutt'a un tratto il creatore vorrebbe distruggerlo (*Gb* 10, 8):

Manus tuae plasmaverunt me et fecerunt me totum in circuitu; et sic repente praecipitas me? (...) Quibus etiam uerbis peruersum manis dogma destruitur, qui duo esse principia mentiens, a deo spiritum, a satana uero carnem conditam asserere conatur. (...) Qui enim et plasmatum se, et factum totum in circuitu a deo asserit, tenebrarum genti nec in spiritu suo aliquid nec in carne derelinquit. Nam plasmatum se propter internam imaginem retulit; factum uero totum in circuitu, in eo quod ex carnis constat indumento, memorauit²²².

Secondo Gregorio, le parole di Giobbe prefigurano la condanna al dogma perverso di Mani, vale a dire alla dottrina manichea dei due principi, dall'esegeta connotata come quella che cerca di affermare che lo spirito è stato creato da Dio e la carne invece da Satana. Ciò è deducibile dalle parole di Giobbe in quanto l'asserzione di essere stato plasmato e rifinito da Dio implica l'assenza di spazio d'azione per un principio diverso sia rispetto allo spirito sia rispetto alla carne, dal momento che il *plasmare* è relativo all'*imago interna* e il *facere* al corpo. Se dunque in precedenza si erano nei *Moralia* registrati

²²² *Ibid.*, 49, 74, 899C-900A, pp. 508-509.

riferimenti esclusivamente impliciti al manicheismo²²³, si ha qui un caso di citazione diretta della dottrina criticata (e del personaggio che se ne è fatto portatore), prassi infrequente ma che quando presente costituisce un indizio dell'interesse per bersagli polemici ben precisi, come del resto accadrà in seguito anche con origenismo e arianesimo²²⁴.

Il commento al terzo intervento di Giobbe si presenta dunque ricco di spunti per la ricostruzione della posizione gregoriana che nei *Moralia in Iob* emerge rispetto a questioni trattate per la prima volta in queste righe o, al contrario, che corrispondono a ulteriori sviluppi di tematiche già affrontate. Il riconoscimento, nella Sacra Scrittura, di una 'presa in prestito' di termini appartenenti al linguaggio della *sapientia mundi* costituisce indubbiamente una novità, sebbene Gregorio avesse già manifestato – come segnalato – in altri termini la consapevolezza del ricorso, nel testo sacro, a una forma di linguaggio vicina all'uomo utile ad avvicinarlo alle realtà eterne. La possibilità di un accostamento 'positivo' della creatura al creatore è tuttavia ancora una volta mitigata da un'ammissione dei limiti che caratterizzano la prima, in questo caso condensati nel riconoscimento – che Gregorio legge a diverso titolo nelle parole di Giobbe – dell'incapacità dell'uomo di conoscere se stesso, la quale rende necessario, rispetto alla conoscenza del divino, il doloroso passaggio dall'*inquisitio* all'*admiratio*, mai definitivo ma per il cristiano sempre in qualche modo auspicabile. A ciò si aggiunge infine la distinzione, interamente compiuta su base scritturale, tra il *bonum* in sé e la bontà propria delle cose create, che insieme all'esplicita condanna della dottrina manichea rafforza nei *Moralia* l'idea di Dio in quanto principio unico e sommamente buono.

L'ultimo scambio di battute del primo ciclo di discorsi avviene tra Sofar e Giobbe e le parti di commento gregoriano che saranno prese in considerazione si collocano nei libri X e XI dei *Moralia*. Dopo aver ribadito, commentando il versetto in cui Sofar definisce Giobbe *vir verbosus* (*Gb* 11, 2), che per gli arroganti le parole dei giusti sono sempre eccessive anche se misurate e, al contempo, che Sofar pronuncia una sentenza di per sé vera (giacché è vero che l'eccessiva loquacità nuoce alla *mens*) ma rivolta all'interlocutore sbagliato²²⁵, Gregorio si sofferma sul versetto in cui l'amico chiede a

²²³ Cf. *supra*, p. 58.

²²⁴ Cf. *infra*, p. 196, nota 400; cf. *infra*, p. 192, nota 390.

²²⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, X, 2, 2, PL 75, 919AC, ed. Adriaen cit., I, pp. 534-535: «*Numquid qui multa loquitur non et audiet? Aut uir uerbosus iustificabitur? Mos esse procacium solet ut recte dictis semper e diuerso respondeant, ne si ad prolata consentiant, inferiores esse uideantur. Quibus iustorum uerba quamlibet pauca sonuerint multa sunt, quia quo eorum uitia resecant, auditum grauant. (...) Nec fallacem quidem sophar sententiam protulit, quod uir uerbosus iustificari nequaquam possit quia dum quisque per uerba diffluit, perdita grauitate silentii, mentis custodiam amittit. (...) Sed uirtus uerae sententiae perditur quae sub discretionis custodia non profertur. Certum itaque est quod uerbosus iustificari uir nequeat. Sed bonum bene non dicitur quia non intenditur cui dicatur*».

Giobbe se si reputa effettivamente capace di comprendere i *vestigia Dei* e di scoprire perfettamente l'Onnipotente (*Gb* 11, 7):

Forsitan uestigia dei comprehendes; et usque ad perfectum, omnipotentem reperies. Quid dei uestigia nisi benignitatem illius uisitationis uocat? Quibus nimirum progredi ad superna prouocamur cum eius spiritus afflatu tangimur et, extra carnis angustias subleuati, per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem, quam sequamur. Nam cum mentem nostram spiritalis patriae amor inflammat, quasi sequentibus iter insinuat; et substrato cordi uelut quoddam uestigium dei gradientis imprimitur, ut ab eo rectis cogitationum gressibus uia uitae tenetur. Quem enim necdum cernimus, restat necesse est ut per uestigia sui amoris indagemus, quatenus usque ad contemplationis speciem quandoque mens inueniat quem nunc, quasi a tergo subsequens, per sancta desideria explorat. (...) Tunc quippe cognitione manifesta omnipotens reperitur cum, mortalitatis nostrae funditus corruptione calcata, ab assumptis nobis in diuinitatis suae claritate conspicitur. Nunc (...) incircumscripti luminis iubar intueri conatur et non ualet; quod infirmitate pressus animus et nequaquam penetrat, et tamen repulsus amat. Iam namque de se conditor per quod ametur ostendit, sed uisionis suae speciem amantibus subtrahit. Sola ergo eius uestigia conspicientes gradimur, qui hunc per donorum suorum signa sequimur quem necdum uidemus. Quae nimirum uestigia comprehendere nequeunt, quia unde, ubi, quibus ue modis ueniant eius spiritus dona, nesciuntur²²⁶.

I *vestigia Dei* e la *cognitio manifesta* (è in quest'ultimo senso che Gregorio interpreta la 'scoperta perfetta' dell'Onnipotente) segnano qui due fasi distinte del percorso *ad superna* dell'uomo. I primi sono identificati con la *benignitas* della *uisitatio* di Dio e favoriscono il progresso verso le realtà superne in quanto oggetto di *amor* («per amorem agnoscimus»): nello specifico, Gregorio parla di una forma di *amor* che suggerisce all'anima l'*iter* da seguire, lungo il quale Dio mediante le sue orme guida i pensieri affinché rimangano nella *via vitae*. Il creatore va pertanto ricercato «per vestigia sui amoris», vale a dire lungo la via da lui stesso tracciata come se l'anima dovesse seguirlo – «per sancta desideria» – alle spalle. Solo *post mortem*, dunque in seguito all'abbandono della condizione mortale, Dio sarà oggetto di *contemplatio* diretta, di *cognitio manifesta*: fino ad allora l'anima è oppressa dalla sua *infirmitas* ma anche se respinta ama («tamen repulsus amat»), nel senso che l'impossibilità di avere una conoscenza perfetta di Dio nel corso della vita terrena non le impedisce di amarne i *vestigia* che Dio stesso, per guidarla, dissemina. Questi ultimi sono in seguito definiti *signa donorum*, i quali

²²⁶ *Ibid.*, 8, 13, 927C-928C, pp. 545-546.

non possono essere oggetto di comprensione («vestigia comprehendi nequeunt») perché non ne si conosce la provenienza né il modo in cui vengono elargiti. Ne consegue, perciò, che essi possono essere esclusivamente oggetto di amore e desiderio, mai di conoscenza: si tratta per sommi capi dell'idea, già espressa in precedenza²²⁷, che ci si possa avvicinare a Dio anche tramite delle tracce da lui stesso lasciate nel mondo; se tuttavia si era in un primo momento parlato di *opera creata* (dunque della creazione) come possibile – e sempre imperfetto – tramite del sussurro divino, nel passaggio in questione i *vestigia* sono più genericamente fatti corrispondere a doni incomprensibili, il che segna da un ulteriore punto di vista la già evidenziata parziale distanza – nonostante la comune terminologia – con quanto teorizzato da Agostino²²⁸.

L'intervento di Sofar è piuttosto breve e alla fine del commento a esso riservato Gregorio identifica l'atteggiamento dell'amico con quello di chi versa il liquido della scienza in un vaso pieno, dal momento che le cose da lui pronunciate sono giuste ma già abbondantemente predicate da Giobbe con la sua vita²²⁹. Dal canto suo, il santo riconosce che in quel momento la semplicità del giusto è derisa (*Gb* 12, 4):

Deridetur enim iusti simplicitas. Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum uerbis uelare quae falsa sunt uera ostendere, quae uera sunt fallacia demonstrare. Haec nimirum prudentia usu a iuuenibus scitur; haec a pueris pretio discitur, hanc qui sciunt ceteros despiciendo superbiunt; hanc qui nesciunt subiecti et timidi in aliis mirantur, quia ab eis haec eadem duplicitas

²²⁷ Cf. *supra*, p. 83.

²²⁸ Sebbene entrambi gli autori riconoscano nell'osservazione di 'tracce' divine la possibilità di intuirne parzialmente l'*auctor*, in Agostino vi è una concezione precisa e univoca – assente in Gregorio – dei *vestigia* divini, che nei suoi primi scritti sono frequentemente identificati con le *regulae* imposte da Dio al creato le quali, nella loro universale ricorsività, costituiscono tracce dell'azione divina indagabili dall'uomo per mezzo delle *artes*. BISOGNO, *L'eterno assente* cit., p. 166. Un passaggio del libro XVI dei *Moralia* conferma invece l'estrema fluidità del significato attribuito da Gregorio ai *vestigia* divini: commentando il versetto in cui Giobbe afferma che il suo piede ha seguito le orme di Dio (*Gb* 23, 11), Gregorio osserverà che nelle *operationes* di Dio, da intendersi come ciò con cui egli conduce ogni giorno verso il meglio chi gli si sottomette e con cui al contrario tollera il ribelle, è possibile scorgere i suoi *vestigia*. Seguire i passi di Dio significa perciò seguire i *vestigia* del suo modo d'agire, visibili all'uomo grazie all'Incarnazione. Nel libro XVI dei *Moralia* vi è dunque una sorta di connotazione 'morale' dei *vestigia* divini. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 33, 41, PL 75, 1141C-1142B, ed. Adriaen cit., II, pp. 823-824.

²²⁹ Cf. *ibid.*, X, 24, 43, 944CD, p. 567: «Sed haec sophar recte diceret nisi beatus iob cuncta largius etiam uiuendo praedicasset. At postquam sanctiorem monere de uita nititur, doctiorem que se erudire sapientiae magisterio conatur, ipse dictorum suorum pondus leuigat qui, indiscretione interposita, omne quod loquitur destruit, quia liquorem scientiae pleno uasculo superfundit».

iniquitatis, nomine palliata, diligitur, dum mentis peruersitas urbanitas uocatur. Haec sibi obsequentibus praecipit honorum culmina quaerere, adepta temporalis gloriae uanitate gaudere, irrogata ab aliis mala multiplicius reddere, cum uires suppetunt nullis resistantibus cedere, cum uirtutis possibilitas deest, quicquid explere per malitiam non ualet, hoc in pacifica bonitate simulare. At contra sapientia iustorum est nil per ostensionem fingere, sensum uerbis aperire, uera ut sunt diligere, falsa deuitare, bona gratis exhibere, mala libentius tolerare quam facere; nullam iniuriae ultionem quaerere, pro ueritate contumeliam lucrum putare. Sed haec iustorum simplicitas deridetur quia ab huius mundi sapientibus puritatis uirtus, fatuitas creditur²³⁰.

La *simplicitas*, osserva Gregorio, va distinta dalla *sapientia mundi* in quanto essa coincide piuttosto con la *sapientia iustorum* che, lungi – a differenza dell’altra – dal far apparire vero il falso e dimostrare falso il vero, insegna piuttosto a non fingere per ostentare, a manifestare con le parole il proprio pensiero, a evitare il falso. La *sapientia mundi* è al contrario fatta coincidere con una forma di *prudencia* cui – specifica l’esegeta – si è soliti educare i giovani, che imparano a pagamento a far carriera e a godere della vanagloria temporale: essa è perciò ingiustamente chiamata *urbanitas*, poiché in realtà corrisponde a una *perversitas mentis*, una forma di corruzione che induce a considerare stoltezza la virtù della purezza, ed è a quest’ultimo aspetto che è in conclusione fatta corrispondere la derisione della *simplicitas* di cui si fa menzione nel testo sacro.

Il commento a *Gb* 12, 4 trasferisce la già più volte riconosciuta inferiorità della sapienza degli uomini sul piano della Roma del secolo VI, della quale Gregorio evidentemente non condivideva i sistemi educativi. Un così esplicito riferimento ai caratteri dell’istruzione del tempo stride con il resto del contenuto dell’opera che, se da un lato sempre preserva – per i motivi storico-biografici più volte evidenziati – un sostrato legato all’esperienza personale dell’esegeta e al contesto storico in cui essa si inserisce, dall’altro non presenta, fatta eccezione per questo e per altri passaggi segnalati, riferimenti diretti a precise circostanze verificatesi storicamente. Nella maggior parte dei casi, infatti, Gregorio preferisce indubbiamente discutere di problematiche per il cristiano più ‘universali’ (i. e. la caduta di Adamo o l’Incarnazione) o, nel caso dei temi più squisitamente radicati nella sua esperienza personale (i. e. il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa), ‘universalizzabili’, dai quali è cioè possibile ricavare – e, di conseguenza, comunicare – per chi ascolta o per chi legge insegnamenti da cui poter trarre giovamento a prescindere dai fatti cui erano originariamente legati.

²³⁰ *Ibid.*, X, 29, 48, 946D-947B, pp. 570-571.

Ne è ulteriore prova il commento riservato a *Gb* 12, 9-11, versetti in cui Giobbe celebra il Signore in quanto creatore di tutte le cose che tiene nella sua mano l'anima di ogni vivente fino a soffermarsi sulla presenza, nell'uomo, dell'orecchio e del palato che rispettivamente distinguono le parole e il sapore del cibo. Dopo aver annunciato, nell'introduzione al libro XI, una *immutatio locutionis* che riguarda lo stile della terza parte dell'opera, non ritoccata nel passaggio da forma orale a forma scritta e per la quale Gregorio dichiara l'esposizione di commenti più brevi²³¹, l'esegeta introduce un discorso relativo ancora una volta al macro-argomento del rapporto tra creatore e creatura, del quale è tuttavia ancora una volta interessante segnalare le singole argomentazioni:

Quis ignorat quod omnia haec manus domini fecerit? Ac si aperte dicat: siue sensu tardiores seu sublimia sapientes; siue terrenis actibus deditos seu huius mundi occupatos inquisitionibus requiras, cuncta haec creatorem omnium deum fatentur et de potestate eius concorditer sentiunt, quamuis sub ea non concorditer uiuunt. Quod enim iustus quisque etiam uiuendo loquitur, hoc iniustus plerumque de deo uel sola uoce compellitur fateri; fit que ut mali, auctori omnium, cui operibus resistunt, attestatione famulentur, quia quem impugnare moribus ausi sunt, creatorem omnium negare non possunt. Quod tamen intellegi etiam iuxta solam speciem litterae utiliter potest, qui omnis respecta creatura quasi dat uocem attestationis propriae, ipsam quam habet speciem suam. Iumenta uel uolatilia, terram uel pisces requirimus, dum consideramus quae nobis concorditer respondent, quod cuncta dominus fecerit; quia dum nostris oculis suas species ingerunt, se a semetipsis non esse testantur²³².

Nell'attribuzione a Dio di tutta la creazione e nella presa di coscienza dell'impossibilità, per tutti gli uomini, di non riconoscere ciò, Gregorio legge un'allusione al fatto che, anche se non sono tutti concordi nel vivere sottomessi a lui, tutti gli esseri (compresi i malvagi, che lo fanno almeno a parole) proclamano Dio come *creator*. Ciò risulta essere chiaro, osserva l'esegeta, anche se ci si limita al solo senso letterale, dal momento che ogni creatura testimonia Dio con la propria *species*: ciò è particolarmente valido nel caso degli esseri privi di parola (i. e. le bestie, gli uccelli, la terra e i pesci), i quali offrono allo sguardo di chi li osserva la loro bellezza, mediante la quale 'dichiarano' di non essersi fatti da soli («a semetipsis non esse testantur»).

²³¹ Cf. *ibid.*, XI, 1, 1, 953A-954A, p. 585.

²³² *Ibid.*, 4, 6, 956AB, p. 588.

La *manus* in cui Dio tiene l'anima di ogni vivente è pertanto identificata con la *potestas*, strumento per mezzo del quale il creatore governa ciò a cui ha dato l'essere, dunque sia l'uomo sia le bestie:

In cuius manu anima omnis uiuentis et spiritus uniuersae carnis hominis. Per manum quippe potestas exprimitur. Anima igitur omnis uiuentis et spiritus uniuersae carnis hominis in eius potestate est a quo est; ut ipse prouideat qualiter sit qui praestitit esse quod non fuit. Potest uero per animam omnis uiuentis iumentorum uita signari. Omnipotens autem deus iumentorum animam usque ad corporeos sensus uiuificat, hominum uero spiritum usque ad spiritalem intellectum tendit. In eius ergo manu est anima omnis uiuentis et spiritus uniuersae carnis hominis, dum et in illo hoc praestat animae ut uiuificet carnem, et in isto ad hoc uiuificat animam, ut ad intellegendam perueniat aeternitatem²³³.

Se delle bestie Dio vivifica solo i sensi del corpo («ad corporeos sensus vivificat»), del primo eleva fino all'intelligenza spirituale anche lo spirito («hominum spiritum ad spiritalem intellectum tendit»), cosicché egli possa giungere a comprendere l'eternità («ad intellegendam perueniat aeternitatem»). Nel commento al versetto in cui la funzione dell'orecchio è distinta da quella del palato, l'attenzione si sposta dall'attribuzione di tutti i meriti della creazione a Dio a una precisa conseguenza della sua azione sulla creatura razionale:

Nonne auris uerba diiudicat et fauces comedentis saporem? Paene nullum latet quod quinque sensus corporis nostri, uidelicet uisus, auditus gustus odoratus et tactus, in omne quod sentiunt atque discernunt, uirtutem discretionis et sensus a cerebro trahunt. Et cum unus sit iudex sensus cerebri qui intrinsecus praesidet, per meatus tamen proprios sensus quinque discernit, deo mira operante, ut neque oculus audiat, neque auris uideat, neque os olfaciat, neque naris gustet, neque manus odorentur. Et cum per unum sensum cerebri omnia disponantur, quilibet tamen horum sensus aliud facere non potest, praeter id quod ex dispositione conditoris accepit²³⁴.

Tra le meraviglie compiute da Dio vi è l'aver stabilito una relazione tra le funzioni dei singoli sensi e la fonte da cui essi traggono le facoltà di distinguere (*discretio*) e di sentire (*sensus*), vale a dire il

²³³ *Ibid.*, 5, 7, 956CD, p. 589.

²³⁴ *Ibid.*, 6, 8, 957AC, pp. 589-590.

cervello, qui definito *sensus cerebri* e unico giudice (*unus iudex*) che presiede interiormente e che discerne mediante i sensi; tutto è dunque regolato dal *sensus cerebri* e ogni senso può esercitare solo il compito assegnatogli per disposizione del creatore («ex dispositione conditoris»). In uno dei passaggi successivi, nel quale Gregorio si sofferma sul commento al versetto in cui Giobbe si chiede perché strazia con i denti le sue carni e perché porta la sua anima sulle mani (*Gb* 13, 14), l'accento sarà invece posto sul fatto che tra i significati attribuiti nella Sacra Scrittura ai *dentes* vi è quello di *sensus interni*, qui descritti come aventi la funzione di 'masticare' i pensieri e di trasmetterli al *venter* della memoria; ad accecarli è naturalmente il peccato, i piaceri esteriori che impediscono ai sensi interni di 'masticare' – dunque di comprendere – le cose spirituali²³⁵.

La riflessione compiuta sulla base di *Gb* 12, 9-11 (e, in parte, di *Gb* 13, 14) entra dunque, a partire da un'esplicita definizione del 'privilegio' – nell'ambito del rapporto con il divino – dell'uomo rispetto alle bestie, nel merito del funzionamento dei cinque sensi, del *sensus cerebri* e dei *sensus interni*. Se dunque in precedenza il discorso sui sensi era stato prevalentemente incentrato sui pericoli legati, nell'ambito del progresso conoscitivo dell'anima, all'abbandonarsi in maniera esclusiva alla conoscenza sensibile²³⁶, nei passaggi appena presi in esame Gregorio si concentra piuttosto sull'ordine 'interno' che Dio ha previsto per l'uomo²³⁷, fino a rendere l'ultimo versetto commentato occasione di riflessione sulla disposizione gerarchica dei cinque sensi e del cervello che li 'governa', per poi riconoscere l'esistenza di sensi interni che non 'comunicano' con l'esterno bensì con la memoria, garantendo sul piano teorico una conoscenza spirituale che sul piano pratico è di fatto compromessa dal peccato.

L'ultimo scambio di battute del primo ciclo di dialoghi rappresenta dunque per l'esegeta l'occasione per continuare a riflettere sulle diverse possibilità di conoscenza di Dio da parte dell'uomo e sull'inferiorità (qui storicamente connotata) della *sapientia mundi* rispetto alla *sapientia*

²³⁵ Cf. *ibid.*, 33, 45, 973B-974A, pp. 610-611: «Quare lacero carnes meas dentibus meis et animam meam porto in manibus meis? In scriptura sacra dentes aliquando sancti praedicatores, aliquando uero interni accipi sensus solent. (...) Per dentes etenim cibus frangitur ut glutitur. Vnde non immerito in dentibus internos sensus accipimus qui singula quae cogitant quasi mandunt et comminuunt, atque ad uentrem memoriae transmittunt. (...) Qui igitur uiam acerbam comedit, dentes eius obstupescunt, quia qui praesentis mundi delectatione pascitur, interni eius sensus ligantur, ut iam spiritalia mandere, id est intellegere nequeant, quia unde in exterioribus delectati sunt, inde in intimis obstupescunt». Ampiamente attestato dalle fonti patristiche, il riferimento al *sensus cerebri* potrebbe essere in qualche modo derivato dall'*hegemoikòn* della tradizione stoica. Su questo aspetto, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1969.

²³⁶ Cf. *supra*, p. 85 e p. 101.

²³⁷ Su questo aspetto e sul modo in cui è trattato nel libro XI dei *Moralia* si sofferma anche Andrea Cavallini. Cf. CAVALLINI, *Parola divina e parola umana* cit., pp. 626-628.

iustorum, nonché per cominciare a offrire il suo punto di vista sull'organizzazione della conoscenza sensibile, in precedenza ridotta a un mero *step* da superare.

b) Secondo ciclo di discorsi (libri XII-XV)

La struttura del secondo ciclo di discorsi è pressoché identica a quella del primo ma a inaugurarla non è Giobbe bensì Elifaz, il cui intervento tuttavia non suscita – al pari della successiva risposta del santo – in Gregorio riflessioni particolarmente significative per le tematiche che si è scelto di analizzare. L'interpretazione delle parole dell'amico continua infatti a essere basata sulla sua identificazione con l'eretico e sulla necessità, della quale sono state più volte illustrate le ragioni, di mettere in luce la verità delle parole degli amici scindendola dalla condizione peccaminosa di chi le pronuncia. L'esegesi delle parole di Giobbe prosegue parimenti senza novità significative, prevalentemente incentrata sulla già nota corrispondenza allegorica di Giobbe con la Chiesa e con Cristo, con particolare attenzione alla descrizione dei tormenti subiti dalla prima nel corso della sua storia.

Decisamente più ricco di spunti di riflessione è il commento che Gregorio riserva al successivo intervento di Baldad, condotto ancora una volta presupponendo che nei discorsi degli eretici sia necessario distinguere la verità (che in questo caso riguarda i *reprobi*) dal 'suono falso' che le loro parole assumono quando vengono pronunciate contro Giobbe²³⁸. A partire da *Gb* 18, 12, versetto in cui l'amico invoca per il malvagio l'indebolimento della sua forza e l'inedia per le sue costole, Gregorio si sofferma sullo *spiritus* (chiamato anche *anima*) *rationalis*, del quale l'uomo dispone insieme al corpo:

Attenuetur fame robur eius et inedia inuadat costas illius. (...) Omnis itaque homo, quia ex anima et carne constat, quasi ex robore et infirmitate compositus est. Ex ea enim parte qua spiritus rationalis est conditus, non incongrue dicitur robustus; ex ea uero qua carnalis, infirmus est. Robur ergo est hominis anima rationalis quae impugnantibus uitiis resistere per rationem ualet. Vnde et superius per beatum Job dictum est: Roborasti eum paululum ut in perpetuum pertransiret. Ex

²³⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, 1, 1, PL 75, 1042C, ed. Adriaen cit., II, pp. 700: «Nos igitur subtili debemus discretione distinguere, et quid sit in eorum uerbis quod uere de reprobis sentiunt, et quid quod contra beatum iob fatuum sonant».

rationali quippe anima habet homo ut in perpetuum uiuat. Huius ergo iniqui robur fame attenuatur quia eius anima nulla interni cibi refectione pascitur. (...) Bene autem subditur: *Et inedia inuadat costas illius*. (...) *Costae ergo uniuscuiusque sunt sensus animi, qui latentes cogitationes muniunt. Inedia igitur inuadit iniqui costas quando omni spiritali refectione subtracta, sensus mentis deficiunt, et cogitationes suas regere uel tueri non possunt. (...) Nam dum sensus mentis obtusi fuerint, cogitationes ad exteriora prodeunt*²³⁹.

La presenza, nell'uomo, di anima e corpo corrisponde – osserva Gregorio – alla compresenza in lui di forza e debolezza. La prima risiede infatti nell'*anima rationalis*, descritta come la parte dell'uomo in grado di resistere agli assalti dei vizi grazie alla ragione (*per rationem*) e che al contempo gli consente di vivere per sempre («ut in perpetuum vivat»), come deducibile da *Gb* 14, 20 (qui nuovamente citato dall'esegeta a supporto della descrizione della funzione dell'*anima rationalis*). La *vis* indebolita menzionata in *Gb* 18, 12 è – conclude Gregorio – quella dell'iniquo, in quanto la sua anima non è nutrita da alcun cibo spirituale; parimenti, l'assenza del medesimo nutrimento implica nell'iniquo l'indebolimento dei *sensus animi*, qui identificabili con le costole colpite da inedia e descritti come aventi la funzione di guidare e proteggere i pensieri, questi ultimi orientati *ad exteriora* quando i *sensus animi* vengono compromessi. Quel che emerge dunque dal commento gregoriano è una definizione dell'anima come parte razionale, eterna e dotata di sensi interni che fungono da guida per i pensieri, nonché una descrizione della *ratio* come strumento da adoperare contro i vizi. Dal punto di vista metodologico, è interessante notare come l'esegeta si serva di un versetto precedente (al quale era stata tra l'altro riservata un'interpretazione diversa) a supporto della sua visione dell'*anima rationalis*, il che contribuisce a rendere il suo *modus operandi* ancora meno rigido.

Oltre a riferirsi agli *iniqui*, da un certo momento in poi le parole di Baldad saranno per l'esegeta da riferirsi al loro capo, il diavolo, che nel commento a *Gb* 18, 15 è da Gregorio identificato con un soggetto «qui non est»:

*Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est. (...) Iam non est, quia a summa essentia recessit, et per hoc, cotidie excrescente defectu, quasi ad non esse tendit, quo semel ab eo qui uere est cecidit; qui recte quoque non esse dicitur quia bene esse perdidit, quamuis naturae essentiam non amisit*²⁴⁰.

²³⁹ *Ibid.*, 15, 17-18, 1048C-1049B, pp. 707-708.

²⁴⁰ *Ibid.*, 18, 22, 1051BC, pp. 710-711.

Nel versetto in questione, Baldad auspica per i *socii* di colui che non è la condivisione del suo *tabernaculum*. Gregorio pone l'attenzione sulla definizione di 'colui che non è', osservando che essa si addice al diavolo in virtù del suo essersi allontanato dall'essenza suprema («a summa essentia recessit») e del suo tendere, nella defezione che cresce di giorno in giorno, verso il non essere («ad non esse tendit»), dove lontano da colui che veramente è egli è definitivamente precipitato («quo semel ab eo qui vere est cecidit»). Ai motivi per i quali è lecito definire il diavolo come 'ciò che non è' Gregorio aggiunge infine la perdita della bontà del suo essere («quia bene esse perdidit»), anche se questa non implica lo smarrimento dell'essenza della sua natura («quamvis naturae essentiam non amisit»). In sostanza, dunque, nel ragionamento proposto da Gregorio vi è una corrispondenza di Dio con la *summa essentia* (in tale contesto certamente identificabile, in contrapposizione alla condizione diabolica, con 'colui che veramente è') e del diavolo con ciò che tende al non essere, ma che al contempo vi è anche definitivamente precipitato, presumibilmente nel senso che si assiste a una perdita definitiva della bontà ma non dell'*essentia naturae*. Il versetto in cui Baldad fa menzione di un soggetto «qui non est» costituisce dunque per l'esegeta l'occasione di fornire per Dio la definizione di 'colui che veramente è' e del diavolo di 'colui che non è', dunque di considerare le due entità di cui si è già ampiamente discusso alla luce del loro rapporto con il concetto di 'essere', riflessione introdotta qui per la prima volta ma che ritornerà a diverso titolo – e anche in riferimento ad altri soggetti – in alcuni passaggi successivi²⁴¹.

Se il commento al brevissimo intervento di Baldad costituisce il primo luogo dei *Moralia* in cui ci si riferisce a Dio e al diavolo rispettivamente nei termini di *summa essentia* e di ciò che da essa si è allontanato, considerazioni che nell'interpretazione gregoriana si aggiungono a ulteriori specificazioni riguardanti l'uomo (in particolare l'*anima rationalis*), commentando la risposta di Giobbe a Baldad Gregorio si serve invece nuovamente della corrispondenza allegorica del primo con la Chiesa per presentare, in contrapposizione alla *scientia* di cui si gonfiano gli eretici, un'accezione positiva della condizione di ignoranza. In *Gb* 19, 4, Giobbe dichiara esplicitamente di versare nell'*ignorantia*:

²⁴¹ Gregorio tornerà a riflettere sul concetto di *esse* nel libro XVI, in particolare commentando un intervento di Elifaz e la successiva risposta di Giobbe. Interpretando *Gb* 23, 13, in cui Elifaz afferma che Dio «solus est», Gregorio riterrà opportuno compiere una distinzione tra l'*esse* e il *principaliter esse*, tra il *mutabiliter esse* e l'*immutabiliter esse*; o ancora, a partire da *Gb* 24, 1 e da *Gb* 28, 18, l'esegeta porrà l'accento sulla coincidenza, in Dio, di essere e avere, nonché sul rapporto in cui essere, sapere e vivere si pongono sia in Dio sia negli eletti. Cf. *infra*, pp. 137-139

Nempe et si ignorauit, mecum erit ignorantia mea. Habent hoc haeretici proprium ut de inani scientiae suae arrogantia inflentur, et recte credentium simplicitatem saepe derideant, et nullius esse meriti uitam humilium ducant. At contra sancta ecclesia in omne quod ueraciter sapit sensum suum humiliter deprimit ne scientia inflatur, ne in requisitione occultorum tumeat, et perscrutari aliqua quae ultra uires sunt illius praesumat. Vtilius etenim studet nescire quae perscrutari non ualet quam audacter definire quae nescit²⁴².

Nell'ammissione di Giobbe l'esegeta legge un riferimento alla tendenza, propria della Chiesa, a evitare la vana ricerca dei misteri e a rimanere estranea alla presunzione di scrutare problemi che sono al di là delle sue forze, poiché giudica più utile accettare di ignorare ciò che non può scrutare anziché presuntuosamente definire ciò che ignora. La consapevolezza della propria ignoranza rende la Chiesa umile ed è questo a distinguerla dagli eretici: da tale conclusione è possibile dedurre che nei *Moralia* Gregorio riconosca l'esistenza di due 'tipologie' di ignoranza, l'una peccaminosa (e attribuibile agli eretici) e l'altra positivamente caratterizzante chi giudica l'umiltà come l'atteggiamento più adeguato da assumere rispetto a ciò che non si conosce.

Alla luce dell'ammissione di ignoranza compiuta da Giobbe, la successiva affermazione di sapere con certezza che il Redentore è vivente e che lui stesso nell'ultimo giorno resusciterà (*Gb* 19, 25²⁴³) potrebbe forse a un primo sguardo sembrare paradossale. Non lo è nell'interpretazione che ne fornisce Gregorio, che a partire dal versetto si sofferma sulla possibilità che alcuni possano, dinanzi alla morte della carne, non credere alla risurrezione, ammettendo per l'accettazione del mistero un atteggiamento non del tutto assimilabile al merito – poco prima riconosciuto alla Chiesa – della rinuncia alla vana ricerca:

Sunt vero nonnulli qui (...) resurrectionem fieri posse desperant; et dum arida ossa inspiciunt, haec uestiri carnibus rursumque ad uitam uiridescere posse diffidunt. Qui si resurrectionis fidem ex oboedientia non tenent, certe hanc tenere ex ratione debuerunt. Quid enim cotidie nisi resurrectionem nostram in elementis suis mundus imitatur? (...) Quia ergo rationales sumus

²⁴² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, 28, 32, PL 75, 1056AB, ed. Adriaen cit., II, p. 717.

²⁴³ Cf. *Gb* 19, 25: «Scio enim quod redemptor meus uivit et in novissimo super pulvere stabit».

conditi, spem resurrectionis nostrae ex ipsa debemus rerum specie et contemplatione colligere. Sed quia in nobis sensus torquet rationis, accessit in exemplo gratia Redemptoris²⁴⁴.

L'esegeta osserva che quanti non conservano la fede nella resurrezione per obbedienza (*ex obedientia*) dovrebbero preservarla almeno in nome della ragione (*ex ratione*), vale a dire a partire dalla contemplazione del mondo visibile 'esercitabile' dall'uomo in quanto creatura razionale. Secondo Gregorio, infatti, il mondo imita ogni giorno la nostra resurrezione, e lo dimostrano la luce che al sopraggiungere della notte sembra morire ma che al contrario ogni giorno risorge, gli alberi che in certe stagioni perdono foglie e frutti ma che in altre le riacquistano, il seme che nonostante il suo fragile aspetto ha già in sé la corteccia dell'arbusto che produrrà: il tutto avviene per mirabile disposizione divina e l'uomo dotato di ragione ha la possibilità di scorgerla²⁴⁵. A causa, tuttavia, dell'offuscamento – conseguente al peccato – della *ratio*, si è resa necessaria – conclude Gregorio – l'aggiunta dell'esempio della *gratia redemptoris*, la quale mostra la possibilità della resurrezione a chi non riesce a coglierla con la ragione.

È dunque possibile, per Gregorio, che la fede nella resurrezione possa essere in qualche modo 'supportata' dall'applicazione della razionalità umana al mondo creato, inevitabilmente insufficiente e pertanto necessitante dell'integrazione della *gratia redemptoris*. In questo senso, l'operazione qui descritta non è assimilabile alla vana ricerca già dichiarata estranea all'atteggiamento cristiano rispetto al mistero né alla vuota scienza degli eretici, bensì a un affidarsi a ciò che l'uomo è capace di intravedere con la *ratio* e a un farne tesoro nella consapevolezza della sua imperfezione²⁴⁶. Il tema della resurrezione resta centrale anche nel successivo commento a *Gb* 19, 26-27, versetti in cui Giobbe afferma che – sempre nell'ultimo giorno – sarà rivestito della sua pelle e che dunque vedrà Dio nella sua carne e con i suoi occhi²⁴⁷. Se nel commento precedente l'esegeta si era preoccupato dei dubbi di cui può essere oggetto la fede nella resurrezione, per i quali ha – come mostrato – proposto come possibile soluzione un procedimento *ex ratione* perfezionato dall'affidamento alla *gratia redemptoris*, l'interpretazione dell'intervallo di versetti immediatamente successivo presenta

²⁴⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, 55, 70, PL 75, 1076B-1077A, ed. Adriaen cit., II, pp. 741-742.

²⁴⁵ Per gli esempi addotti da Gregorio a proposito dell'imitazione della resurrezione da parte del mondo visibile, cf. *ibid.*, 1076C-1077A.

²⁴⁶ Il commento di Gregorio richiama con qualche differenza quanto già esplicitato a proposito di un corretto approccio ai *miracula divina*. Cf. *supra*, pp. 89-90.

²⁴⁷ Cf. *Gb* 19, 26-27: «Et post pellem meam hanc, quam abstraxerunt, et de carne mea videbo Deum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alienum».

un riferimento diretto alla polemica contro Eutichio, della quale Gregorio riassume le singole argomentazioni delle parti coinvolte²⁴⁸. La sua posizione – che è anche quella della tradizione ortodossa – è comprovata proprio da *Gb* 19, 26, considerata indizio del fatto che la futura resurrezione coinvolgerà anche il corpo, tesi alla quale Eutichio si era invece opposto: con molta probabilità, dunque, un riferimento così esplicito alla controversia sulla resurrezione della carne – già considerato, al pari di tutti i riferimenti storici diretti, un caso eccezionale²⁴⁹ – si deve al fatto che l’esegeta scorge in uno dei versetti commentati quella che per lui costituisce la soluzione di una disputa reale²⁵⁰.

Nel complesso, dunque, il commento gregoriano di cui è oggetto la risposta di Giobbe a Baldad scongiura l’ipotesi che l’atteggiamento di umiltà che l’esegeta stesso oppone, sulla base del testo sacro, all’arroganza degli eretici rispetto ai misteri divini sia da considerarsi esclusivamente alla stregua di una cieca accettazione degli stessi. Ciò avviene per mezzo del riconoscimento, all’uomo, della capacità di indagare razionalmente il visibile e di trarne l’insegnamento necessario a stabilire che la conclusione cui giunge la *ratio* non è, qui nel caso dell’approccio al mistero della resurrezione, diverso dal messaggio comunicato dall’esempio della *gratia redemptoris*, che ha tra le altre la funzione di compensare la corruzione che sempre caratterizza la ragione umana. Il riferimento alla controversia sulla resurrezione della carne suggella l’interesse dell’esegeta per il tema e il suo coinvolgimento rispetto a esso anche sul piano storico, il cui legame con il libro di Giobbe è segnato dall’espressione, in esso, della tesi che Gregorio aveva effettivamente sostenuto contro Eutichio.

In assenza di spunti interessanti nel successivo intervento di Sofar, in cui l’esegeta legge ancora una volta dei riferimenti (piuttosto ripetitivi e per questo trascurabili) alla vita dell’*hypocrita*, la considerazione dei temi affrontati nel commento al secondo ciclo di discorsi si chiuderà con quella dell’interpretazione gregoriana dell’ultimo intervento di Giobbe. Commentando il versetto in cui Giobbe afferma, a proposito degli empi, che essi non vogliono conoscere le vie di Dio (*Gb* 21, 14), Gregorio distingue il ‘non conoscere’ (*nescisse*) dal ‘non voler conoscere’ (*scire noluisse*): il primo

²⁴⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XIV, 56-57, 72-77, PL 75, 1077C-1080C, ed. Adriaen cit., II, pp. 743-746.

²⁴⁹ «È questa una delle rare pagine lungo i *Moralia* nella quali Gregorio rammenta un episodio del tempo in cui si trovava a Costantinopoli, che lo concerne personalmente e che con lui coinvolge una figura del tempo, di cui è fatto il nome. (...) Si tratta del dialogo (...) tra Gregorio ed Eutichio, vescovo di Costantinopoli, intorno alla natura dei corpi risorti». GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe* cit., II, p. 420, nota 1. (il riferimento è a una nota dell’editore).

²⁵⁰ In generale, nel commento al versetto Gregorio si serve della Sacra Scrittura per opporsi alle posizioni di Eutichio. Per un approfondimento sulla dottrina della resurrezione nel pensiero gregoriano, si veda A. BOCOgnANO, *Introduction*, in GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job (Livres XI-XVI)*, ed. A. Bocognano, Paris 1974 (SC 212), [pp.7-32], pp. 13-14.

è associato a quanti desiderano apprendere senza tuttavia riuscirci, mentre il secondo a chi disprezza la verità, vale a dire a chi allontana volontariamente lo sguardo da Dio, come avviene nel caso degli empi²⁵¹. Nell'interpretazione del versetto successivo (*Gb* 21, 15), invece, l'attenzione è posta sull'atteggiamento di quanti pensano che Dio non esiste per il sol fatto di non riuscire 'a vederlo corporalmente' («quia corporaliter non vident»):

Quis est omnipotens, ut seruiamus ei? Mens enim hominis male exterius fusa, sic in rebus corporeis sparsa est, ut neque ad semetipsam intus redeat neque eum qui est inuisibilis cogitare sufficiat. Vnde carnales uiri iussa spiritalia contemnescentes, Deum quia corporaliter non uident, quandoque ad hoc perueniunt ut etiam non esse suspicentur. (...) Qui si auctorem omnium deum humiliter quaererent, id quod non uidetur, ei rei quae uidetur esse melius, in semetipsis inuenirent. Ipsi quippe ex anima inuisibili et corpore uisibili subsistunt; sed si hoc ab eis quod non uidetur, abstrahitur, ilico corruiat quod uidetur. (...) Sensus enim uisionis perit quia habitator recessit; et domus carnis remanet uacua, quia abscessit ille inuisibilis spiritus, qui per eius respicere fenestras solebat. Quia ergo rebus uisibilibus inuisibilia praestantiora sunt, carnales quique ex semetipsis pensare debuerunt, atque per hanc ut ita dixerim, scalam considerationis tendere in Deum; quia eo est quo inuisibilis permanet, et eo summus permanet quo comprehendi nequaquam potest²⁵².

La parte di commento in questione si riferisce al versetto in cui Giobbe, riferendosi ancora all'atteggiamento tipico degli empi, afferma che essi si chiedono per quale ragione debbano servire l'Onnipotente. A partire dal versetto, l'esegeta comincia perciò a riflettere sul comportamento dei *carnales uiri*, che in tutto ciò che fanno si propongono come fine ciò che vedono con gli occhi («ad finem oculorum tendunt») e che dunque deducono l'inesistenza di Dio dal suo non essere visibile. Se essi tuttavia, osserva Gregorio, cercassero umilmente Dio, scoprirebbero in se stessi che ciò che non si vede vale più di ciò che si vede: essi infatti sussistono in virtù di un'anima invisibile e di un corpo visibile, ma se ciò che non si vede (l'anima) venisse sottratto immediatamente crollerebbe anche ciò

²⁵¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XV, 45, 51, PL 75, 1106BC, ed. Adriaen cit., II, pp. 779-780: «Scientiam uiarum tuarum nolumus. (...) Sed aliud est nescisse, aliud scire noluisse. Nescit namque qui apprehendere uult et non ualet. Qui autem ut nesciat aurem a uoce ueritatis auertit, iste non nesciens sed contemptor addicitur. (...) Sed quia iniqui gloriam uitae praesentis appetunt, ignominiam fugiunt, dicere memorantur: et scientiam uiarum tuarum nolumus. Scire quippe nolunt quod facere contemnunt».

²⁵² *Ibid.*, 46, 52, 1107AC, pp. 780-781. Non è da escludere che possa trattarsi di un'eco della teoria degli «oculi animi fenestrae» del greco Stratone da Lampsaco, con molta probabilità giunta nel mondo latino mediante Cicerone.

che si vede (il corpo). In tal senso verrebbe meno la vista stessa (*sensus visionis*) se si ritirasse l'anima (definita *habitor*) che la abita, la casa della carne rimarrebbe vuota senza lo spirito invisibile che è solito guardare attraverso le sue finestre. La superiorità dei beni invisibili rispetto a quelli visibili dovrebbe dunque essere riconosciuta dall'uomo carnale a partire da se stesso; una volta accettato ciò, il *vir carnalis* dovrebbe poi protendersi verso Dio, che esiste quanto più resta invisibile e rimane l'Altissimo quanto meno si può comprendere.

Nel passaggio in questione, Gregorio fa dunque derivare l'idea della superiorità dell'invisibile rispetto al visibile sostanzialmente dalla struttura dell'essere umano, e lascia intendere che la sua accettazione possa condurre gli uomini carnali ad ammettere l'esistenza (invisibile) di Dio. L'intero ragionamento, condotto a partire da un versetto in cui l'invisibilità di Dio non è neppure nominata, costituisce un'ultima, significativa espressione del tenore delle parti di commento prese in esame, certamente accomunate dal campo d'indagine che, fatta eccezione per il riferimento a colui «qui non est», coincide ancora una volta con i possibili approcci dell'uomo al divino, con l'aggiunta di una particolare attenzione alla struttura o alle definizioni attribuibili alle parti coinvolte anche quando non direttamente funzionali alla spiegazione del versetto. Nell'ultimo caso, per esempio, il significato del versetto corrisponde in senso 'stretto' al rifiuto, da parte degli uomini carnali, di servire Dio poiché giudicato inesistente in virtù della sua invisibilità; il discorso più ampio e articolato per mezzo del quale Gregorio giunge a stabilire la superiorità dell'*invisibilis* rispetto al *visibilis*, qui intesa come strumento per risalire all'esistenza di Dio, costituisce indubbiamente un *surplus*, che nell'universo dei *Moralia* è – in linea con quanto premesso dal suo autore – evidentemente concepito come approfondimento destinato a contribuire al progresso di chi legge o ascolta.

Posto che il grado di consapevolezza con il quale Gregorio porta avanti riflessioni di questo tipo resta da discutere²⁵³, è evidente come dal commento al secondo ciclo di discorsi emerga una certa sensibilità – più o meno legata al testo sacro ma sempre declinata in senso 'esegetico' – per temi quali la struttura dell'anima umana, la funzione della *ratio*, la definizione di essere e il rapporto tra visibile e invisibile. Decisamente più breve rispetto a quello riservato al primo ciclo, al quale sono dedicati nove libri dei *Moralia* (al secondo, invece, appena quattro), il commento al ciclo di discorsi intermedio, oltre a ospitare interpretazioni raffinate e ricche di spunti di riflessione, presenta interpretazioni più concise e per questo in linea con quanto preannunciato da Gregorio nell'introduzione al libro XI²⁵⁴. Ciò implica, come mostrato, una minor presenza di digressioni lunghe e articolate in favore della ripetizione (e in alcuni casi dell'ampliamento) di considerazioni già

²⁵³ Cf. *supra*, p. 111, nota 212.

²⁵⁴ Cf. *supra*, p. 120.

espresse, per le quali si è tentato – e si continuerà a tentare nella sezione dedicata all’ultimo ciclo – di isolare gli aspetti più interessanti dal punto di vista filosofico.

c) Terzo ciclo di discorsi (libri XVI-XVIII)

Benché lievemente diversa da quella dei cicli precedenti, la struttura del terzo ciclo di discorsi prevede come gli altri l’alternarsi degli interventi degli amici e delle risposte di Giobbe. A parlare per primo è Elifaz, che esordisce chiedendo retoricamente se è forse possibile confrontare l’uomo con Dio (*Gb* 22, 2):

*Numquid Deo comparari potest homo, etiam cum perfectae fuerit scientiae? In comparatione etenim Dei, scientia nostra ignorantia est. Ex dei namque participatione sapimus, non comparatione. Quid ergo mirum cum illud quasi per doctrinam dicitur, quod sciri potuit etiamsi taceretur?*²⁵⁵

L’interpretazione fornita da Gregorio precede l’annuncio, riservato ai versetti successivi, dell’abbandono del significato letterale in favore di quello allegorico²⁵⁶, ragion per cui *Gb* 22, 2 è implicitamente inteso letteralmente. A proposito del confronto tra la *scientia* dell’uomo e Dio, Gregorio osserva che rispetto al secondo la prima è da considerarsi *ignorantia*, giacché è dalla partecipazione a Dio e non da un confronto con lui che deriva il sapere umano. Tale verità è da Gregorio collocata tra quelle che potevano essere conosciute anche se Elifaz fosse stato in silenzio, ed è in virtù della sua arroganza che l’amico è dunque nuovamente connotato negativamente. Se in precedenza Gregorio aveva già parlato di conoscenza nei termini di una *participatio* al divino, inserendola in un discorso che celebrava l’uomo in quanto creatura privilegiata²⁵⁷, in questo caso la conseguente esclusione della possibilità di una *comparatio* ‘positiva’ tra uomo e Dio (che non può che avere come esito il riconoscimento della condizione di *ignorantia* del primo rispetto al secondo)

²⁵⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 1, 1, PL 75, 1121B, ed. Adriaen cit., II, p. 799.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, 4, 4, 1122C, p. 800: «Ea uero quae subiuncta sunt, quia ualde iuxta historiam patent, exponenda ad litteram non sunt».

²⁵⁷ Cf. *supra*, p. 104.

sembra piuttosto favorire una connotazione quasi negativa della *participatio*, a conferma del fatto che nell'universo dei *Moralia* la condizione umana è sempre oggetto di una duplice valutazione che ne esalta il carattere di drammaticità intrinseca.

Ai versetti successivi Gregorio applica come anticipato il senso allegorico, identificando – nel caso specifico di *Gb* 22, 12-14 – ancora una volta le parole di Elifaz con l'espressione di una posizione eretica:

An cogitas quod deus excelsior caelo sit et super stellarum uertices sublimetur? Et dicis: quid enim nouit deus? et quasi per caliginem iudicat. Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat. (...) Haeretici autem, quia se esse sapientes arbitrantur, uerba contra catholicos irrisionis proferunt atque ab eis illum non timeri suspicantur, quem uidere corporaliter nequeunt. (...) Quia excelsior caelo est et super stellarum uertices sublimatur, ex longinquo uidere non posse. (...) Quasi in nube latens per caliginem iudicet, et superioribus intentus, minus ima perpendant; et dum caeli cardines ambiendo constringit, interiora non uideat²⁵⁸.

Elifaz sostiene che Dio sia nascosto tra le nubi e che non si curi delle vicende umane, ragion per cui è difficile credere che egli possa giudicare l'uomo *per caliginem*. Dalle sue parole Gregorio deduce la concezione che gli eretici hanno di Dio: essi, infatti, al pari di Elifaz ritengono che il creatore sia troppo distante per preoccuparsi della vita dell'uomo e per scorgerne l'interiorità²⁵⁹. A tale immagine evidentemente errata l'esegeta oppone diverse considerazioni, che includono l'idea per cui Dio rimane nascosto nella sua essenza ma si fa conoscere nelle sue opere, senza poter tuttavia essere compreso dall'*aestimatio* di chi lo conosce. Dio è – osserva Gregorio – al contempo presente e invisibile e ad attestarne la presenza sono i suoi giudizi: in tal senso, dunque, egli non si sottrae all'intelligenza dell'uomo ma nello stesso tempo vela il raggio stesso con cui si mostra, in modo che l'uomo possa scorgere, attratto, qualcosa di lui e insieme, respinto, sia colto da tremore. Gli eretici,

²⁵⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 8, 12, PL 75, 1126BC, ed. Adriaen cit., II, p. 805.

²⁵⁹ Tale considerazione è per Claudio Moreschini legata a una conoscenza, da parte di Gregorio, «di alcune vulgate dei filosofi antichi», in particolare «degli Epicurei (...) che ammettono, sì, che esista Dio, ma pensano che si disinteressi assolutamente delle cose umane». MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., pp. 102-103.

conclude l'esegeta, non credono tuttavia che la Chiesa possieda una simile *scientia*, poiché essi si reputano gli unici *sapientes*²⁶⁰.

A partire, dunque, dall'applicazione del senso allegorico a un intervallo di versetti, e dalla conseguente corrispondenza dello stesso con una posizione eretica, Gregorio delinea una visione – quella ortodossa – che a essa si oppone, dilungandosi su alcune caratteristiche attribuite a Dio rispetto alla possibilità, da parte dell'uomo, di conoscerlo. È invece con l'interpretazione di *Gb 22, 30*, in cui Elifaz dichiara che l'innocente sarà salvato per la purezza delle sue mani, che Gregorio presenta forse il ragionamento più chiaro e completo sulla sua concezione del rapporto tra grazia e libero arbitrio:

Saluabitur innocens, saluabitur autem munditia manuum suarum. Quae scilicet sententia si de coelestis regni retributione promitur, ueritate fulcitur. (...) Sin vero ad hoc saluari quisque hic munditia manuum suarum creditur, ut suis uiribus innocens fiat, procul dubio erratur, quia si superna gratia nocentem non praeuenit, nunquam profecto inueniet quem remuneret innocentem. (...) Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio ita remunerat in nobis, ac si solis processisset ex nobis. (...) Munditia itaque manuum suarum innocens saluabitur, quia qui hic praeuenitur dono ut innocens fiat, cum ad iudicium ducitur, ex merito remuneratur. (...) Quae tamen omnia per typum haereticorum promissionibus congruunt, qui cum fideles quosque in praesenti uita afflictos inueniunt, eos ex culpa perfidiae percussos arbitrantur, eisque si sua dogmata sequantur, salutem innocentiae per bonorum operum munditiam promittunt²⁶¹.

Gregorio precisa anzitutto che occorre riferire le parole di Elifaz alla *retributio* riservata all'uomo nel regno dei cieli e non alla vita terrena, nel corso della quale è impossibile per l'uomo salvarsi con le sue sole forze. Nello specifico, le parole dell'amico si riferiscono al momento in cui il peccatore,

²⁶⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 8, 12, PL 75, 1126C-1127A, ed. Adriaen cit., II, p. 805: «Sed quis de deo ista uel desipiens suspicetur, qui nimirum dum sit semper omnipotens, (...) sic latet in sua specie ut tamen cognoscatur in operatione; sic cognoscitur in suo opere ut tamen comprehendi non ualeat a cognoscentis aestimatione; sic adest ut uideri nequeat; sic uideri non ualet ut tamen eius praesentiam ipsa sua iudicia testentur; sic se nobis intellegendum praebet ut tamen ipsum nobis radium sui intellectus obnubilet; et rursum sic caligine nos ignorantiae reprimat, ut tamen menti nostrae radiis suae claritatis intermicet quatenus et sublevata quidpiam uideat et reuerberata contremiscat. (...) Sed haec haeretici sanctam ecclesiam scire non aestimant quia stulto iudicio solos se esse sapientes putant».

²⁶¹ *Ibid.*, 25, 30, 1134D-1135C, pp. 815-816.

prevenuto dalla grazia divina prima della morte, viene premiato come innocente nel giorno del giudizio: per spiegare tale meccanismo, Gregorio osserva che la bontà divina agisce nell'uomo (ancora in vita) ma senza l'uomo, per poter poi operare con lui – dunque anche per mezzo del suo libero arbitrio – quel bene che ormai desidera e che sarà, per grazia immeritata, ricompensato nel giudizio finale come se fosse attribuibile solo all'essere umano.

Nel complesso, il ragionamento qui presentato a proposito dell'idea di una cooperazione tra grazia e libero arbitrio tiene insieme – mostrandone la coerenza generale – tutti i singoli riferimenti più o meno succinti disseminati nei *Moralia in Iob*, che nel corso dell'opera forniscono al lettore informazioni circa singoli aspetti dell'intreccio dei temi di grazia e libertà, qui invece efficacemente sintetizzato nei suoi vari passaggi. In questo senso, se si tiene conto anche di quanto evidenziato a proposito della conoscenza come *participatio* e della presentazione di una posizione eretica e della relativa 'risposta' ortodossa, nell'insieme il commento gregoriano al terzo intervento di Elifaz riprende tematiche già affrontate considerandole sotto una nuova luce o dal punto di vista metodologico o da quello contenutistico.

Se nel caso del commento gregoriano al discorso di Elifaz si assiste a una vera e propria formalizzazione, sempre ispirata dal testo sacro, dell'idea di una cooperazione, nell'uomo, tra grazia e libero arbitrio, l'interpretazione al successivo intervento di Giobbe costituisce l'occasione di una definizione piuttosto netta di due tipologie di conoscenza:

Quis mihi tribuat ut cognoscam et inueniam illum, et ueniam usque ad solium eius? Electus quisque nisi deum cognouisset, utique non amaret. Sed aliud est cognoscere per fidem, atque aliud per speciem; aliud inuenire per credulitatem, aliud per contemplationem. Ex qua re agitur ut electi omnes eum quem fide cognouerunt uidere quoque per speciem anhelent. Cuius amore flagrantest aestuant, quia eius dulcedinis suauitatem iam in ipsa suae fidei certitudine degustant. (...) Amanti enim adhuc dilatio imponitur, ut ex dilati amoris desiderio meritum retributionis augeatur. (...) Nisi enim sanctus uir uidere hunc in sua maiestate quaereret, non utique subinferret: et ueniam usque ad solium eius. Quid namque est solium Dei, nisi illi angelici spiritus (...)? Qui ergo usque ad solium Dei uenire uult, quid aliud quam interesse angelicis spiritibus concupiscit. (...) Quae tamen verba etiam in hac vita positus iustis conveniunt. (...) Cum enim praesidentem angelicis spiritibus creatorem omnium fidei oculis contemplantur, ad eius nimirum solium ueniunt. Et quia

considerant quoniam is qui mire angelos regit iniuste homines non disponit, profecto inueniunt causales rationes quam iustae sint, dum ipsae causae extrinsecus uideantur iniustae²⁶².

Nel versetto in questione (*Gb* 23, 3) Giobbe, ancora prostrato dalle accuse degli amici e dalle tentazioni diaboliche, si chiede chi gli concederà di conoscere Dio, di trovarlo e di arrivare fino al suo trono. A tal proposito l'esegeta afferma che nessun eletto può amare il Signore senza conoscerlo, distinguendo in seguito due tipi di conoscenza: è possibile conoscere Dio *per fidem*, ossia trovarlo credendo in lui («invenire per credulitatem») o *per speciem*, vale a dire trovandolo mediante la contemplazione («invenire per contemplationem»). Chi lo conosce *per fidem*, osserva Gregorio, desidera vederlo anche *per speciem* (che equivale al guardarlo faccia a faccia), in quanto a chi ama – laddove l'amare è da intendersi come un conoscere *per fidem* – è ancora imposto un rinvio, dal momento che la certezza della fede consente di assaporare la dolcezza di Dio ma non di vederlo direttamente. Successivamente, l'aspirazione al suo trono è fatta corrispondere, oltre che al desiderio di unirsi agli spiriti angelici, alla contemplazione mediante *oculi fidei*, per mezzo della quale i giusti scoprono quanto siano giuste le *rationes causales* anche nei casi in cui esse appaiono esteriormente prive di senso.

Anche se breve, si tratta di un commento piuttosto ricco dal punto di vista concettuale. In primo luogo, l'intera considerazione delle due 'tipologie' di conoscenza sembra avere tra le conseguenze più immediate una sostanziale coincidenza tra l'amare, il conoscere e il cercare, la quale sembra essere condensata nella descrizione della conoscenza *per fidem* e della relazione in cui si pone rispetto a quella *per speciem*; in quest'ottica, dunque, il *quaerere* pare essere da Gregorio esplicitamente legittimato, nonostante i limiti che lo distinguono da un approccio 'faccia a faccia', come forma di conoscenza del divino. In secondo luogo, l'unico riferimento alle *rationes causales* presente nella produzione gregoriana rende necessario un rapido confronto con l'omonima teoria agostiniana, che ha le sue radici nella tradizione stoica latina, dalla quale l'Ipponate riprende – inserendola in un contesto cristiano – la nozione di ragioni seminali: nello specifico, Agostino trasforma il concetto stoico (corrispondente all'idea di un singolo principio divino immanente) in un insieme di cause strumentali per mezzo delle quali il Dio cristiano, dunque completamente trascendente, regge provvidenzialmente il mondo. In ultima analisi, per Agostino le *rationes causales* corrispondono a principi collocati tra le idee divine increate e il mondo con il quale condividono lo *status* di create ma rispetto al quale esercitano un'influenza archetipica e onnitemporale; la dottrina è

²⁶² *Ibid.*, 27, 33-34, 1137B-1138A, pp. 818-819.

impiegata nel libro III del *De Trinitate* ma la sua genesi è legata a un dilemma interpretativo evidenziato nel *De Genesi ad litteram*, che riguarda sostanzialmente la compresenza, nella Scrittura, del dato dell'istantaneità della creazione e di quello del carattere continuativo dell'azione divina nella storia²⁶³.

In linea con quanto evidenziato, l'espressione *rationes causales* è presente con una certa frequenza nell'agostiniano *De Genesi ad litteram*. Se da un lato, dunque, la già evidenziata prossimità tra i due autori consente di ipotizzare l'esistenza di un'eredità quantomeno terminologica, dall'altro l'assenza nei *Moralia* di una trattazione speculativa del tema, per il quale Gregorio si limita a stabilire una corrispondenza tra *rationes causales* e *dispositio divina*, qui intesa come disegno 'interiore' contrapposto a ciò che esteriormente appare privo di senso, non fa che confermare la già accennata condivisione di temi o dottrine, che nei due autori sono tuttavia declinati in modo di volta in volta diverso a causa dell'evidente minor interesse speculativo di Gregorio.

Ciononostante, il prossimo passaggio preso in esame testimonia ancora una volta l'interesse *sui generis* gregoriano per la tematica dell'essere²⁶⁴. A un certo punto del suo discorso, Giobbe dichiara che Dio *solus est* e che nessuno può deviare il suo pensiero (*Gb* 23, 13). L'espressione è per l'esegeta contraddittoria poiché non compatibile con l'esistenza, in natura, di una molteplicità di esseri:

Ipse enim solus est et nemo auertere potest cogitationem eius. Numquid non sunt angeli et homines, coelum et terra, aer et maria, cuncta volatilia, quadrupedia, atque repentia? (...) Cum ergo in rerum natura tam multa sint, cur beati uiri uoce nunc dicitur: Ipse enim solus est. Sed aliud est esse, aliud principaliter esse; aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt; a quo creata sunt, nec ea

²⁶³ La sintesi, certamente sommaria ma funzionale al confronto con l'occorrenza gregoriana, della dottrina agostiniana delle *rationes causales* è stata elaborata sulla base degli studi di Enrico Moro e di Aaron Pidel, ai quali pertanto si rimanda per una trattazione più ampia del tema sia in relazione alla sua ricezione nei secoli successivi sia rispetto alla sua rilevanza esegetica e filosofica. Cf. E. MORO, *Miracolo, natura e rationes causales. Il libro III del De Trinitate e i libri VI e IX del De genesi ad litteram*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 37 (2012), pp. 27-56; Cf. A. PIDEL, *Augustine's rationes seminales as a background to Seed Imagery in Purgatorio*, «Le tre corone: rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 8 (2020), pp. 63-81.

²⁶⁴ Il passaggio del libro XVI riportato di seguito è già stato brevemente considerato da Claudio Moreschini in quanto esempio, nella produzione gregoriana, di osservazione filosofica che concerne il concetto di *esse*. Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., p. 104.

quae uiuunt sibimetipsis uitam tribuunt nec ea quae mouentur et non uiuunt suis nutibus ad motum ducuntur, sed ille cuncta mouet, qui quaedam uiuificat, quaedam uero non uiuificata in extremam essentiam mire ordinans seruat. Cuncta quippe ex nihilo facta sunt eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. Omnia itaque quae creata sunt, per se nec subsistere praeualent nec moueri; sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt; in tantum mouentur, in quantum occulto instinctu disponuntur²⁶⁵.

La soluzione che Gregorio propone per l'incongruenza, che al pari di tutte le altre è ancora una volta da considerarsi solo apparente, si fonda sulla distinzione tra l'*esse* e il *principaliter esse*, cui corrisponde quella tra *mutabiliter esse* e *immutabiliter esse*. Il primo è proprio solo di Dio, dal momento che tutta la creazione è a differenza del creatore soggetta a mutabilità e non sussiste in se stessa ma solo grazie a una mano che la governa, dalla quale essa riceve vita e movimento. Dio – spiega Gregorio – dà la vita a determinati esseri senza darla ad altri che destina invece all'ultimo gradino di una gerarchia meravigliosamente ordinata: in sintesi, dunque, tutti gli esseri sono stati creati dal nulla e la loro essenza ritornerebbe nel nulla se Dio non li trattenesse. A differenza degli altri esseri, Dio è immutabile sia nella *natura* sia nella *voluntas*; a proposito di quest'ultima, l'esegeta precisa che anche quando sembra che esteriormente la sua decisione muti ciò non implica mai un cambiamento interno del *consilium*, dal momento che i suoi giudizi – che qui corrispondono al pensiero che, nel versetto, «nemo auertere potest» – una volta stabiliti non possono essere cambiati neanche dalle suppliche (*deprecationes*) degli uomini²⁶⁶.

La tendenza verso il non essere propria della creazione era stata parzialmente accennata da Gregorio a proposito della definizione del diavolo in quanto colui «qui non est»²⁶⁷, dunque nei termini di un allontanamento da ciò che da solo veramente è, vale a dire da Dio. L'appena analizzata distinzione tra *esse* e *principaliter esse* ammette invece, mitigando in tal modo il pessimismo cristianamente riservato alla condizione diabolica, l'attribuzione – legata all'atto divino del

²⁶⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 37, 45, PL 75, 1143BC, ed. Adriaen cit., II, pp. 825-826.

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, 46, 1144AC, p. 826: «Sicut enim immutabilis naturae est, ita immutabilis uoluntatis. Cogitationem quippe eius nullus auertit, quia nemo resistere occultis eius iudiciis praeualet. Nam etsi fuerunt quidam qui deprecationibus suis eius cogitationem auertisse uiderentur, ita fuit eius interna cogitatio, ut sententiam illius auertere deprecando potuissent, et ab ipso acceperunt quod agerent apud ipsum. (...) Cum ergo exterius mutari uidetur sententia, interius consilium non mutatur, quia de unaquaque re immutabiliter intus constituitur, quicquid foras mutabiliter agitur». Nel commento al versetto successivo, la *vis* con cui Dio tutto penetra e tutto dispone è peculiarmente definita *anima Dei*. Cf. *ibid.*, 47, 1144CD, p. 827.

²⁶⁷ Cf. *supra*, p. 125.

‘trattenere’ determinati esseri – di una forma di essere anche alla creazione, preservando naturalmente la differenza con l’essere supremo del creatore, che resta – come del resto già dedotto in precedenza – l’unico al quale è possibile associare il *principaliter esse*. La considerazione finale sull’eterna immutabilità del *consilium* anche rispetto alle *deprecationes* umane consente, infine, di compiere una riflessione circa l’effettivo ruolo della preghiera (altrove anche *prex, oratio*) nella visione gregoriana: in precedenza definita come strumento che, in misura maggiore rispetto all’*investigatio*, permette all’anima di avere uno sguardo migliore su se stessa e di scoprire la vera radice della virtù, o ancora come coincidente con la ricerca del creatore infiammata dal suo desiderio²⁶⁸, la preghiera è qui piuttosto descritta dal punto di vista della sua incapacità – e dunque dell’impossibilità umana – di mutare il giudizio divino. Se dunque rispetto all’anima e al suo essere *quaerens* rispetto a Dio in generale (e non ai suoi giudizi) l’*oratio* è, nel messaggio che l’esegeta vuole comunicare al suo uditorio, giudicata in qualche modo ‘utile’ agli scopi precisati nel commento, a proposito della sua relazione con i giudizi divini Gregorio non nasconde il potere assolutamente limitato della preghiera, rinunciando in tal modo a ogni fine consolatorio.

Particolarmente denso è poi il commento che Gregorio riserva al versetto in cui Giobbe riconosce che i tempi non sono nascosti all’Onnipotente e al contempo che quanti lo conoscono ignorano i suoi giorni (*Gb* 24, 1). A intrecciarsi nella riflessione gregoriana sono questioni legate alle già affrontate tematiche del tempo, dell’essere e della conoscenza:

Ab omnipotente non sunt abscondita tempora; qui autem nouerunt eum, ignorant dies illius. Quid dies dei, nisi ipsa eius aeternitas appellatur? Quae nonnunquam unius diei pronuntiatione exprimitur, (...) nonnunquam uero pro sua longitudine dierum multorum appellatione signatur. (...) Nos itaque intra tempora uoluimur, per hoc quod creatura sumus. Deus autem qui creator est omnium aeternitate sua tempora nostra comprehendit. (...) Sed natura Dei cum simplex sit, mirandum valde est, cur dicit: Qui nouerunt eum, ignorant dies illius. Neque enim aliud ipse, atque aliud dies eius sunt. Deus namque hoc est quod habet. Aeternitatem quippe habet, sed ipse est aeternitas. Lucem habet, sed lux sua ipse est. Claritatem habet, sed ipse est claritas sua. Non est ergo in eo aliud esse, et aliud habere. Quid est itaque dicere: Qui nouerunt eum, ignorant dies illius, nisi quia et qui cognoscunt eum adhuc nesciunt? Nam et qui iam eum fide tenent, adhuc per speciem ignorant. Et cum ipse sibi sit aeternitas, quem ueraciter credimus, qualiter tamen sit ipsa eius aeternitas ignoramus. In hoc namque quod de diuinae naturae potentia audimus, ea nonnunquam cogitare consueuimus quae per experientiam scimus. Omne enim quod coepit et

²⁶⁸ Cf. *supra*, p. 46.

desinit, initio et fine concluditur. Quod si mora aliquantula differtur ut finiatur, longum dicitur; in qua uidelicet longinquitate cum quisque mentis oculos reducit retro per memoriam, tendit ante per exspectionem, quasi per spatium temporis dilatatur in mente. Cumque audit aeternitatem dei, humano more intendenti animo longa uitae spatia proponit, in quibus metiatur semper et quid abiit retro, quod retineatur in memoria, et quid ante restat, quod exspectetur ex intentione. Sed quoties in aeternitate ista cogitamus, aeternitatem necdum cognouimus²⁶⁹.

L'esegeta riconosce anzitutto che i *dies* di Dio corrispondono alla sua *aeternitas*, che nella Sacra Scrittura è espressa sia nei termini di un unico giorno sia in quelli di più giorni. I *tempora* del versetto, dunque, non sono nascosti all'Onnipotente nel senso che l'eternità di Dio comprende i tempi (da intendersi come passato, presente e futuro) dell'uomo, il quale non può al contrario comprendere l'*aeternitas* divina. Gregorio individua tuttavia una nuova contraddizione nelle parole di Giobbe, che facendo riferimento a un possesso dei giorni da parte di Dio compromette in qualche modo l'idea della *simplicitas* della *natura Dei*: in realtà – osserva l'esegeta – in Dio l'essere e l'avere coincidono, ragion per cui egli corrisponde in qualche modo alla sua *aeternitas*. Rispetto a quest'ultima, affermare – come avviene nella seconda parte del versetto – che chi conosce Dio ignora i suoi giorni significa, per Gregorio, che anche quelli che lo possiedono già *per fidem* lo ignorano tuttavia *per speciem*; in tal caso, il ricorso alla già citata distinzione dei due modi in cui è possibile per l'uomo conoscere il divino è finalizzato a evidenziare come, rispetto all'*aeternitas*, credere per fede che essa coincide con Dio non implichi comprendere come la sua eternità sia («qualiter sit ipsa eius aeternitas ignoramus»). Il motivo di tale *ignorantia* è dall'esegeta individuato nell'abitudine umana (*humanus mos*) di concepire il tempo come diviso in passato, presente e futuro, che se estesa alla concezione dell'idea di *aeternitas* divina porta inevitabilmente ad averne un'immagine sbagliata: finché dunque l'uomo tenderà a pensare all'eternità divina come a ciò che può conoscere per esperienza, non sarà – conclude Gregorio – per lui possibile conoscerla veramente.

Il commento gregoriano a *Gb* 24, 1 conferma dunque la sensibilità dell'esegeta alle tematiche che in esso s'intrecciano e precisa, in modo ancor più raffinato rispetto a quanto osservato in precedenza, ulteriormente la sua visione di particolari questioni legate al tempo, all'essere e alla

²⁶⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 43, 54-55, PL 75, 1147AD, ed. Adriaen cit., II, pp. 830-831. Tale passaggio è già stato preso in considerazione da Claudio Moreschini, che da un certo punto di vista lo reputa vicino alla dottrina boeziana dell'eternità di Dio. Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., p. 104. Cf. SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 4, PL 63, [580-870], 858AB, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005, [pp. 3-162], p. 35.

conoscenza. Il comun denominatore resta il riconoscimento, qui particolarmente esplicito e di stampo vagamente agostiniano²⁷⁰, della tendenza umana ad applicare al divino il medesimo ‘sguardo’ riservato a quel che può conoscere per esperienza, il che conduce inevitabilmente a una considerazione sbagliata di Dio evidentemente legata a ciò che lo distingue dagli oggetti con cui l’uomo abitualmente s’interfaccia.

Alla fine del sedicesimo libro dei *Moralia*, Gregorio annuncia l’inizio della quarta parte dell’opera per la quale si propone, prendendo le distanze dalla promessa di *brevitas* con la quale aveva invece introdotto la sezione appena conclusasi, di presentare un commento più ampio, sottolineando come esso sia richiesto dall’*obscuritas* dell’opera²⁷¹. Tralasciando la parte di commento relativa ai successivi interventi di Baldad e Giobbe, giudicata priva di riflessioni particolarmente significative per i temi che si stanno analizzando, nel libro XVIII dei *Moralia* l’attenzione di Gregorio è posta sull’ultimo intervento di Sofar, che chiude il terzo ciclo di discorsi e nel quale l’esegeta individua un riferimento a un’accezione negativa del *quaerere*:

*Si multiplicati fuerint filii eius, in gladio erunt, et nepotes eius non saturabuntur pane. (...) Nepotes quippe haereticorum sunt qui de errantium filiorum praedicatione nascuntur. Quos nequaquam panis satiat, quia dum in sacri uerbi pabulo plus quaerunt sentire quam capiunt, semper a ueritatis cognitione ieiunant; et praedicamenta doctrinae quae student ad quaestionem quaerere, habere non ualent ad refectionem*²⁷².

Nel versetto in questione (*Gb* 27, 14), che si riferisce all’empio di cui poco prima Giobbe aveva annunciato di illustrare la sorte riservata da Dio (*Gb* 27, 13²⁷³), si afferma che se (l’empio) ha molti figli essi saranno per la spada e che i suoi discendenti (*nepotes*) non avranno pane con cui sfamarsi. I *nepotes* sono dall’esegeta identificati con quanti nascono dalla predicazione dei figli, questi ultimi in

²⁷⁰ La terminologia gregoriana richiama vagamente la concezione agostiniana del tempo come *distensio animi*, espressa nel libro XI delle *Confessiones*. Su questo, cf. T. L. HUMPHRIES, *Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis*, «Augustinian Studies», 40/1 (2009), pp. 75-101; J. T. CUELLAR, *Tiempo, eternidad y distentio animi. Una clave de lectura del libro XI de Confesiones*, «Universitas Philosophica», 67 (2016), pp. 241-274.

²⁷¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVI, 69, 83, PL 75, 1162B, ed. Adriaen cit., II, p. 849: «Haec sicut in huius partis tertiae initio promisisse me memini, sub breuitate transcurri, ut ea quae in hoc opere sequuntur, quia magna obscuritate implicata sunt, opitulante Deo latius disserantur».

²⁷² *Ibid.*, XVIII, 13, 20-21, PL 76, 49AB, pp. 898-899.

²⁷³ Cf. *Gb* 27, 13: «Haec est pars hominis impii apud Deum».

precedenza fatti corrispondere con i seguaci degli eretici, a loro volta identificati con gli empi²⁷⁴. È a proposito dei discendenti a cui mancherà il pane che Gregorio osserva che tale privazione corrisponde simbolicamente alla descrizione dell'atteggiamento di chi, pretendendo di comprendere la verità in un modo che va oltre le sue capacità, non riesce mai a saziarsi della sua conoscenza; costoro – conclude l'esegeta – sono incapaci di accogliere come nutrimento l'insegnamento della dottrina che cercano di ridurre a problema («ad quaestionem quaerere»).

In relazione all'eresia, dunque, il *quaerere (ad quaestionem)*, qui da intendersi come l'eccessiva problematizzazione di una dottrina che andrebbe semplicemente accolta, è connotato negativamente²⁷⁵. Da quanto finora emerso dai *Moralia* è perciò possibile distinguere, in essi, un'idea di ricerca 'positiva', che deriva inevitabilmente dalla distanza che intercorre tra creatore e creatura e che può, se correttamente condotta, giovare all'uomo, e una invece 'negativa', assimilabile all'atteggiamento degli eretici e in generale di tutti coloro che pretendono di oltrepassare i limiti imposti dalla natura umana e dall'esistenza di una verità rivelata.

Il commento ai tre cicli di discorsi è distribuito in ben quindici libri dei *Moralia in Iob* e costituisce, anche in virtù della lunghezza e del fascino della parte di testo cui è dedicato, certamente il blocco dell'opera più ricco di riflessioni rilevanti. Alle interpretazioni successive va tuttavia riconosciuto il merito del loro ulteriore ampliamento, di un arricchimento di prospettiva sempre ispirato dai versetti di Giobbe ma che al contempo conferma, per i *Moralia*, la limitatezza della semplice definizione di 'commento biblico'.

5. L'inno alla Sapienza (libri XVIII-XIX)

Oltre a ospitare parte del commento al terzo ciclo di discorsi, il libro XVIII dei *Moralia* include l'interpretazione dei primi versetti dell'inno alla Sapienza, che nel libro di Giobbe corrisponde all'intero capitolo 28²⁷⁶, già definito «una digressione sapienziale (...) estesa e conclusa in se stessa»,

²⁷⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 13, 20, PL 76, 48CD, ed. Adriaen cit., II, p. 898: «Non absurde impii uocantur haeretici (...), quos sequenti uerbo etiam uiolentos appellat. (...) Filii autem uiolentorum sunt sequaces haereticorum, qui dum eorum errori consentiunt, quasi ex eorum praedicatione generantur».

²⁷⁵ Cf. *supra*, p. 43, nota 46.

²⁷⁶ *Gb* 28, 1-28.

probabilmente «una composizione autonoma introdotta posteriormente»²⁷⁷. Nei *Moralia in Iob*, l'inno è tuttavia da Gregorio considerato un prosieguito dell'intervento di Giobbe, nello specifico una ripresa del discorso sulla *superbia haereticorum* che implica l'innalzamento per mezzo della parola²⁷⁸. A un certo punto, però, il discorso dell'esegeta comincia a riferirsi – in corrispondenza di *Gb* 28, 11-15 – al giudaismo e alla necessità, per chi si appropria alla parola di Dio, di ricercare non la sapienza *creata* bensì quella *creans*:

*Profunda quoque fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem. Quid namque hic aliud flumina nisi antiquorum patrum dicta nuncupantur? (...) Sed horum fluminum iudaea speciem tenuit, dum litterae superficiem seruans, eorum profunda nesciuit. Nos uero qui ueniente domino in eis interna spiritalia quaerimus, eorum profunda rimamur. (...) Per nos ergo qui non litteram quae occidit, sed spiritum qui uiuificat sequimur, profunda fluviorum dominus scrutatur. (...) Et hoc iam sancta ecclesia per spiritum agnoscit, quod synagoga prius per litteram intellegere omnino non ualuit*²⁷⁹.

Sapientia uero ubi inuenitur, et quis est locus intelligentiae? Nescit homo pretium eius, nec inuenitur in terra suaviter uiuentium. Abyssus dicit: Non est in me; et mare loquitur: Non est mecum. Non dabitur aurum obryzum pro ea, nec appendetur argentum in commutatione eius. (...) Ad utraque ergo respondit, sed augendo quod obiecerat, non soluendo. (...) Sed uir sanctus, mysticis sensibus plenus, ad alia nos intelligenda transmittit, ut non creatam sed creatam sapientiam requiramus. Nam nisi in uerbis istis allegoriarum secreta rimemur, ea utique quae sequuntur omnino sunt digna despectu, si ex sola historica narratione pensentur. (...) Vir itaque sanctus quam sapientiam contemplatur, nisi eam de qua Paulus apostolus dicit: christum dei uirtutem, et dei sapientiam? (...) Huius nimirum sapientiae homo pretium nescit. (...) Ad hoc

²⁷⁷ CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 14. Laura Carnevale evidenzia la vicinanza tematica del capitolo 28 del libro di Giobbe con i primi tre capitoli del Genesi, dal momento che essi sono accomunati dalla presenza di un'analisi dei rapporti dell'uomo con Dio, con il mondo e con gli altri esseri umani, tematica che la studiosa reputa squisitamente sapienziale. Cf. *ibid.*, p. 14, nota 12. Ciò è evidenziato anche nel commento di Gianfranco Ravasi. Cf. G. RAVASI, *Giobbe: traduzione e commento*, Roma 1991, pp. 604-605. Jean Radermakers pone, invece, l'accento sul fatto che l'elogio della sapienza si sviluppa secondo il normale procedimento stilistico sapienziale, che di norma utilizza lo schema domanda/risposta. Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 110.

²⁷⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 35, 38, PL 76, 57D, ed. Adriaen cit., II, p. 910: «Vir igitur sanctus postquam potentum poenas qui extolluntur in saeculo sufficienter expleuit, rursus ad haereticorum superbiam, qui extolluntur in eloquio, uerba conuertit».

²⁷⁹ *Ibid.*, 39, 60, 71AD, p. 926.

namque pretium damus, ut eius uice rem quam appetimus possidere debeamus. Quid autem nos dedimus ut hanc sapientiam, quae christus est, percipere mereremur? Gratia quippe redempti sumus²⁸⁰.

Nell'intervallo di versetti in questione si dice che (l'uomo) scandaglia le profondità dei fiumi e porta alla luce le cose nascoste; a ciò segue una serie di interrogativi circa il luogo in cui si trovano la *sapientia* e la sua *intellegentia*, ai quali si risponde riconoscendo che l'uomo non ne conosce il prezzo, che la sapienza non si trova sulla terra e che non è possibile scambiarla né con l'oro né con l'argento. Gregorio identifica anzitutto i *fluvii* di *Gb* 28, 11 con i *dicta patrum*, ossia con la Legge della quale i giudei possedevano solo l'aspetto esteriore (la *littera*), senza tuttavia conoscerne la profondità; il cristianesimo, al contrario, per mezzo dell'Incarnazione non segue la lettera che uccide bensì lo spirito che vivifica, dal momento che gli evangelisti chiariscono i *dicta patrum*. Le parole di Dio, conclude Gregorio alla fine del primo passaggio, non possono dunque essere penetrate senza la sua *sapientia*, per la quale si stabilisce, nell'interpretazione del resto dell'intervallo di versetti, una corrispondenza con Cristo, *sapientia creans*. Per l'esegeta, infatti, le domande poste nel testo sacro e le relative risposte, che aggravano le obiezioni anziché risolverle, sono da considerarsi, in quanto non meritevoli di attenzione a livello letterale, un invito a ricercare – per mezzo del senso allegorico – non la sapienza creata (corrispondente all'*humana sapientia*) bensì quella creatrice, della quale l'uomo non conosce il prezzo nel senso che essa gli è stata conferita per mezzo di un dono gratuito, al quale Gregorio ribadisce l'attribuzione di tutte le opere buone, dunque la 'funzione' di produrre nell'uomo il merito²⁸¹. Gregorio dedica diverse considerazioni alla Sapienza creatrice, che a un certo punto è posta a confronto con la scelta di chi, al contrario, ha ritenuto sufficiente seguire la *doctrina philosophorum*, passaggio sul quale si ritornerà più avanti a proposito delle occorrenze del termine *philosophi* nella produzione gregoriana²⁸². Nelle righe immediatamente successive, poi, l'esegeta continuerà a soffermarsi sul confronto tra la sapienza divina e quella di cui invece si fanno portatori i *sapientes mundi*: questi ultimi appaiono onesti agli occhi degli uomini ma sono in realtà lontani dalla vera sapienza, essendo portatori di *verba* privi di valore e totalmente estranei ad essa; l'insegnamento della sapienza divina si fa portatore, al contrario, di una *pura veritas* anche senza avvalersi di un linguaggio

²⁸⁰ *Ibid.*, 40, 61, 72A-73A, pp. 927-928.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, 40, 63, 74A, p. 929: «Hominis quippe meritum superna gratia non ut ueniat, inuenit, sed postquam uenerit, facit».

²⁸² Cf. *infra*, p. 256.

brillante che è dunque, nell'ottica del confronto proposto da Gregorio, connotato negativamente in quanto strumento inadeguato di cui si servono i *sapientes mundi* ma non la vera sapienza²⁸³.

A un certo punto del commento gregoriano, il termine di paragone divengono invece gli *electi*:

Nec commemorabuntur in comparatione eius. Omnes enim supernae patriae electi, sancti quidem et iusti sunt; sed participatione sapientiae, non comparatione. Quid enim sunt homines deo comparati? Lumen autem sapientia, lumen et serui sapientiae uocari solent. Sed illa lumen illuminans, isti lumen illuminatum. (...) Iustitia quidem sapientia, iustitia et servi sapientiae nuncupantur; sed illa iustitia iustificans, isti autem iustitia iustificata. (...) Aliter ergo uenerandum est lumen illuminans, aliter lumen illuminatum; aliter iustitia iustificans, aliter iustitia iustificata. Sapientia uero est, et sapit; nec habet aliud esse, aliud sapere; serui autem sapientiae esse quidem sapientes possunt, nec tamen hoc habent esse quod sapere; nam esse possunt, et sapientes non esse. Habet uitam sapientia, sed non aliud habet, et aliud est, quippe cui hoc est esse quod uiuere. Serui autem sapientiae cum habent uitam, aliud sunt, et aliud habent, quippe quibus non est hoc ipsum esse quod uiuere; nam possunt iuxta aliquid esse, nec vivere. Aliud quippe illis est esse, aliud vivere, quia in ipso parente primo essentiam habuere per initium, uitam per accessum. (...) Sapientia uero habet essentiam, habet uitam; sed hoc quod habet, ipsa est. Proinde incommutabiliter uiuit, quia non ex accidenti, sed essentialiter uiuit. Sola ergo cum patre et sancto spiritu ueraciter est, cuius essentiae comparatum esse nostrum, non esse est. Huic si coniungimur, sumus, uiuimus, sapimus; huic si comparamur, nec sapimus, nec uiuimus omnino, nec sumus. Hinc est quod sancti omnes, quando in dei uisione proficiunt, quanto magis diuinitatis interna conspiciunt, tanto magis se nihil esse cognoscunt. (...) Solus quippe ueraciter est, qui solus incommutabiliter permanet. Nam omne quod modo sic, et modo aliter est, iuxta non esse est. Permanere enim in statu suo non potest. Atque aliquo modo ad non esse itur, dum ab eo quod fuerat semper ad aliud per momenta temporum ducitur. Ut ergo in participatione illius essentiae aliquid simus, cognoscamus nosmetipsos, quia prope nihil sumus²⁸⁴.

Il versetto in questione si riferisce ai vasi di oro puro che non possono essere scambiati con la sapienza (*Gb* 28, 17-18) né possono reggere un confronto con essa. Gregorio ne ricava un discorso sul rapporto degli eletti con la sapienza, a proposito del quale, come già osservato in precedenza circa il rapporto tra la *scientia* umana e il divino²⁸⁵, precisa che si tratta di una relazione da intendersi non nel senso di una *comparatio* bensì di una *participatio*, definendo ancor meglio il senso di quest'ultima mediante

²⁸³ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 56, 74, PL 76, 81D-82B, ed. Adriaen cit., II, pp. 938-939.

²⁸⁴ *Ibid.*, 50, 81-82, 86C-88A, pp. 944-946.

²⁸⁵ Cf. *supra*, p. 132.

gli esempi della luce e della giustizia. Se infatti, osserva l'esegeta, sia gli *electi* sia la *sapientia* sono luce e giustizia, occorre precisare che gli uni sono luce illuminata (*lumen illuminatum*) e l'altra è luce che illumina (*lumen illuminans*), che gli uni sono giustizia resa giusta (*iustitia iustificata*) e l'altra giustizia che rende giusti (*iustitia iustificans*). Nella sapienza, inoltre, l'essere coincide con il sapere, il che non avviene negli eletti, che al contrario possono esistere anche senza essere sapienti; lo stesso accade per l'identificazione tra essere e vita, indistinti nella sapienza ma non negli eletti, che nel progenitore hanno cominciato prima a essere e poi a vivere. La sapienza, infine, non vive *ex accidenti* ma *essentialiter*, essa è veramente (*veraciter est*) e in confronto alla sua essenza l'essere dell'uomo è inesistente («esse nostrum non esse est»): è a quest'ultima conclusione che giungono i santi che progrediscono nella *visio Dei*, dal momento che essi più conoscono Dio e più riconoscono di essere niente. Il ragionamento gregoriano si chiude con un nuovo riferimento all'immutabilità di ciò che veramente è e alla tendenza di tutto ciò che cambia – e che non è, osserva qui Gregorio, secondo l'essere («iuxta non esse est») – al non essere, nonché con l'affermazione dell'idea che per essere qualcosa grazie alla *participatio* all'essere divino occorre riconoscere di essere nulla.

A partire dunque da un versetto che in sostanza avvalora ulteriormente l'impossibilità di accostare alla sapienza divina qualunque termine di paragone a meno che non si parli, nei termini indicati, di *participatio*, Gregorio presenta un'articolata riflessione sul modo in cui gli *electi* si rapportano alla sapienza divina senza limitarsi a riconoscere semplicemente la reciproca lontananza, bensì tirando in ballo ancora una volta il concetto di essere e il suo declinarsi nel rapporto tra creatore e creatura.

Sempre in *Gb* 28, 18 si dice che la sapienza si trae da luoghi occulti. Gregorio vi legge un riferimento alla sua *invisibilitas*, resa accessibile alla creatura mediante l'Incarnazione, anche se non tutti gli uomini riconoscono in essa la compresenza della natura umana e di quella divina:

Trahitur enim sapientia de occultis. De occultis sapientia trahitur, quia cum sit inuisibilis, non nisi inuisibiliter inuenitur. (...) Quae nimirum sapientia, humana carne cum anima rationali suscepta, dum ab intimis apparuisset in promptu, mundus hic quia auctorem suum invisibilem uidere non potuit, quem uisibilem conspexit hominem, eum quoque et inuisibilem agnouit deum. Conversa est ab infidelitatis suae tenebris superba prius sua auersione gentilitas, ostensis signis atque prodigiis creuit fides. (...) Cui cum deessent aperti aduersarii, tentari coepit a suis. Nam multae quoque in ea haereses exortae contra eam duri certaminis bella parauerunt. (...) Qua ex re factum est ut in ea nonnulli prodirent, qui mediatorem dei et hominum, hominem christum iesum

purum hominem creatum dicerent, sed ex gratia deificatum; tantumque ei sanctitatis tribuerent, quantum de sanctis caeteris, eius uidelicet famulis, agnouissent²⁸⁶.

L'Incarnazione è qui descritta come l'avvento di un *homo visibilis* che, rivestito di carne umana e dotato di anima razionale, ha in tal modo reso visibile il creatore invisibile, e che è stato oggetto di fede anche nel mondo pagano, che dopo averlo osteggiato si è a esso convertito. Ciò non avviene nel caso degli avversari interni alla chiesa, gli eretici, i quali – osserva Gregorio – in alcuni casi hanno sostenuto che Cristo fosse stato un semplice uomo creato («*purus homo creatus*») ma divinizzato dalla grazia («*ex gratia deificatum*»), attribuendogli in tal senso un grado di santità paragonabile a quello riconosciuto ad altri santi. Si tratta di una citazione – in questo caso implicita – della dottrina cristologica eretica di cui si è fatto storicamente portatore Nestorio, vescovo di Costantinopoli dal 428²⁸⁷, alla quale Gregorio opporrà – qualche riga più avanti – una serie articolata di argomenti ai fini di mostrarne la fallacia²⁸⁸; dopo aver presentato le sue tesi l'esegeta esprime, come aveva già fatto in qualche occasione precedente²⁸⁹, la volontà di tornare all'*ordo* del suo commento, precisando che la trattazione di questi temi non rientra nelle sue intenzioni²⁹⁰. In corrispondenza della parte dei *Moralia in Iob* dedicata all'inno alla Sapienza si registra, dunque, la presenza di una nuova digressione consapevole sul tema dell'Incarnazione, evidentemente finalizzata al contrasto di una posizione eretica.

In *Gb* 28, 20-21, infine, alla domanda – qui nuovamente posta – relativa al luogo di provenienza della sapienza corrisponde una risposta che afferma che essa è nascosta agli occhi di ogni vivente. In ciò Gregorio individua una contraddizione:

Vnde ergo sapientia ueniet et quis est locus intelligentiae? Abscondita est ab oculis omnium uiuentium. (...) Sapientia quippe quae deus est, si omnium uiuentium oculis occulta esset, hanc procul dubio sanctorum nemo uidisset. (...) Rursumque cum testamenti ueteris patres intucor,

²⁸⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 51, 83, PL 76, 88AC, ed. Adriaen cit., II, pp. 946-947.

²⁸⁷ La citazione implicita è segnalata nell'edizione di Siniscalco. Cf. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe* cit., II, p. 716, nota 3.

²⁸⁸ Per le argomentazioni gregoriane, cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 52, 85, PL 76, 89C-90C, ed. Adriaen cit., II, pp. 948-949.

²⁸⁹ Cf. *supra*, p. 52.

²⁹⁰ «Sed quia non haec tractanda suscepimus, ad exponendi ordinem redeamus». GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 52, 85, PL 76, 90B, ed. Adriaen cit., p. 949.

multos horum, teste ipsa sacrae lectionis historia, deum uidisse cognosco. Vidit quippe iacob dominum, qui ait: Vidi dominum facie ad faciem, et salua facta est anima mea. (...) Quid est ergo quod tot testamenti ueteris patres deum se uidisse testati sunt, et tamen de hac sapientia quae deus est, dicitur: *Abscondita est ab oculis omnium uiuentium*, (...) nisi hoc quod patenter datur intelligi, quia quandiu hic mortaliter uiuitur, uideri per quasdam imagines deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest, ut anima, gratia spiritus afflata, per figuras quasdam deum uideat, sed ad ipsam uim eius essentiae non pertingat? Hinc est enim quod iacob, qui deum se uidisse testatur, hunc non nisi in angelo uidit. (...) Sapientia quae deus est, abscondita est ab oculis omnium uiuentium, quia in hac mortali carne consistentibus, et uideri potuit per quasdam circumscriptas imagines, et uideri non potuit per incircumscriptum lumen aeternitatis. (...) Sciendum uero est quod fuere nonnulli qui deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime uideri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est²⁹¹.

L'esegeta si chiede come sia possibile accettare come vera la risposta presentata nel libro di Giobbe sebbene nell'Antico Testamento vi siano diverse testimonianze di una visione di Dio, qui direttamente coincidente con la *sapientia*, da parte di esseri umani ancora in vita (tra gli esempi menzionati da Gregorio vi è quello di Giacobbe, che afferma di aver visto il Signore «facie ad faciem» e che la sua anima è, nonostante ciò, rimasta salva²⁹²). La soluzione proposta dall'esegeta è fedele al consueto schema della distinzione fra una conoscenza *pre e post mortem*: nel corso della vita presente Dio può essere visto attraverso certe immagini («per quasdam imagines»), ma la sua natura resta tuttavia inaccessibile all'uomo prima della morte; è per questo, aggiunge Gregorio a proposito della citazione veterotestamentaria, che quanto pronunciato da Giacobbe non si riferisce a una visione diretta bensì mediata da un angelo. Vi sono tuttavia alcuni che sostengono che anche nella *regio beatitudinis* la natura divina resti inaccessibile ma costoro sono stati, secondo Gregorio, tratti in inganno da un'*inquisitio* piuttosto superficiale, dal momento che essi non hanno colto, in Dio (qui descritto come «simplex et incommutabilis essentia»), la corrispondenza tra *claritas* (da intendersi come la 'parte' divina accessibile all'uomo nel corso della vita terrena) e *natura*.

Sebbene Gregorio non gli riconosca – almeno esplicitamente – un ruolo particolarmente significativo nel libro di Giobbe, l'inno alla Sapienza, in quanto testo chiaramente di per sé già

²⁹¹ *Ibid.*, 54, 88-90, 91C-93D, pp. 950-953.

²⁹² Cf. *Gn* 32, 31: «Vidi Deum facie ad faciem, et salua facta est anima mea».

incentrato sul rapporto tra l'uomo e il divino, gli fornisce certamente l'occasione di riflettere in modo più sistematico su un tema la cui importanza per l'esegeta era già emersa, seppur in forma più frammentaria, nella parte dei *Moralia* precedentemente presa in esame. Seguendo il testo sacro, che di volta in volta gli suggerisce il termine di paragone per la *sapientia creans*, Gregorio si sofferma anzitutto sui limiti che il suo mancato possesso implica per il giudaismo, per poi soffermarsi sulle manchevolezze che rispetto a essa hanno, per esempio dal punto di vista linguistico, i *sapientes mundi*. Finanche i membri della comunità cristiana, che di norma accolgono come vero il messaggio di cui si fa portatore Cristo, devono necessariamente essere considerati meri *participantes*: benché Gregorio si sia soffermato più volte sul concetto di *participatio*, è in questa parte dei *Moralia* che ne vengono in qualche modo per la prima volta descritte le modalità mediante il riferimento al comune possesso di luce e giustizia e alla loro presenza, negli eletti e in Dio, rispettivamente in forma derivata e in forma assoluta; a ciò si è ancora una volta aggiunto un cenno alla differenza presente sul piano dell'essere, rispetto alla quale Gregorio ha nel commento all'inno precisato che la consapevolezza, nell'uomo, di essere niente rispetto a Dio cresce di pari passo con il suo progresso conoscitivo verso il creatore. Il richiamo polemico, infine, a concezioni errate dell'Incarnazione e della natura divina, decisamente più specifico delle allusioni più generali all'eresia cui Gregorio – fatta eccezione per i casi segnalati – aveva abituato il lettore dell'opera, è evidentemente finalizzato a supportare l'idea cristiana – e, in questo caso, ciò che per l'esegeta è suggerito direttamente dal testo sacro – dell'Incarnazione intesa come ciò che rende visibile la sapienza invisibile, il che è efficacemente testimoniato anche dall'inconsueto impegno profuso da Gregorio nella presentazione di argomenti confutatori. Dal punto di vista metodologico, l'esplicito riconoscimento di una digressione finalizzata all'opposizione alla dottrina cristologica di Nestorio costituisce infine un'ulteriore prova dell'interesse nutrito dall'esegeta per la questione, sempre inscritto in un più generale intento esegetico, pedagogico e pastorale.

6. Il monologo di Giobbe (libri XIX-XXII)

Nell'intervallo di capitoli 29-31, «la voce degli amici ha cessato di parlare, quella della sapienza si è fatta intendere come un appello, (...) Giobbe stabilisce lucidamente il suo bilancio»²⁹³. All'inno alla Sapienza segue, infatti, un lungo monologo pronunciato dal santo, nel quale la felicità provata in

²⁹³ RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 116.

passato è posta a confronto con l'angoscia attuale, un paragone che culmina in un'apologia personale, che «è contemporaneamente anamnesi, esame di coscienza e protesta d'innocenza»²⁹⁴.

Nell'interpretazione gregoriana dei passaggi in questione, le parole di Giobbe sono a un certo punto identificate con l'annuncio delle tribolazioni che la chiesa dovrà subire, in particolare delle sofferenze che nella sua ultima fase le saranno procurate da eretici e pagani²⁹⁵. Tra i suoi persecutori vi sono – osserva Gregorio – Ario, Sabellio, Mani e Gioviniano:

Principes cessabant loqui, et digitum superponebant ori suo. Vocem suam cohibebant duces, et lingua eorum gutturi suo adhaerebat. Qui hoc loco alii duces intelligi uel principes possunt nisi haereticae prauitatis auctores? (...) Ipsi etenim dum dispensationem dei peruerse interpretari non metuunt, profecto plebes subditas non in eam uiam quae christus est, sed in inuium trahunt. Super quos recte quoque effusa contentio dicitur, quia suis sibi uicissim allegationibus contradicunt. Arius quippe tres personas in diuinitate suscipiens, tres etiam deos creditit. Quem contra sabellius unum deum suscipiens, unam creditit esse personam. Inter quos sancta ecclesia rectum praedicationis suae tramitem indeclinabiliter tenens, et unum deum praedicans, tres personas contra sabellium asserit, et tres personas asserens, unum deum contra arium confitetur. Quia autem in sacro eloquio manichaeus uirginitatem laudari comperit, coniugia damnauit. At contra iovinianus quia concedi coniugia cognouit, uirginitatis munditiam despexit. Unde fit ut semper haeticis peruersa intelligentia confusis, uicissim sibi eorum nequitia et in culpa concordet, et in sententia discrepet. At contra sancta ecclesia per medias utrarumque partium lites ordinata pace graditur. (...) Nunc ergo haeticarum plebium principes, auctoritatem sanctae ecclesiae perpendentes, cessant loqui, et quasi ori suo digitum superponunt, dum falsis querelis non ratione uocis se reprimi, sed uirtutis manu significant. Vocem suam duces cohibent, quia nimirum hi qui post se errantes populos trahere conantur, ne loqui peruersa nunc audeant, et auctoritatis frenantur pondere, et uirtute rationis. (...) Horum ergo temporum, sequenti tribulatione deprehensa,

²⁹⁴ *Ibidem*. Per un approfondimento sui capitoli del libro di Giobbe in questione, cf. J. LÉVEQUE, *Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29-31*, in *La Sagesse de l'Ancien Testament. Travaux présentés au Colloquium Biblicum Lovaniense XXIX* (Leuven, 29-31 août 1978), a c. di M. Gilbert, Leuven 1990² (Bibliotheca Ephemerides theologiae Lovanienses, 51), pp. 231-248.

²⁹⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIX, 9, 15, PL 76, 105BC, ed. Adriaen cit., II, p. 967: «Cum etenim sua narrat, quaecumque sunt sanctae ecclesiae uentura denuntiat; et per hoc quod ipse patitur, indicat quid illa patiat. Nonnunquam uero sic suae historiae uerba permiscet, ut nil allegoricum insonet; nonnunquam uero sic suos dolores loquitur, ac si ex uoce dolentis ecclesiae loquatur. In hac uero ultima sui parte sermonis ultimum tempus designat ecclesiae, quando aduersarios suos, id est carnales quosque, uel haeticos atque gentiles, quos nunc studet sapientiae auctoritate comprimere, effrenata iactantia elatos cogitur irrisa tolerare».

reminiscens ecclesia deplorat. (...) Illo namque tempore cum sancta ecclesia aduersitate premitur, prauis quibusque praedicatoribus licentia locutionis datur²⁹⁶.

Nei versetti commentati, Giobbe si riferisce a *principes* che cessano di parlare e a una *vox*, quella dei *duces*, che viene smorzata (*Gb* 29, 9-10). Sia i primi sia i secondi sono dall'esegeta identificati con le perversioni ereticali che osano interpretare in modo errato il piano divino e le cui posizioni si contraddicono reciprocamente. Ne sono un esempio gli eretici esplicitamente nominati e le rispettive teorie, tra loro incompatibili ma per le quali la Chiesa offre sempre una soluzione mediana: nel caso, per esempio, delle posizioni assunte da Ario e Sabellio rispetto alla trinità, dal primo considerata espressione dell'esistenza di tre dei e dal secondo di un unico Dio e di un'unica persona, la Chiesa predica al contempo l'esistenza di un'unica divinità e di tre persone; se dunque gli eretici sono concordi nella malvagità e nella colpa ma discordi nel concetto, la chiesa promuove un'idea di *pax ordinata*. In base alla corrispondenza stabilita con *principes* e *duces*, Gregorio conclude che il fatto che gli eretici cessano di parlare è da intendersi come un atto di arrendevolezza alla forza dell'autorità ecclesiastica, condizione che la Chiesa, ai tempi di Gregorio vittima di tutti i predicatori dell'errore cui è suo malgrado concesso di parlare, per bocca di Giobbe rimpiange.

Nel libro XX dei *Moralia*, interamente dedicato al commento del monologo di Giobbe, quest'ultimo sarà identificato ancora con la Chiesa e, insieme, con Cristo, che ne costituisce il capo. Dopo aver ribadito, nell'introduzione al libro, che la Sacra Scrittura è di gran lunga superiore a ogni *scientia* e *doctrina* non solo per il suo contenuto ma anche per il suo linguaggio (*locutio*), che le consente di farsi comprendere tanto dai lettori più semplici quanto da quelli più esigenti²⁹⁷, l'esegeta si riferisce nuovamente alla condizione della chiesa oppressa dai suoi avversari e nostalgica del suo fermo governo di un tempo, nominando – oltre al già citato Ario – Nestorio (cui nel libro XVIII si era riferito solo implicitamente), Fotino, Macedonio, Eutiche, Dioscoro e Severo, tutti ugualmente privi di un concetto giusto di Dio («de deo non recta senserunt») e che, ponendosi come finti padri, hanno lacerato l'unità interna della Chiesa²⁹⁸.

²⁹⁶ *Ibid.*, 18, 27, 115A-116A, pp. 978-979.

²⁹⁷ Cf. *ibid.*, XX, 1, 1, 135BD, p. 1003.

²⁹⁸ Cf. *ibid.*, 6, 15-16, 145B-146B, pp. 1014-1015: «*Nunc autem derident me iuniores tempore*. Omnes haeretici aetati uniuersalis ecclesiae comparati, iuniores tempore congrue uocantur, quia ipsi ab ea, non autem ipsa egressa est ab illis. (...) De quibus adhuc subditur: *Quorum non dignabar patres ponere cum canibus gregis mei*. Quis est grex sanctae ecclesiae, nisi multitudo fidelium? (...) Patres uero haeticorum dicimus, eos uidelicet quos haesiarchas uocamus; de quorum peruersa praedicatione, id est locutionis semine, sequentes sunt populi in errore generati. Sancta ergo ecclesia

Nel commento alla prima parte del monologo di Giobbe, quella in cui il santo rimpiange la felicità passata e quella che, nell'interpretazione di Gregorio, è intesa come l'annuncio delle future sofferenze subite dalla Chiesa, si registra dunque anzitutto una presenza massiccia di riferimenti diretti a eresie del tempo, alcune – come il manicheismo e la dottrina di Nestorio – già in precedenza implicitamente o esplicitamente citate, altre menzionate qui per la prima volta. Nel contesto, già più volte evidenziato, di una presenza – nei *Moralia* – piuttosto esigua di riferimenti storici diretti, quanto appena evidenziato appare agli occhi del lettore certamente come un'anomalia, la quale è tuttavia facilmente ridimensionabile se si tiene conto del quadro complessivo dell'interpretazione della prima parte del monologo. La condizione futura della Chiesa preannunciata da Giobbe corrisponde indubbiamente a quella che per Gregorio costituisce un'urgenza presente e pressante, che se altrove è solo intuibile mediante l'associazione *ex post* di determinati discorsi alla sua vicenda personale, è qui direttamente e dettagliatamente presentata a partire dal significato attribuito al testo sacro, che a essa agli occhi dell'esegeta peculiarmente si riferisce. Se inserita nel suo contesto esegetico, dunque, quello che a un primo sguardo potrebbe, alla luce di quanto analizzato finora, sembrare un *modus operandi* insolito, trova la sua giustificazione ancora una volta nel testo sacro, che se altrove – come, per esempio, nel caso della condanna esplicita al manicheismo²⁹⁹ – ha sporadicamente fornito a Gregorio l'occasione di discutere di un'eresia storicamente esistita, rende qui pressoché inevitabile un richiamo più dettagliato a pericoli vissuti dall'esegeta in prima persona.

In diverse altre interpretazioni immediatamente successive, Gregorio leggerà nel testo sacro ancora riferimenti agli eretici (e, applicando il senso morale, ai malvagi in generale) in quanto persecutori della chiesa; solo alla fine del libro XX annuncerà, sulla base di quanto narrato nel testo biblico, che Giobbe, dopo aver descritto il male subito, comincia a raccontare il bene che ha compiuto,

cum canibus gregis sui haereticorum patres ponere dedignatur, quia inuectores errorum diiudicando respuit, eosque inter ueros patres numerare contemnit. Qui etsi quosdam uisi sunt a gentilitatis errore reuocasse, quorumdam mores ad honesta agenda docuisse, pro eo tamen quod de deo recta non senserunt, eos cum canibus gregis sui non ponit, quia cum rectis praedicatoribus non ponit, quia cum rectis praedicatoribus non ascribit. Liquet enim quod arius, photinus, macedonius, nestorius, eutyches, dioscorus, seuerus, multique his similes, docendo atque suadendo conati sunt patres uideri; sed errores eorum sancta uniuersalis ecclesia districta seueritate diiudicans, eos inter custodes gregis sui non numerat, quos eiusdem gregis unitatem dissipantes damnat». Le eresie cui si riferisce Gregorio sono le seguenti: adozionismo e monarchismo (professati da Fotino), in cui il Verbo è concepito come *dynamis* del Padre; la corrente omeusiana (cui appartiene Macedonio), che rifiuta di riconoscere la divinità dello Spirito Santo; la posizione di Nestorio, che considera le due nature di Cristo come separate; il monofisismo professato da Eutiche, Dioscoro e Severo di Antiochia. Tali citazioni implicite sono ancora una volta segnalate nell'edizione di Siniscalco. Cf. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe* cit., III, p. 103, nota 3.

²⁹⁹ Cf. *supra*, p. 116.

e che questa parte della narrazione sarà oggetto di interpretazione nel libro XXI dei *Moralia*³⁰⁰. Nell'introduzione al libro, Gregorio precisa che la parte in cui Giobbe si riferisce alle proprie virtù (presentando, in sintesi, quella che era la sua condizione prima degli attacchi diabolici) dal punto di vista metodologico necessita, vista la presenza di fatti per lo più storici ai quali è tuttavia possibile talvolta applicare l'allegoria, di un'alternanza tra interpretazione letterale e allegorica³⁰¹. I prossimi passaggi presi in esame, che corrispondono rispettivamente all'esegesi di *Gb* 31, 1 e *Gb* 31, 13-15, riguardano il già trattato argomento dei *sensus corporis* e una considerazione della virtù dell'umiltà legata alla capacità di andare oltre una particolare conseguenza dell'esistenza di un ordine provvidenziale. Il primo segna il riconoscimento del presupposto fondamentale per il mantenimento delle virtù possedute dall'anima:

*Pepigi foedus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de uirgine. Cum sit inuisibilis anima, nequaquam corporearum rerum delectatione tangitur, nisi quod inhaerens corpori quasi quaedam egrediendi foramina eiusdem corporis sensus habet. Visus quippe, auditus, gustus, odoratus, et tactus, quasi quaedam uiae mentis sunt, quibus foras ueniat, et ea quae extra eius sunt substantiam concupiscat. Per hos etenim corporis sensus quasi per fenestras quasdam exteriora quaeque anima respicit, respiciens concupiscit. (...) Quisquis uero per has corporis fenestras incaute exterius respicit, plerumque in delectationem peccati etiam nolens cadit; atque obligatus desideriiis, incipit uelle quod noluit. Praeceptis quippe anima dum ante non prouidet, ne incaute uideat quod concupiscat, caeca post incipit desiderare quod uidit. (...) Sanctus autem uir, qui acceptis corporis sensibus uelut subiectis ministris quidam aequissimus iudex praeest, culpas conspicit antequam ueniant, et uelut insidiantis hosti fenestras corporis claudit, dicens: *Pepigi foedus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de uirgine.* (...) Unde nobis ad custodiendam cordis munditiam exteriorum quoque sensuum disciplina seruanda est. Nam quantalibet uirtute mens polleat, quantalibet grauitate uigeat, carnales tamen sensus puerile quiddam exterius perstrepunt, et nisi interioris grauitatis pondere et quasi iuuenili quodam uigore refrenentur, ad fluxa quaeque et leuia mentem eneruem trahunt³⁰².*

³⁰⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XX, 40, 80, PL 76, 188A, ed. Adriaen cit., II, p. 1062: «Hucusque beatus iob descripsit mala quae pertulit, hoc uero ex loco incipit narrare subtilius bona quae fecit. Sed doloris uerba historica atque allegorica expositione transcurrimus, uirtutum uero opera ex magna parte iuxta solius historiae textum tenemus, ne si haec ad indaganda mysteria trahimus, ueritatem fortasse operis uacuare uideamur».

³⁰¹ Cf. *ibid.*, XXI, 1, 1-3, 187B-189B, pp. 1063-1065.

³⁰² *Ibid.*, 2, 4, 189B-190D, pp. 1065-1067.

Nel versetto commentato, Giobbe afferma di essere sceso a patti con i suoi occhi, un accordo che prevede il non pensare neppure a una fanciulla (*Gb* 31, 1). Nell'interpretazione gregoriana, la vista costituisce, insieme agli altri quattro sensi, una delle vie d'uscita dell'anima, che pur non essendo soggetta – in quanto di per sé invisibile – a piaceri di natura corporea, è tuttavia unita al corpo, il quale le fornisce delle 'finestre' che le consentono di desiderare tutto ciò che non appartiene alla sua natura. Questo – osserva l'esegeta – può avvenire anche contro la volontà stessa dell'anima ma non appartiene al *sanctus*, qui descritto come un *aequissimus iudex* che presiede ai sensi del corpo e li usa come servi docili. Il patto che Giobbe stabilisce con i suoi occhi va dunque inteso come una promessa di disciplina dei sensi, necessaria alla preservazione di qualunque tipo di virtù.

La connotazione negativa del corpo, in questo caso inteso meramente come mezzo di desideri illeciti ed estranei alla natura invisibile dell'anima, risulta essere certamente in linea con i già evidenziati problemi legati alla conoscenza sensibile, sebbene quanto proferito in questa parte del commento sia da intendersi non dal punto di vista gnoseologico bensì morale, dal momento che la necessità di disciplinare i sensi è qui funzionale al mantenimento della virtù. Tra quelle possedute da Giobbe figura certamente la virtù dell'umiltà, che Gregorio gli riconosce a partire dal suo non aver evitato di essere giudicato insieme ai servi e dal relativo riconoscimento del fatto di essere stato generato, come loro, da un utero (*Gb* 31, 13-15):

Si contempsit iudicium subire cum seruo meo et ancillae meae cum disceptarent aduersum me. Quis digne considerare ualeat huius uiri tam sublimia uirtutum moderamina? In quo tanta est (...) humilitas cordis, ut ex aequo ad iudicium uenire permittantur ancillae. (...) Quid enim faciam cum surrexerit ad iudicandum deus? Et cum quaesierit, quid respondebo illi? Qui uenturum iudicem cogitat, indesinenter quotidie rationum suarum in melius causas parat; qui aeternum dominum tremore cordis intuetur, iura temporalis domini super subiectos moderari compellitur. Perpendit enim nil esse quod temporaliter praeest caeteris, quando illi ad reddendam rationem subest qui sine fine dominatur. (...) Unde beatus iob, quia eius iudicium qui super omnia est metuit, hic ad temporale iudicium famulis aequalis uenit. (...) Qui ut semper cor in humilitate deprimat, nequaquam in eisdem famulis conspicit, quod sibi status est dispar, sed quod natura communis. Unde etiam subdit: Numquid non in utero fecit me, qui et illum operatus est et formauit in uulua unus? (...) Omnes namque homines natura aequales sumus; sed accessit dispensatorio ordine, ut quibusdam praelati uideamur. Si igitur hoc a mente deprimimus quod temporaliter accessit, inuenimus citius quod naturaliter sumus. (...) Si enim apud semetipsam mens descendit de uertice culminis, citius planitiem inuenit naturalis aequalitatis. Nam, ut praefati sumus, omnes homines natura aequales genuit, sed uariante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit.

Ipsa autem diuersitas, quae accessit ex uitio, recte est diuinis iudiciis ordinata, ut quia omnis homo iter uitae aequae non graditur, alter ab altero regatur. Sancti autem uiri cum praesunt, non in se potestatem ordinis, sed aequalitatem conditionis attendunt, nec praeesse gaudent hominibus, sed prodesse. (...) Homo quippe animalibus irrationabilibus, non autem caeteris hominibus natura praelatus est; et idcirco ei dicitur, ut ab animalibus et non ab homine timeatur, quia contra naturam superbire est, ab aequali uelle timeri, quamuis plerumque a subditis etiam sancti uiri timeri appetunt, sed quando ab eisdem subditis deum minime timeri deprehendunt, ut humana saltem formidine peccare metuant, qui diuina iudicia non formidant. (...) Cum uero deest uitium quod corrigatur, non de excellentia potestatis, sed de aequalitate conditionis gaudent; et non solum ab eis metui, sed etiam plus quam necesse est honorari refugiunt³⁰³.

Il riconoscimento, in Giobbe, del possesso della virtù dell'umiltà coincide qui con quello della consapevolezza propria del santo che esercitare la supremazia sui sudditi non ha particolare valore, giacché è necessario sempre rendere conto a Dio. Tale ridimensionamento dei diritti del dominio temporale sui servi è possibile, oltre che tramite la presa di coscienza del fatto di essere sempre e comunque sottomessi a Dio, per mezzo del riconoscimento, nei servi, non di una condizione diversa (*dispar status*) bensì di una natura comune (*natura communis*), che nel versetto corrisponde alla nascita dall'utero da cui sono accomunati Giobbe e i servitori: se, infatti, gli uomini sono per natura tutti uguali («*Omnes homines natura aequales sumus*»), la posizione di superiorità rispetto ad altri si deve all'ordine provvidenziale, che dispone gli esseri umani per meriti in modo che i più deboli possano essere guidati dagli altri. Se non si tiene conto di tale disposizione, da Gregorio giudicata un'aggiunta temporanea («*quod temporaliter accessit*»), si giunge a comprendere che l'uomo è stato preposto (*praelatus est*) per natura solo agli animali privi di ragione e non agli altri uomini, ragione per cui la volontà di essere temuto da chi è uguale è da considerarsi contro natura, a meno che – precisa alla fine Gregorio – l'essere temuto dai sudditi non si presenti come una necessità legata alla presenza, in essi, di una colpa da correggere, e alla contemporanea assenza in essi di *timor Dei*, che richiederebbero al contrario l'assunzione di un atteggiamento di supremazia da parte del santo.

L'intervallo di versetti *Gb* 31, 13-15 suggerisce dunque all'esegeta un percorso interpretativo in cui la presenza, in Giobbe (e nel *sanctus*), della virtù dell'umiltà corrisponde in ultima analisi alla capacità di risalire a una condizione naturale comune e di comprendere così che ogni gerarchia terrena va rispettata in quanto prevista dall'*ordo* (dunque da Dio, l'unico al quale è sempre necessario sottomettersi) e perché in qualche caso utile alla correzione morale, ma al contempo che ogni rapporto

³⁰³ *Ibid.*, 12, 20-24, 202B-204B, pp. 1080-1083.

di subordinazione e supremazia non debba essere inteso come un abuso di potere ingiustificato nei confronti di chi, per natura, è in tutto e per tutto simile a chi lo esercita.

Come preannunciato da Gregorio, il commento alla parte del monologo in cui Giobbe narra del bene compiuto prosegue anche nel libro successivo dei *Moralia*, dove alla virtù dell'umiltà si aggiungeranno per esempio quelle della pazienza e della generosità e dove, dal punto di vista del metodo esegetico, Gregorio continuerà ad alternare l'applicazione del senso letterale a quella del senso allegorico. Considerando, infine, nel suo complesso l'interpretazione del monologo fornita nei libri precedenti, l'esegeta sottolinea come Giobbe sia un esempio di possesso di diverse virtù tra loro reciprocamente legate, a conferma dell'idea secondo la quale non è possibile che una singola virtù possa esistere senza l'altra³⁰⁴.

Nel complesso, dunque, il monologo di Giobbe, che segue l'inno alla Sapienza e precede i discorsi di Eliu (gli ultimi prima dell'entrata in scena di Yahweh), è da Gregorio interpretato sulla base della distinzione tra il racconto del male subito da Giobbe e quello, al contrario, del bene compiuto. Nella prima parte del commento, l'attribuzione alla narrazione di una funzione prefiguratrice rispetto alle sofferenze che saranno inflitte alla Chiesa nella sua ultima fase ha permesso all'esegeta, secondo le modalità descritte, di fornire un quadro delle maggiori eresie del tempo e di evidenziarne la reciproca contraddittorietà, rispetto alla quale il cristianesimo ortodosso si fa portatore di una *pax ordinata*; nella seconda parte, il discorso è piuttosto incentrato sulle virtù possedute da Giobbe (e, in generale, dal *sanctus*), sulla disciplina dei sensi – intesa dal punto di vista morale – come presupposto per la loro salvaguardia e, infine, su una particolare considerazione della virtù dell'umiltà, da Gregorio qui associata al riconoscimento di ciò che, oltre alla sottomissione al divino, accomuna gli uomini.

Nei libri immediatamente successivi dei *Moralia* a essere oggetto d'interpretazione sono i discorsi di Eliu, l'amico più giovane di Giobbe, già menzionato nella *praefatio* dell'opera, dove era stato presentato come prefigurazione dell'atteggiamento dell'*arrogans*³⁰⁵.

³⁰⁴ Cf. *ibid.*, XXII, 1, 1-3, 211B-213B, pp. 1092-1093. Claudio Moreschini riconosce in ciò una ripresa della dottrina stoica della reciproca connessione (*antakolouthia*) delle virtù. Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., p. 102.

³⁰⁵ Cf. *supra*, p. 37.

7. I discorsi di Eliu (libri XXIII-XXVII)

Nel testo biblico, i discorsi del quarto amico occupano i capitoli 32-37, che nei *Moralia* sono oggetto di un'interpretazione sviluppata nello spazio di cinque libri. Al pari di quanto ipotizzato per l'inno alla Sapienza, gli interventi di Eliu potrebbero costituire un'inserzione posteriore, congettura supportata dall'assenza di riferimenti all'amico più giovane sia prima sia dopo la sua comparsa. In alcuni casi, la redazione dei discorsi «viene attribuita a circoli giudaici che, scandalizzati dalla violenza dei discorsi di Giobbe, desideravano trovare risposte al dolore ingiusto meno scontate, e tuttavia non meno tradizionali»³⁰⁶ rispetto a quelle presentate da Elifaz, Baldad e Sofar. A differenza del linguaggio degli amici (definito teologico) e a quello di Giobbe e, in seguito, di Yahweh (entrambi associati a un tipo di linguaggio mistico), per Eliu si è parlato di un linguaggio profetico-carismatico³⁰⁷, il quale risulta essere in linea con l'associazione, in qualche caso, del contenuto dei suoi discorsi a quello dell'inno alla Sapienza, stabilito per esempio sulla base della comune presenza del rapporto tra Sapienza e timore di Dio, a sua volta tipica degli scritti sapienziali³⁰⁸.

Eliu interviene per contestare sia le parole degli amici che lo avevano preceduto sia quelle di Giobbe, in modo da porsi come difensore più alto della causa di Dio, che viene nelle sue parole celebrato per la sua giustizia e più in generale per la sua infinita grandezza rispetto alla creatura. Giobbe non è più l'unico interlocutore: con stile, argomentazioni e vocabolario diversi da quelli adoperati nel resto del testo biblico, Eliu si rivolge a un più ampio uditorio di saggi e di sapienti, considerandoli testimoni dinanzi ai quali discutere di quanto accaduto a Giobbe, a questo punto dell'opera trattato alla stregua di un caso da esaminare³⁰⁹.

Il nuovo arrivato presenta se stesso come avente diritto alla parola nonostante la giovane età e accusando i tre amici di aver fallito nel loro compito, per poi affermare che il suo discorso sarà imparziale. Si è visto come, verso la parte finale della *praefatio* dei *Moralia*, Gregorio abbia già distinto Eliu dai tre amici che lo avevano preceduto ponendo tutti i loro discorsi sul piano del rapporto tra forma e contenuto: anche se il suo linguaggio sfocia, al pari di quello degli altri, in *verba elationis*, a Eliu – ma non agli altri – è stato in precedenza riconosciuto il merito di parlare correttamente, dal

³⁰⁶ CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 14.

³⁰⁷ L'associazione di diversi tipi di linguaggio agli interlocutori del libro di Giobbe si deve a Walter Vogels. Cf. W. VOGELS, *Job a parlé correctement. Une approche structural du livre de Job*, «Nouvelle Revue Théologique», 102 (1980), pp. 835-852.

³⁰⁸ L'accostamento delle due sezioni è compiuto da Jean Radermakers. Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 114.

³⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 127.

momento che in lui, considerato prefigurazione dell'atteggiamento tipico degli arroganti, è stata individuata una forma di conoscenza retta (*recte sapere*) cui non corrisponde tuttavia una retta esposizione della stessa (*recte proferre*)³¹⁰. Si è detto anche che Eliu accusa gli amici di credere che Dio punisca la sua creatura perché ha peccato e Giobbe di eccessiva presunzione nei confronti del creatore, prefigurando in tal senso allegoricamente l'atteggiamento dei fedeli che, pur essendo parte della Chiesa, la feriscono dall'interno, difendendola al contempo dagli attacchi esterni degli avversari predicando la verità. Posto, dunque, che tutti gli amici si servono di un linguaggio inadeguato, ciò che rende – seppur parzialmente – degno di lode l'amico più giovane è la correttezza della scelta dei suoi interlocutori, ai quali vengono attribuiti gli errori di cui sono effettivamente colpevoli senza, tuttavia, che all'accusa venga fatto corrispondere un rimprovero adeguato, che in un'ottica gregoriana non può che coincidere con un discorso che rifletta l'*humilitas* di chi lo pronuncia senza che ciò vada a discapito della sua efficacia.

Introducendo il contenuto del libro XXIII dei *Moralia* l'esegeta, oltre a riassumere la parte di testo biblico sin qui commentata e le corrispondenze allegoriche stabilite per Giobbe, la moglie e i tre amici, ribadisce la già compiuta associazione tra Eliu e la categoria di 'certi fedeli colti ma arroganti', le cui parole vanno necessariamente comprese ponendole in relazione con il successivo ammonimento del Signore, che descriverà gli interventi dell'amico più giovane nei termini di un 'oscuramento del consiglio tramite parole insipienti', da intendersi secondo Gregorio come un riferimento al suo mescolare a espressioni vere parole arroganti³¹¹. A ciò l'esegeta aggiunge l'esposizione di una quadripartizione di tipologie di discorso e, nello specifico, di possibili relazioni tra forma e contenuto:

Omne enim quod dicitur quadripartita potest qualitate distingui: si aut mala male, aut bona bene, aut mala bene, aut bona male dicantur. Male enim malum dicitur, cum res perversa suadetur. (...) Bonum bene dicitur, cum recte recta praedicantur. (...) Malum bene dicitur, quando per os dicentis idcirco vitium exprimitur, ut reprobetur. (...) Male autem bonum dicitur, cum rectum aliquid recto studio non profertur. (...) Hoc igitur modo Eliu quoque dicere non bene bona reprehenditur, quia in his quae ueraciter loquitur arroganter inflatur. Qui in eo speciem arrogantium signat, quo per sensum rectitudinis in tumoris uerba se eleuat³¹².

³¹⁰ Cf. *supra*, p. 37.

³¹¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIII, 1, 1-4, PL 76, 249B-253A. ed. Adriaen cit., III, pp. 1143-1146.

³¹² *Ibid.*, 5, 253AC, pp. 1146-1147.

È possibile comunicare male il male (*mala male*) quando si tenta di convincere l'interlocutore a compiere una cosa perversa; al contrario, predicare la verità equivale a dire bene il bene (*bona bene*). A queste due tipologie di discorso si aggiungono infine altre due possibilità: si dice bene il male (*bene mala*) quando si denuncia una colpa per condannarla, mentre si comunica male il bene (*male bona*) quando si tace intenzionalmente una cosa giusta. Eliu appartiene a quest'ultima categoria anche perché comunica con arroganza il vero ma ciò non rende per lui necessaria, a differenza di quel che accade per gli altri tre amici, una riconciliazione finale con l'unità della Chiesa, nell'epilogo del libro di Giobbe prefigurata da una pacificazione con il protagonista della vicenda: pur non incarnando la perfetta coincidenza tra *recte sapere* e *recte proferre*, infatti, Eliu resta membro della comunità dei fedeli, ragion per cui non è per lui richiesto alcun riavvicinamento alla medesima comunità³¹³.

Si tratta di un'introduzione particolarmente lunga per gli *standard* gregoriani, nella quale una prassi metodologica oramai consolidata s'intreccia con l'espressione di un interesse, a questo punto dei *Moralia* oramai altrettanto consolidato, per le questioni concernenti il problema del linguaggio. Per inquadrare la figura di Eliu in quanto portatore di un discorso che presenta sia caratteri negativi (relativi alla forma) sia elementi positivi (concernenti il contenuto), Gregorio ricorre infatti al tipico schema dell'esposizione di vari casi esemplari, un elenco in cui di norma la 'categoria' più utile all'interpretazione corrente occupa il posto finale e che in questo caso dunque coincide con il gruppo di *loquentes* cui appartiene Eliu. La quadripartizione delle tipologie di discorso contribuisce dunque ad ampliare ulteriormente considerazioni già compiute, a proposito del medesimo argomento, nella *praefatio* dell'opera e si presenta, nell'ambito della più ampia riflessione gregoriana sul tema del linguaggio, come complementare alla divisione presentata nel libro VII, che invece riguardava una particolare declinazione 'linguistica' del rapporto tra interiorità ed exteriorità, vale a dire quella tra il pensiero e la sua esplicitazione a parole³¹⁴.

Se l'introduzione al libro (e, al contempo, alla figura di Eliu) si concentra su questioni legate al *loqui* umano, è al *loqui* divino che si riferisce piuttosto l'intervallo di versetti in cui Eliu afferma che Dio parla una volta sola e che dunque non ripete per due volte la stessa cosa (*Gb* 33, 13-14). In ciò Gregorio legge un riferimento alla generazione divina del Verbo, nonché l'occasione di riflettere ancora una volta sulla possibilità di un approccio creaturale:

³¹³ Cf. *ibid.*, 6-7, 253C-255A, pp. 1147-1149.

³¹⁴ Cf. *supra*, p. 108.

Aduersus eum contendis, quod non ad omnia uerba responderit tibi. Semel loquitur deus et secundo idipsum non repetit. (...) Hoc intelligi subtilius potest, quod pater unigenitum consubstantialem sibi filium genuit. Loqui enim dei est uerbum genuisse. Semel autem loqui dei est uerbum aliud praeter unigenitum non habere. Unde et apte subditur: Et secundo idipsum non repetet, quia uidelicet hoc ipsum uerbum, id est filium, non nisi unicum genuit. Quod autem non ait, locutus est, sed loquetur, non uidelicet tempus praeteritum, sed futurum ponens, liquet omnibus quia deo nec praeteritum tempus congruit, nec futurum. Tanto ergo in eo quodlibet tempus ponitur libere, quanto nullum uere. Neque enim quodlibet libere dici poterat, si saltem unum proprie diceretur. Inde itaque dici in deo tempus audacter quoslibet licet, unde in eo dici proprie nullum licet. Verbum namque pater sine tempore genuit³¹⁵.

L'interpretazione – precisa anzitutto l'esegeta – è frutto di una comprensione più sottile («Hoc intelligi subtilius potest») delle parole del testo sacro, diversa da quella offerta in precedenza e identificabile con l'applicazione dell'allegoria. Il *loqui Dei*, nel libro II dei *Moralia* incluso, con una definizione diversa, nella trattazione delle modalità di linguaggio adoperate da creature spirituali e corporee³¹⁶, è qui invece identificato con la generazione del Verbo; Dio, pertanto, parla una volta sola nel senso che il Verbo è unigenito e, precisa l'esegeta, generato *sine tempore*, ragion per cui sarebbe insensato interrogarsi sull'utilizzo, nella Scrittura, della forma verbale *locutus est* piuttosto che di *loquetur*, giacché significherebbe accettare l'idea, più volte smentita, che sia possibile associare al divino una distinzione temporale.

Una volta stabilita la corrispondenza tra l'unicità del *loqui* di cui si parla nel versetto e la generazione del Verbo, Gregorio si chiede retoricamente chi possa essere in grado di parlare degnamente (*digne fari*) della nascita del *coeternus* dall'*aeternus*, avvenuta *ante saecula* senza implicare, per il generato, la posteriorità rispetto al generante:

³¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIII, 19, 34-35, PL 76, 271B-272C, ed. Adriaen cit., III, pp. 1169-1171.

³¹⁶ Cf. *supra*, p. 51. Nel secondo libro dei *Moralia*, Gregorio aveva parlato del *loqui Dei* nei termini di una manifestazione di segreti invisibili (agli angeli) e di una garanzia di ricompensa in virtù della prescienza (alle anime dei santi). L'elenco di definizioni del libro II non comprendeva dunque la corrispondenza tra *loqui Dei* e generazione del Verbo.

Et quis digne fari queat illam ineffabilem natiuitatem, quod de aeterno natus est coaeternus, quod existens ante saecula genuit aequalem, quod gignente natus posterior non est? Quae uidelicet nos mirari possumus, sed intueri minime ualemus. Illius autem natiuitatis vim iam mirari posse, aliquatenus uidere est. Sed quomodo uidemus quod nequaquam comprehendimus? Est autem quod de usu carnis trahere ad sensum spiritus debemus. Nam si quis in tenebris clausis oculis iaceat, atque ante eum subitum lucernae lumen erumpat, clausi eius oculi ipso aduentu luminis feriuntur, ut patescant. Cur ergo turbati sunt, si clausi nihil uiderunt? Nec tamen aliquid perfectum fuit, quod uidere clausi potuerunt. Nam si perfecte totum uidissent, cur aperti quaererent quod uiderent? Sic itaque, sic sumus, cum de incomprehensibili natiuitate intueri aliquid conamur. Eo ipso enim quo fulgoris admiratione percutitur animus, et quasi uidet quod uideri non ualet, uelut in tenebris positus, uim lucis oculis clausis uidet³¹⁷.

All'inizio del passaggio, la descrizione gregoriana della generazione della Parola divina è evidentemente finalizzata a evidenziare gli aspetti problematici per la comprensione creaturale di un 'oggetto' collocato in un tempo 'altro', per il quale non vale ciò che di norma avviene quando si parla di qualcosa che viene generato da qualcos'altro. Alla descrizione segue infatti il riconoscimento dell'impossibilità, per la creatura, di vedere tale *natiuitas*, rispetto alla quale vi è l'unica possibilità di assumere un atteggiamento di ammirazione, che – in linea con quanto già esplicitato in più occasioni – è, nei suoi limiti, da considerarsi già come una forma di visione. Ciò è per Gregorio reso possibile dal passaggio dall'*usus carnis* all'intelligenza spirituale, una transizione che l'esegeta descrive servendosi di una metafora particolarmente efficace: la condizione della creatura che si avvicina alla *natiuitas* divina può essere paragonata a quella di un individuo collocato nelle tenebre e con gli occhi chiusi, dinanzi al quale irrompe improvvisamente una luce che lo costringe ad aprire gli occhi; questi ultimi – osserva Gregorio – vengono turbati nonostante siano chiusi, condizione che di norma non consente di vedere chiaramente. È pertanto necessario concludere che gli occhi chiusi hanno visto in modo imperfetto così da preservare, una volta aperti, il desiderio di ricercare ciò che vorrebbero vedere chiaramente, atteggiamento che coincide con l'unico assumibile da chi si sforza di vedere qualcosa dell'*incomprehensibilis natiuitas*: quando, infatti, l'animo è colpito dal fulgore dell'*admiratio*, si trova nella medesima condizione di chi, con gli occhi chiusi, vede solo parzialmente la potenza della luce.

Dal punto di vista metodologico, il passaggio preso in esame consente di compiere due osservazioni distinte ma, a questo punto dell'analisi dei *Moralia*, in qualche modo correlate. Si è già

³¹⁷ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIII, 19, 36, PL 76, 272C-273A, ed. Adriaen cit., III, p. 1171.

detto come la presenza di metafore nel commento gregoriano a Giobbe sia da ricondursi, in linea con gli scopi principali dell'opera, alla volontà di garantire una migliore comprensione possibile per l'uditorio prima e per il lettore poi; oltre a confermare ciò, il paragone dell'approccio creaturale alla *nativitas* divina con la condizione di chi si trova a occhi chiusi nell'oscurità si inserisce in una parte dell'interpretazione a ben vedere non direttamente legata al versetto, dal momento che il discorso successivo alla descrizione della generazione del Verbo (ispirata, invece, dal parlare divino 'unico' menzionato in *Gb* 33, 13-14) si riferisce alla concezione della stessa dal punto di vista creaturale, per la quale Gregorio non stabilisce una diretta connessione con il testo biblico. Il riferimento alla possibile comprensione *a parte hominis* di ciò che avviene *ante saecula* e non secondo 'regole' umane sembra costituire piuttosto un approfondimento che riflette, al pari del ricorso alla metafora e in sinergia con essa, l'attenzione di Gregorio per la chiarezza dell'esposizione e, in senso più ampio, la costante urgenza di fornire al suo uditorio le coordinate di un punto di vista 'corretto' dal quale considerare ciò che di per sé resta ineffabile. In tal senso, quella delle possibili modalità di interazione tra creatore e creatura resta la cornice più ampia del commento gregoriano, alla quale – come avviene nel caso appena esaminato – talvolta l'esegeta risale anche quando il versetto non lo suggerisce direttamente, il che suggella la sua più o meno sottesa onnipresenza.

Se nel libro XXIII dei *Moralia* l'attenzione è posta, sulla base di *Gb* 33, 13-14, sull'idea parziale che la creatura può avere del divino (e di tutto ciò che lo riguarda) e sulla descrizione di quanto avvenuto *ante saecula*, in quello successivo ci si concentra, a partire dal versetto in cui Eliu afferma che Dio compie determinate cose tre volte per ciascuno (*Gb* 33, 29³¹⁸), sulle tre fasi attraversate da ciascun eletto, vale a dire la conversione (*conversio*), la tentazione (*tentatio*) e la morte (*mors*). È in corrispondenza dell'ultimo momento, osserva Gregorio, che l'anima del giusto contempla *in iubilo* la *facies Dei*: superata la condizione mutevole, infatti, essa aderisce alla verità eterna, assurgendo così alla somiglianza con l'immutabile e assumendo in sé, per mezzo della sua contemplazione, l'intramontabile bellezza (*inconvertibilis species*) del suo creatore³¹⁹.

Il lungo e minuzioso commento in questione, oltre a convalidare ulteriormente l'interesse gregoriano per la relazione Dio-uomo, qui esteso in particolare alle fasi del cammino di quest'ultimo verso la visione completa finale del primo, costituisce uno degli ultimi esempi di riflessione ispirata da parole – quelle di Eliu – ancora una volta giudicate in sé vere, che tuttavia a partire da *Gb* 33, 31-33 sono da considerarsi vuote e, in alcuni casi, false, dal momento che l'amico più giovane arriverà

³¹⁸ Cf. *Gb* 33, 29: «Ecce haec omnia operatur Deus duobus, tribus vicibus cum homine».

³¹⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIV, 11, 25-34, PL 76, 300A-307A, ed. Adriaen cit., III, pp. 1205-1213.

ad attribuire a Giobbe parole da lui mai pronunciate³²⁰. A un certo punto, Eliu arriva a commettere lo stesso errore in precedenza rimproverato agli altri tre amici:

*Numquid qui non amat iudicium sanari potest? Quomodo tu eum qui iustus est in tantum condemnas? Bonam quidem sententiam protulit, sed beato iob proferenda non fuit. In omni enim quod dicitur summopere intuendum est quid dicatur, cui dicatur, quando dicatur, quomodo dicatur. Eliu autem attendit quid diceret, sed cui diceret non attendit. Beatus quippe iob amabat iudicium, quia causas suas cum domino pensare subtiliter nouerat. Nec condemnauerat eum qui iustus est, sed cur sine peccato percussus fuerat in dolore positus cum humilitate requirebat. Amat iudicium quisquis uias suas subtiliter discutit, et secretarium cordis ingressus, quid dominus ipsi tribuat, quid ipse domino debeat pensat. Quod beatus iob quomodo non fecerat, qui tam crebra sacrificia in expiatione filiorum etiam pro cogitationibus offerebat?*³²¹

All'inizio, a distinguere l'ultimo arrivato da Elifaz, Baldad e Sofar è la capacità di scelta degli interlocutori e dei rimproveri a loro destinati. In corrispondenza del commento a *Gb* 34, 17, versetto in cui Eliu si chiede, a proposito di Giobbe, se è possibile che sia guarito chi non ama il diritto (*iudicium*), la peculiarità dell'amico più giovane viene meno poiché una *sententia* in se stessa giusta è erroneamente rivolta al santo. Nello specifico, lo sbaglio risiede nell'aver pensato che Giobbe non amasse il diritto, che qui corrisponde alla capacità di esaminare la propria condotta e il proprio rapporto con Dio, della quale Giobbe è evidentemente dotato. È in tal senso, dunque, che a questo punto dell'intervento di Eliu si registra una 'violazione' di quello che in precedenza era stato *ex post* denominato criterio dell'interlocutore', di cui Gregorio nel passaggio ribadisce i caratteri fondamentali: quando si parla è necessario considerare cosa si dice (*quid dicatur*), a chi lo si dice (*cui*

³²⁰ Cf. *ibid.*, 12, 36, 307C, p. 1214: «Unde et eliu, quem tenere arrogantium typum saepe iam diximus, postquam multa sapientiae profunda digessit, subito post easdem sententias ueraces ac mysticas fastu scientiae inflatus extollitur, cuius mox inflationis merito eius sensus ad inania uerba deriuatur». Cf. *ibid.*, 16, 40, 309D-310A, p. 1217: «*Iustus sum et deus subuertit iudicium meum. In iudicando enim me mendacium est; et uiolenta sagitta mea absque ullo peccato.* Haec beatum iob dixisse queritur, quae tamen quia minime dixerit, requisita sacrae historiae uerba testantur. Sed qui iudicium aequae quaesierat, ex culpa quam finxit, protinus sententiam promulgat».

³²¹ *Ibid.*, 24, 51, 316D-317A, pp. 1126.

dicatur), quando lo si dice (*quando dicatur*) e come lo si dice (*quomodo dicatur*), uno schema simile e per certi versi complementare a quello teorizzato nel libro VI dei *Moralia*³²².

È evidente come sia la figura stessa di Eliu e il suo prefigurare l'atteggiamento degli arroganti, ossia di chi – come osservato da Gregorio stesso – ‘non parla bene del bene’³²³ a richiedere, al pari degli amici/eretici giudicati portatori di una vuota *loquacitas*, spiegazioni prevalentemente incentrate sulle criticità legate al rapporto tra pensieri, parole, contenuto e destinatari del discorso. Ciononostante, l'introduzione al libro XXV dei *Moralia*, interamente dedicato ancora all'intervento di Eliu, anticipa in linea generale su quali aspetti Gregorio si soffermerà nella parte di commento successiva, i quali non comprendono più riflessioni dedicate alla tematica del linguaggio.

Una volta ribadita la condizione di superiorità dell'uomo rispetto a tutta quella parte della creazione che, a differenza sua, è priva di *vita*, *ratio* e *sensus*, l'esegeta precisa che non bisogna tuttavia commettere l'errore di giudicare l'uomo per ciò che ha esteriormente piuttosto che per ciò che egli è interiormente, dunque essere in ciò simili a Dio, che nell'uomo considera solo il valore dei meriti (ne è un esempio la preferenza divina, nel momento del giudizio, per gli umili piuttosto che per i superbi, da Gregorio menzionata nell'interpretazione immediatamente successiva)³²⁴. In linea con quanto anticipato nell'introduzione, la parte restante del libro XXV è per lo più dedicata al rapporto tra giudizio divino e azione umana, nonché al modo in cui quest'ultima si inserisce nell'ordine provvidenziale, con particolare attenzione al tema del peccato – sul quale Gregorio si dilunga particolarmente – e alle sue tipologie³²⁵. Il peccato originale è, per esempio, nel commento a *Gb* 34, 20 considerato alla luce del suo legame con la variazione temporale:

³²² Cf. *supra*, p. 95. In quella occasione, Gregorio aveva affermato che in tutto ciò che si dice è necessario valutare il motivo (*causa*), il tempo (*tempus*) e la persona (*persona*).

³²³ Cf. *supra*, p. 38.

³²⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXV, 1, 1, PL 76, 319CD, ed. Adriaen cit., III, p. 1230: «Ipsa humanae conditionis qualitas indicat quam longe rebus caeteris praestat. Nam collata homini ratio asserit quantum omnia quae uel uita, uel sensu, uel ratione carent, natura rationalis antecedit. Et tamen, quia ab internis atque inuisibilibus oculos claudimus, et uisibilibus pascimus, plerumque hominem non ex eo quod ipse est, sed ex his quae circa ipsum sunt ueneramur. Cumque non intuemur quid ipse sit, sed quid possit in acceptione personarum, non ex personis, sed ex rebus adiacentibus ducimur. Sicque fit ut is quoque apud nos intus in despectionem ueniat, qui foris honoratur, quia dum pro his quae circa illum sunt honorabilis habetur, rebus suis in examine nostro postponitur. Sed omnipotens deus uitam hominum ex sola qualitate interrogat meritorum»; cf. *ibid.*, 2, 2, 320C, p. 1230.

³²⁵ La trattazione gregoriana del tema del peccato è già stata oggetto di studio. Sophia Boesch Gajano indaga, per esempio, la posizione di Gregorio rispetto alla relazione tra peccato, malattia, miracolo e medicina. Cf. S. BOESCH GAJANO, *Demoni e miracoli nei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*.

Et in media nocte curuabuntur populi et pertransibunt. (...) Et bene de morientibus populis non ait: Transibunt, sed pertransibunt, quia etiam uiuendo temporaliter quotidie ad finem tendimus, et praesentem uitam quasi quamdam uiam subigendo transimus. Hoc ipsum enim morituros uiuere quasi ad mortem ire est. (...) Primus uero homo ita conditus fuit, ut manente illo decederent tempora, ne cum temporibus ipse transiret. (...) Stabat tanto robustius quanto semper stanti arctius inhaerebat. At ubi uetitum contigit, mox offenso creatore coepit ire cum tempore. Statu uidelicet immortalitatis amisso, cursus eum mortalitatis absorbuit. (...) Cuius nos quia de propagine nascimur, radicis amaritudinem quasi in uirgulto retinemus. Nam quia ex illo originem ducimus, eius cursum nascendo sortimur, ut eo ipso quotidiano momento quo uiuimus incessanter a uita transeamus, et uiuendi nobis spatium unde crescere creditur, inde decrescat. Quia ergo ad summam moriendi quotidie tendimus per incrementa uiuendi, bene de morientibus nequaquam transibunt dicitur, sed pertransibunt, quia transeunt etiam dum uiuunt, sed pertranseunt dum moriuntur³²⁶.

Nel versetto commentato, Eliu si riferisce a certi *populi* che nel cuore della notte saranno curvati e trapasseranno, nella parte precedente dell'interpretazione identificati con gli *iniqui*³²⁷. L'esegeta si sofferma anzitutto sul significato del verbo 'trapassare' (*pertranseo*), qui associato a un *vivere temporaliter* che implica inevitabilmente una tensione verso la morte e che riguarda ogni creatura a causa del peccato di Adamo. Il primo uomo – spiega Gregorio – fu creato in modo da rimanere stabile in virtù della sua aderenza a colui che preserva eternamente la sua stabilità; per tale ragione, tra le conseguenze della caduta vi è l'immissione della prima creatura – e, in seguito, dell'intero genere umano nel *cursus mortalitatis*, che comincia dunque con la nascita e tende incessantemente alla morte.

Il peccato originale è dunque qui descritto come punto d'origine del corso temporale, che prima della caduta di Adamo era assente in virtù della condizione di stabilità derivante dall'aderenza della creatura al suo creatore. La riflessione sul tema del peccato prosegue nel libro XXVI dei *Moralia*,

Actes du colloque (Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 263-281. Ferruccio Gastaldelli, invece, ritiene che nella produzione di Gregorio non vi sia una vera e propria sintesi speculativa per la dottrina del peccato, ragion per cui occorre – ai fini di ricostruire la posizione dell'autore rispetto al tema – esaminare i diversi luoghi in cui se ne fa menzione. Cf. F. GASTALDELLI, *Prospettive sul peccato in San Gregorio Magno*, in *Scritti di letteratura, filologia* cit., pp. 45-73.

³²⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXV, 3, 3-4, PL 76, 321B-322A, ed. Adriaen cit., III, pp. 1231-1232.

³²⁷ Cf. *ibid.*, 3, 320D, p. 1231: «Quamlibet sero de hac uita tollantur iniqui, subito et repente tolluntur, quia finem suum cogitando praeuidere nesciunt».

in particolare nell'ambito del commento a *Gb* 36, 16, versetto in cui Eliu comunica a Giobbe che Dio lo salverà dalla bocca angusta senza alcun fondamento sotto di sé. A un certo punto, Gregorio si sofferma sulla seconda parte, quella in cui si parla di *fundamentum*:

*Et non habente fundamentum subter se. Omne peccatum fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit. Malum quippe sine substantia est. Quod tamen, utcumque sit, in boni natura coalescit. Igitur os angustum nullum subter se dicitur habere fundamentum, quia peccati inquinatio subsistendi ius non habet proprium*³²⁸.

Nei paragrafi precedenti, l'*os angusta* era stata identificata con il 'luogo' in cui precipita chi pecca con costanza³²⁹; essa è priva di *fundamentum* in quanto ogni peccato è senza fondamento, nel senso che per sua natura non sussiste, conclusione alla quale l'esegeta aggiunge l'idea dell'inconsistenza del male («*Malum sine substantia est*») e del suo alimentarsi della natura del bene. In ultima analisi, nella Scrittura si dice che la bocca angusta è priva di fondamento perché l'*inquinatio peccati* manca di un proprio *ius subsistendi*.

Nel passaggio in questione, più che sul peccato originale Gregorio si sofferma dunque sull'azione malvagia, la cui insussistenza è qui legata alla più generica inconsistenza del male. A una nuova, implicita critica all'idea manichea del male come *substantia a sé stante*, l'esegeta aggiunge qui un non meglio definito legame con la *natura boni*: quest'ultima formulazione costituisce indubbiamente una novità nel panorama dei *Moralia in Iob*, dal momento che non si era fino a questo punto mai parlato del concetto di male nei termini di qualcosa che si alimenta del bene. La posizione gregoriana potrebbe anche in questo caso aver risentito di un'influenza agostiniana, in particolare dell'idea del male in quanto *corruptio* del bene, sviluppata da Agostino proprio nell'ambito di un confronto con la dottrina manichea: dopo una serie di ragionamenti utili a confutare tre definizioni di male difese dai Manichei, l'Ipponate giunge ad ammettere che il male va necessariamente inteso come *corruptio* del bene, ossia coincidente con la «tendenza delle cose imperfette alla corruzione e con quella libera dell'uomo ad allontanarsi da Dio»³³⁰. La nozione di male come *defectus boni* è inoltre presente nelle *Confessiones*, dove Agostino ne parla nei termini di una privazione del bene

³²⁸ *Ibid.*, XXVI, 37, 68, 388C-389A, p. 1317.

³²⁹ Cf. *ibid.*, 36, 65, 387C-388A, pp. 1315-1316.

³³⁰ BISOGNO, *L'eterno assente* cit., p. 107. Per la confutazione delle tre definizioni manichee di male nel *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, cf. *ibid.*, pp. 105-106.

fino al nulla assoluto³³¹. In precedenza, Gregorio ha in più occasioni posto l'accento sulla tendenza delle creature al non essere, senza tuttavia mai identificarla con l'origine del male³³². Parimenti, nel luogo preso in esame non si registra un ulteriore approfondimento dell'idea di un legame tra bene e male, ragion per cui è possibile ipotizzare l'esistenza di una vicinanza alla posizione agostiniana esclusivamente giudicando nel complesso le singole riflessioni sulle tematiche in gioco compiute nei *Moralia*.

La breve introduzione che apre il libro XXVII dei *Moralia*, l'ultimo dedicato all'intervento di Eliu, annuncia e giustifica il passaggio dall'interpretazione morale a quella allegorica. Così come – osserva Gregorio in riferimento a un passaggio del libro dei Numeri³³³ – un'asina (dunque un animale privo di ragione) proferì parole ragionevoli senza che la sua natura diventasse razionale, allo stesso modo Eliu, uomo indegno e arrogante, è riempito di spirito profetico senza che ciò implichi per lui il merito della gloria della santità; è in tal senso, dunque, che le sue parole possono essere repute anticipatrici dell'avvento del Redentore, a conferma della necessità di separare nei discorsi di tutti gli amici 'ciò che è profumato' da 'ciò che punge'³³⁴.

Le interpretazioni successive, tuttavia, non si limitano – ancora una volta in linea con la complessità del *modus operandi* gregoriano – a riconoscere nelle parole dell'amico più giovane l'annuncio dell'Incarnazione. A un certo punto del suo discorso Eliu ricorda a Giobbe la sua mancata conoscenza dell'opera di colui del quale gli uomini hanno cantato (*Gb* 36, 24) e che tutti gli uomini

³³¹ Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, III, 7, 12, PL 32, [659-868], 688, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), p. 33. Cf. G. GASPARRO, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*. Atti del V seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1994 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 45), [pp. 7-55], p. 22.

³³² Cf. *supra*, p. 125.

³³³ Cf. *Nm* 22, 28: «Aperuitque Dominus os asinae, et locuta est: 'Quid feci tibi? Cur percutis me ecce iam tertio?'».

³³⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVII, 1, 1-2, PL 76, 399B-400B, ed. Adriaen cit., III, p. 1332: «Discreta ergo nobis sollicitudine opus est, et carpere quod redolet, et cauere quod pungit, ne si fortasse improvide dictorum flos legitur, incauta legentis manus morum spina laceretur. eliu itaque doctus et arrogans profert aliquando quod redoleat, aliquando quod pungat. Sic igitur sumendum est de eius doctrina quod fragrat, ut tamen sollicite cauendum sit de elatione quod uulnerat. Qui multa quidem superius moraliter intulit, sed in uerbis sequentibus ad sola se prophetiae arcana sustulit. Ima enim moralitatis deserit, et ad prophetiae summa conscendit. Nec mirandum quod uir arrogans impleri prophetico spiritu potuit. (...) Nec mirandum quod uir arrogans impleri prophetico spiritu potuit. (...) Unde nunc eliu redemptoris nostri aduentum humilem non humilis conspicit, et eum prophetando praedicat, quem elatis moribus impugnat».

vedono Dio ma solo da lontano (*Gb* 36, 25). Nel primo caso, Gregorio pone l'attenzione sull'impossibilità di scorgere chiaramente l'*actio* divina:

Memento quod ignores opus eius, de quo cecinerunt uiri. De domino igitur uiri canunt, cum eius nobis potentiam uel superni spiritus, uel perfecti quique doctores innotescunt. Sed tamen opus eius ignoratur, quia nimirum iudicia illius ipsi etiam qui hunc praedicant impenetrata uenerantur. (...) Ut enim unum e multis loquar, duo ad hanc lucem paruuli ueniunt, sed uni datur ut ad redemptionem per baptisma redeat, alter ante subtrahitur quam hunc regenerans unda perfundat. Et saepe fidelium filius sine fide rapitur, saepe infidelium concesso fidei sacramento renouatur. Sed fortasse aliquis dicat quod hunc deus acturum prae etiam post baptisma nouerat, et idcirco eum ad baptismatis gratiam non perducatur. Quod si ita est, peccata quorundam proculdubio priusquam sint perpetrata puniuntur. Et quis ista recte sentiens dixerit quia omnipotens deus, qui alios a perpetratis facinoribus liberat, haec in aliis etiam non perpetrata condemnet? Occulta itaque sunt eius iudicia; et quanta obscuritate nequeunt conspici, tanta debent humilitate uenerari³³⁵.

Posto che i *uiri* del versetto corrispondono agli spiriti angelici e ai *doctores* che si fanno tramite, per gli uomini, della potenza divina, l'esegeta precisa – definendo in ciò la mancata conoscenza dell'opera di Dio di cui è accusato Giobbe – che anche chi predica ignora i giudizi divini, che restano indistintamente occulti per tutte le creature. A titolo d'esempio, Gregorio si riferisce al caso di un bambino che muore prima di ricevere il battesimo, considerando l'ipotesi che Dio sapesse già che si sarebbe comportato male e che per questo non lo ha condotto alla grazia del battesimo, il che significherebbe accettare l'idea che Dio punisce i peccati anche prima che essi vengano effettivamente compiuti.

Riconoscere, dunque, l'impenetrabilità dei giudizi divini significa accettare che essi trascendono, in misura di volta in volta diversa, i limiti della conoscenza umana. L'interpretazione del versetto successivo lascia tuttavia aperto uno spiraglio per la *ratio* umana:

Omnes homines uident eum, unusquisque intuetur procul. Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit deum esse. Quem nimirum iam uidere est dominationem illius ratiocinando conspiciere. (...) Procul quippe eum intueri est non iam illum per

³³⁵ *Ibid.*, 4, 6-7, 402AD, pp. 1334-1335.

speciem cernere, sed adhuc ex sola operum suorum admiratione pensare. Procul illum hic etiam electi conspiciunt, quia necdum claritatem illius per acumen intimae uisionis apprehendunt. Cui etsi iam per amorem iuxta sunt, adhuc tamen ab illo terrenae inhabitationis pondere disiunguntur. (...) Quem nimirum reprobis etiam cum ad iudicium uenientem uiderint, procul intuentur, quia non eum in diuinitatis forma, sed in sola qua et comprehendi potuit humanitate conspiciunt, quia uidelicet eorum oculos reducta tunc ad memoriam sua male gesta reuerberant, et dum eius humanitatem uident, cuius diuinitatis claritatem non uident³³⁶.

Il fatto che nel secondo versetto in questione si dica che tutti gli uomini vedono Dio è qui da intendersi, secondo l'esegeta, come espressione dell'idea per cui l'uomo, in virtù del solo possesso della *ratio*, deve *ex ratione* dedurre che è Dio che lo ha creato, poiché osservare mediante il ragionamento (*ratiocinando*) il suo dominio (*dominatio*) significa averne già in qualche modo una visione. Se, tuttavia, sulla base della prima parte del versetto il possesso della *ratio* è nobilitato in quanto strumento per risalire all'esistenza di un creatore, nella seconda parte – in cui Eliu aggiunge che Dio è scorto da lontano – l'esegeta individua ancora una volta un riferimento alla parzialità della *visio Dei* nel corso della vita terrena, specificando che essa riguarda sia gli eletti sia i reprobis, per i quali è al contempo stabilita una differenza che concerne la dimensione *post mortem*. Se da un lato, infatti, il possesso di un corpo mortale impedisce sia agli uni sia agli altri di avere una visione diretta di Dio, dall'altro tale condizione di imperfezione verrà meno, *post mortem*, solo negli eletti, dal momento che i reprobis, che sono riusciti a comprendere Dio solo nella sua *humanitas*, continueranno a ignorare lo splendore della sua divinità.

Una volta riconosciuta alla *ratio* la capacità, nei limiti consentiti dalla presenza del corpo, di risalire all'esistenza della divinità che l'ha creata, Gregorio compie una considerazione finale nella quale quest'ultima conclusione è considerata insieme all'idea dell'imperscrutabilità dei giudizi divini:

Videre est transcendentem omnia eius essentiam ex ratione colligere, ualde mirandum est quod et ipsum cernimus, et eius opus ignoramus. Dubii quippe de eius essentia non sumus, et tamen in eius iudiciis incerti remanemus. Patet nobis quod summum est, absconditur quod minimum. Minus quippe sunt eius opera quam ipse; et agentem cernimus, sed in actione caligamus: quia uidelicet cur quid fiat incertum est, sed quis sit qui haec incerta faciat, incertum non est. (...) Esse

³³⁶ *Ibid.*, 5, 8, 403AB, p. 1335.

per rationem uidemus; quem tamen adhuc procul cernimus, quia ab eius fortitudine nubilo infirmitatis nostrae separamur³³⁷.

Ciò che nel complesso si deduce dall'interpretazione gregoriana di *Gb* 36, 24-25 è che la *ratio* umana è in grado di cogliere l'*essentia* che tutto trascende, la cui esistenza non può di conseguenza essere da parte dell'uomo oggetto di dubbio; al contrario, i giudizi divini non possono – come si è detto – in alcun modo essere conosciuti dalla creatura, ragion per cui Gregorio conclude che è noto ciò che conta di più («Patet quod summum est») ed è nascosto ciò che conta di meno («Absconditur quod minimum»), che è incerto perché una cosa avvenga («cur quid fiat incertum est») ma non è incerto chi sia a compiere queste cose incerte («quis sit qui haec incerta faciat, incertum non est»). Nell'interpretazione del versetto immediatamente successivo, al discorso sin qui compiuto Gregorio aggiunge che l'intuizione della ragione non è accompagnata da un penetrare in profondità dei sensi corporei, dal momento che tutto ciò che si conosce per loro tramite è inevitabilmente inferiore a Dio³³⁸.

Se l'*actio* divina è sempre occulta agli occhi degli uomini, è al contrario Dio stesso a donare alla *creatura rationalis* uno strumento per giudicare la propria azione:

Qui in manu omnium hominum signat, ut nouerint singuli opera sua. Mala enim quae agunt homines, pensare contemnunt. Sed cum uirtutem supernae districtiois audiunt, prauorum operum hoc quod se deprimit pondus agnoscunt. Praedicationis quippe uerbis pulsati euigilant, ut pensent ad quae supplicia sese antiquae actionis meritum trahat. (...) Quod tamen intelligi et aliter potest. Creator namque omnipotens a cunctis insensibilibus irrationabilibusque distinctum rationabilem creaturam hominem condidit, quatenus quod egerit ignorare non possit. Naturae enim lege scire compellitur, seu prauum siue rectum sit quod operatur. Nam ad iudicium pro actione cur venit, si potuit nescire quod egit? Et ipsi ergo qui praeceptis dominicis erudiri contemnunt, utrum bona an mala sint quae faciunt sciunt. Nam si bona se facere nesciunt, cur de aliquibus factis in ostentatione gloriantur? Rursum si mala se agere ignorant, cur in eisdem factis alienos oculos declinant? (...) Quia dum de facto suo conscientiam pulsans timor redarguit, ipsa sibi testimonium

³³⁷ *Ibid.*, 403BC.

³³⁸ Cf. *ibid.*, 6, 9, 404A, p. 1336: «Bene autem eum uincere scientiam nostram narrat, quem uideri ab omnibus dixerat, quia etsi ex ratione conspicitur, magnitudo tamen illius nulla nostri sensus subtilitate penetratur. Quidquid namque de claritate eius magnitudinis scimus, infra ipsum est; et tanto ab eius scientia longe repellimur, quanto eius potentiam nos comprehendisse suspicamur».

perhibet damnabile esse quod agit. (...) Fugiant ergo iniqui humanos oculos, semetipsos certe fugere non possunt. Quia enim malum quod faciunt nouerunt, habent testem conscientiam, habent iudicem rationem suam. In peccato igitur quod committunt prius contra se iudicium suae rationis inveniunt, et post ad districtiorem aeterni examinis perducuntur. (...) Eo enim ipso quo rationabilem creaturam deus hominem condidit, in manu omnium hominum signat, ut nouerint singuli opera sua³³⁹.

Per il versetto in cui Eliu afferma che Dio imprime un sigillo sulla mano degli uomini affinché conoscano la sua opera (*Gb 37, 7*), Gregorio propone due interpretazioni: nella prima, il riferimento è alla presa di coscienza della gravità delle cattive azioni, che negli uomini si ha nel momento in cui essi sentono parlare, per il tramite della predicazione, della forza del giudizio divino; nella seconda, l'esegeta si sofferma piuttosto sul fatto che l'essere umano, *creatura rationalis* qui nuovamente distinta da tutti gli altri esseri privi di ragione, non può – in virtù del possesso della *ratio* – ignorare ciò che compie. La *lex naturae* – osserva Gregorio – costringe tutti gli uomini (compresi quelli che non seguono i precetti del Signore) a conoscere se ciò che fanno è bene o male, rendendolo in tal senso capace di giudicare la propria azione, che è dunque prima oggetto del giudizio della *ratio* umana e poi della *districtio* divina. L'esempio di ciò che avviene in chi ostenta o, al contrario, nasconde la propria azione chiarifica il modo in cui è qui inteso ciò che è denominato *iudicium rationis*: se costoro – osserva Gregorio – non sapessero di star compiendo il bene, non ostenterebbero certe azioni; se non sapessero di star compiendo il male, non cercherebbero in tal caso di nascondere la propria azione agli occhi degli altri per timore di essere visti. Ed è proprio il *timor* a rinfacciare alla *conscientia* la sua colpa e a renderla così testimone del compimento del male, il quale è inseguito giudicato dalla ragione.

Il fatto che nel passaggio preso in esame non si faccia alcun riferimento alla corruzione – altrove invece esplicitata – di cui la *ratio* è oggetto in seguito alla caduta di Adamo, e che di norma influisce negativamente sull'attribuzione a essa di qualunque tipo di funzione, consente di ipotizzare che il cenno alla presenza di uno *iudicium rationis* che precede quello divino sia qui da intendersi come una sorta di 'stratagemma morale' per incoraggiare nei fedeli, nel corso della vita terrena, esercizi di autoesame e pentimento. È difficile, infatti, se si tiene conto di quanto emerso finora dall'analisi dell'universo *Moralia* e in generale dell'idea cristiana di condizione postlapsaria, credere che agli occhi di Gregorio, prostrato – al pari di Giobbe – da vicende politiche e personali, un individuo possa essere in grado di conoscere alla perfezione la natura benevola o malevola della sua

³³⁹ *Ibid.*, 25, 47-48, 426C-427D, pp. 1366-1367.

azione. Al contrario, la supposizione relativa allo ‘stratagemma morale’ è resa più convincente dalla disseminazione, nell’intera opera, di luoghi in cui l’esegeta si riferisce alla necessità, per il cristiano, di meditare sulle proprie azioni e di esercitare il pentimento prima del giudizio finale³⁴⁰.

Nell’interpretazione di *Gb* 37, 16, l’ultimo versetto dell’intervento di Eliu che sarà qui preso in esame, l’accento è al contrario nuovamente posto sull’importanza della presa di coscienza, nell’uomo, che nulla deriva dai suoi meriti e che la totale conoscenza di Dio resta per lui inaccessibile. Nel versetto in questione, l’amico più giovane chiede retoricamente a Giobbe se conosce i grandi sentieri delle nubi e le scienze perfette:

Numquid nosti semitas nubium magnas et perfectas scientias? Habent istae nubes semitas subtilissimas, scilicet sanctae praedicationis uias. (...) Eos ergo per semitas astringunt, qui ab intentionis eorum tramite per lata mundi desideria euagando non exeunt. Arcta enim bene uiuendi censura non est ampla uia, sed semita, in qua praedicator quisque studiose constringitur, quia sub praeceptorum custodia sollicite coangustatur. (...) Perfecta quippe scientia est, et cuncta haec sollicite agere, et se de suis meritis scire nihil esse. (...) Perfecta scientia est scire omnia, et tamen iuxta quemdam modum scientem se esse nescire, quia etsi iam dei praecepta nouimus, etsi iam uirtutem uerborum illius sollicita intentione pensamus, etsi iam quae intellexisse nos credimus agimus, adhuc tamen acta eadem qua districtione examinis sint discutienda nescimus, necdum dei faciem cernimus, necdum occulta eius consilia uidemus. Quanta ergo est nostra scientia, quae quousque mortalitatis pondere premitur, ipso suae incertitudinis nubilo caecatur? (...) In hoc itaque mundo dum uiuimus, tum perfecte quae scienda sunt scimus, cum proficientes per intelligentiam, nihil nos perfecte scire cognoscimus³⁴¹.

³⁴⁰ A titolo d’esempio, cf. *ibid.*, I, 34, 47, PL 75, 548BD, ed. Adriaen cit., I, p. 50; *ibid.*, IV, 14-15; 17-18; 26-28; 32-34, 644C-645D; 646B-648A; 651B-652B; 653D-654C, pp. 172-174; pp. 174-176; pp. 181-182; pp. 184-185; *ibid.*, V, 8-10; 14-16, 683C-685A; 686B-687D, pp. 223-225; pp. 227-229. Si tratta di un tema certamente comune ad altri autori di età tardoantica, compresi Agostino, Ambrogio e Cassiano. Cf. B. AMATA, *La compunzione del cuore e le lacrime in alcuni autori cristiani antichi*, in «Lachrymae». *Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. III Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo (Siena, Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), a c. di F. Mosetti Casaretto - R. Ciocca, Alessandria 2011 (Ricerche intermedievali, 4), pp. 15-41; cf. L. SENA, *La «preghiera con lacrime» nella tradizione monastica*, «Inter fratres», 64 (2014), pp. 1-20.

³⁴¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVII, 37, 61-62, PL 75, 435C-436B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1379-1380.

Gregorio stabilisce una precisa corrispondenza sia per i sentieri delle nubi sia per le scienze perfette. I primi corrispondono alle *viae praedicationis*, descritte come molto strette in quanto chi le segue si impegna a custodire i precetti senza lasciarsi tentare dai desideri mondani; le seconde, invece, sono da Gregorio identificate con la presa di coscienza del fatto che l'uomo non è nulla in base ai suoi meriti. Se da un lato, infatti, il cristiano conosce i *praecepta dei*, dall'altro è impossibile per lui sapere con quanto rigore saranno esaminate le sue opere né ciò che è stato previsto dall'occulto disegno di Dio, del quale infine non è possibile, nel corso della vita terrena, conoscere la *facies*. In linea con le idee già largamente esposte nel corso dell'opera, Gregorio conclude che si tratta di una condizione legata alla presenza della dimensione corporea, che implica inevitabilmente una definizione di conoscenza perfetta esclusivamente legata al paradossale riconoscimento dell'impossibilità dell'effettiva conoscenza perfetta di qualcosa.

Sulla base, dunque, dei passaggi esaminati, è possibile dividere idealmente l'interpretazione gregoriana dell'intervento di Eliu in due parti che differiscono per la tipologia di temi trattati: nella prima, che comprende l'introduzione al libro XXIII dei *Moralia*, l'interpretazione di *Gb* 33, 13-14 e quella di *Gb* 34, 17, a prevalere è come mostrato la riflessione su questioni relative al tema del linguaggio, la quale comprende sia una trattazione del *loqui* umano (al quale si riferiscono la quadripartizione delle tipologie di discorso e la 'violazione' del criterio dell'interlocutore) sia un discorso sul *loqui* divino (qui associato alla generazione del Verbo), senza che ciò implichi mai l'esclusione di un riferimento all'approccio *a parte hominis*, in questo caso particolare non direttamente ispirato dal versetto e, per questo, indizio di una sempre sottesa attenzione per il punto di vista creaturale; nella seconda parte dell'interpretazione, introdotta dalle considerazioni compiute all'inizio del libro XXV, lo sguardo dell'esegeta si sposta sui temi del rapporto tra giudizio divino e azione umana, sul modo in cui quest'ultima si inserisce nell'ordine provvidenziale e sul tema del peccato, con particolare attenzione per il legame tra peccato originale e variazione temporale, per l'insussistenza del male e del peccato e, infine, per tutto ciò che l'uomo è (o non è) in grado di dedurre sul divino.

Nel libro di Giobbe, l'intervento di Eliu è immediatamente seguito dai discorsi di Yahweh, che irrompe sulla scena circondato da un turbine³⁴².

³⁴² Cf. *Gb* 38, 1: «Respondens autem Dominus Iob de turbine dixit».

8. L'intervento di Yahweh (libri XXVIII-XXXIV)

«La dialettica tesa che domina il dialogo tra Giobbe e gli amici è rotta dall'intervento di Dio»³⁴³. Quest'ultimo – interrotto solo da qualche breve battuta pronunciata da Giobbe – occupa l'intervallo di capitoli 38-41, nei *Moralia* commentati nello spazio di ben sette libri. La rivelazione divina risponde agli interrogativi posti da Giobbe e appare distinguibile, probabilmente in quanto frutto del lavoro di due diversi redattori, in due sezioni: la prima (capitoli 38-39) è dominata dalla trattazione di fenomeni naturali e cosmici, nonché da quella delle diverse specie di animali che popolano la terra; la seconda (capitoli 40-41), in cui si registra un mutamento di tono, è invece caratterizzata dalla descrizione del Behemot e del Leviatano³⁴⁴. In generale, l'intervento divino nel libro di Giobbe è descrivibile nei termini di una teofania, di un'apparizione di Dio in risposta a Giobbe che gli aveva rimproverato il silenzio e che lo aveva supplicato di mostrarsi³⁴⁵; la comparsa *de turbine* costituisce certamente un'immagine tradizionale, dal momento che presenta gli stessi caratteri della rivelazione di Dio a Mosè nell'Esodo o di quella ai profeti (i. e. Ezechiele e Zaccaria)³⁴⁶.

Il testo commentato è in questo caso caratterizzato da un gran numero di domande retoriche, il più delle volte aperte dai pronomi interrogativi 'chi' e 'dove', dalla particella interrogativa 'forse' o del tutto prive di formula introduttiva; gli interrogativi divini mirano a suscitare una consapevolezza rimossa, a far sì che Giobbe superi un'erronea concezione di Dio e del mondo che ha come punto prospettico la sua personale tragedia³⁴⁷.

«Con la domanda retorica (...) si crea un dinamismo di sinergia conoscitiva che porta Giobbe ad acquisire sapienza, a vedere con occhi nuovi la realtà che lo circonda»³⁴⁸. Prima di fornire la sua

³⁴³ C. TERMINI, *Jhwh risponde dalla tempesta (Gb 38, 41)*, in *I volti di Giobbe* cit., [pp. 57-67], p. 57.

³⁴⁴ Cf. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo* cit., p. 14.

³⁴⁵ «In un certo senso» - osserva Cristina Termini - «è la domanda ostinata di Giobbe a provocare la teofania; a questo punto, un silenzio da parte di Dio confermerebbe la tesi del protagonista: il mondo è in preda al caos, i malvagi prosperano e Dio mostra un'onnipotenza arrogante. Se questa è la posta in gioco, Dio non può tacere». TERMINI, *Il filo della contesa* cit., p. 37.

³⁴⁶ Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 141.

³⁴⁷ Cf. TERMINI, *Jhwh risponde* cit., pp. 58-59. Per un approfondimento sulla struttura delle domande divine, si veda anche H. ROWOLD, «Yahweh's Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38-39», *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), pp. 199-211.

³⁴⁸ TERMINI, *Jhwh risponde* cit., p. 59.

interpretazione delle parole di Yahweh, Gregorio ne ‘giustifica’ in qualche modo la presenza ponendo l’accento proprio sulla condizione che le domande divine hanno lo scopo di ‘generare’ in Giobbe:

Iustus igitur iob ante flagella exstitit, sed iustior post flagella permansit. (...) Sed humiliandus erat iste qui, prostratus ulceribus, sic uirtutibus stabat. Humiliandus erat, ne tam robustissimum pectus elationis tela confoderent, quod constabat certe quia et illata uulnera non uicissent. Requirendus nimirum fuit homo cuius debuisset comparatione superari. (...) Cuius ergo comparatione poterat uinci, de quo deo attestante dicitur quia nullius hominis comparatione possit aequari? Quid itaque agendum est, nisi ut ex persona sua ipse dominus suas illi uirtutes narret³⁴⁹.

Posto che Giobbe è giusto *ante flagella* e che rimane tale *post flagella*, è – osserva Gregorio – necessario che egli venga umiliato per evitare che si insuperbisca. Il fatto che debba essere Dio a farlo è deducibile da un’affermazione di Dio stesso, che in precedenza aveva dichiarato che Giobbe non ha pari sulla terra; di conseguenza, conclude l’esegeta, non è possibile che il santo sia vinto in un confronto con un altro uomo, ragion per cui occorre che sia Dio stesso a umiliarlo.

Sul modello di quanto già compiuto nel libro II dei *Moralia*, dove prima ancora di riflettere sul contenuto della ‘conversazione’ tra Dio e il diavolo Gregorio si era soffermato sulla sua modalità, estendendo la riflessione anche ad altre ‘tipologie’ di interlocutori³⁵⁰, nell’ambito del commento a *Gb* 38, 1 ci si sofferma *in primis* sull’atto stesso del rispondere del creatore alla sua creatura:

Respondens autem dominus iob de turbine dixit. (...) Sed quia flagellato loquitur, de turbine locutus fuisse describitur. Aliter enim dominus seruis suis loquitur, cum eos intrinsecus per compunctionem prouehit, aliter cum per distractionem ne extollantur premit. Per blandam enim locutionem domini amanda dulcedo eius ostenditur; per terribilem uero potestas eius metuenda monstratur. In illa persuadetur animae ut proficiat, in ista reprimatur quae proficit. In illa discit quod appetat, in ista quod metuat³⁵¹.

³⁴⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVIII, praef., PL 76, 445D-446C, ed. Adriaen cit., III, pp. 1394-1395.

³⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 51-52.

³⁵¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVIII, 1, 1, PL 76, 447A-448B, ed. Adriaen cit., III, p. 1395.

Nel versetto in questione, infatti, si afferma semplicemente che il Signore rispose a Giobbe in mezzo al turbine. Per spiegarne il significato, Gregorio distingue due modi in cui Dio può comunicare con la creatura: quello *per compunctionem*, con cui il creatore muove a compunzione e stimola l'anima al progresso, spingendola a imparare cosa desiderare; quello *per distractionem*, con cui Dio impedisce all'uomo di insuperbirsi e tiene dunque a freno il progresso dell'anima, che in tal caso impara cosa temere. È naturalmente alla seconda 'tipologia' di comunicazione che è associata la risposta di cui si parla nel versetto, per la cui interpretazione l'esegeta ricorre dunque ancora una volta a una forma di contestualizzazione che include riferimenti ad altri casi esemplari.

Nelle righe successive, Gregorio presenta un'ulteriore distinzione che concerne il *loqui* divino:

Sciendum praeterea est quia duobus modis locutio diuina distinguitur. Aut per semetipsum namque dominus loquitur, aut per creaturam angelicam eius ad nos uerba formantur. Sed cum per semetipsum loquitur, sola nobis ui internae inspirationis aperitur. Cum per semetipsum loquitur, de uerbo eius sine uerbis ac syllabis cor docetur, quia uirtus eius intima quadam subleuatione cognoscitur. (...) Spiritum enim dei quasi quaedam nobis uerba dicere est occulta ui ea quae agenda sunt intimare, et cor hominis ignarum, non adhibito strepitu et tarditate sermonis, peritum repente de absconditis reddere. Nam quia auditus ea quae ad se fiunt non simul omnia dicta comprehendit, quippe qui et causas per uerba, et particulatim uerba per syllabas percipit; uisus autem noster in eo quod se dirigit, totum subito et simul apprehendit; dei locutio ad nos intrinsecus facta uidetur, potius quam audiatur, quia dum semetipsum sine mora sermonis insinuat, repentina luce nostrae ignorantiae tenebras illustrat³⁵².

In questo caso lo schema proposto prevede da un lato una comunicazione *per semetipsum* e dall'altro un esprimersi *per creaturam angelicam*. La prima – osserva Gregorio – è assimilabile a un parlare diretto che avviene tramite *interna inspiratio*, per mezzo della quale il cuore dell'uomo percepisce la parola divina senza né parole né sillabe («sine uerbis ac syllabis») e in ciò si mostra simile a uno sguardo che, rivolto a un oggetto, lo percepisce immediatamente tutto; il cuore dell'uomo si distingue, al contrario, dall'udito, che non comprende tutto insieme ciò che gli si dice perché percepisce le cose proprio tramite parole e sillabe. In questo primo caso, dunque, la parola non viene udita ma si compie.

³⁵² *Ibid.*, 2, 447B-448B, pp. 1396-1397.

Diversa è la comunicazione *per creaturam angelicam*, che Gregorio descrive nel dettaglio nelle righe successive:

Cum vero per angelum uoluntatem suam dominus indicat, aliquando eam uerbis, aliquando rebus demonstrat, aliquando simul uerbis et rebus, aliquando imaginibus cordis oculis ostensis, aliquando imaginibus et ante corporeos oculos ad tempus ex aere assumptis, aliquando coelestibus substantiis, aliquando terrenis; aliquando simul terrenis et coelestibus. Nonnunquam uero etiam per angelum humanis cordibus ita loquitur deus, ut ipse quoque angelus mentis obtutibus praesentetur. Verbis namque per angelum loquitur deus, cum nil in imagine ostenditur, sed supernae uerba locutionis audiuntur. (...) Neque enim deus, qui sine tempore uel impulsione intimae clamat, in tempore per suam substantiam illam uocem edidit, quam circumscriptam tempore per humana uerba distinxit, sed nimirum, de coelestibus loquens, uerba sua quae ab hominibus audiri uoluit rationali creatura administrante formauit. Aliquando rebus per angelos loquitur deus, cum nil uerbo dicitur, sed ea quae futura sunt, assumpta de elementis imagine, nuntiantur³⁵³.

Quando Dio sceglie di comunicare per mezzo di un angelo, può servirsi – afferma Gregorio – di *uerba*, di *res* o di entrambi, o ancora di *imagines* presentate agli occhi del cuore o del corpo, composte da sostanze celesti, terrene o da entrambe. Tra le varie possibilità vi è inoltre quella che Dio si serva direttamente di una creatura angelica che si presenta allo sguardo della mente umana e che si fa portatrice di una *superna locutio*, o ancora di eventi legati a elementi naturali, talvolta accompagnati da parole. Nelle righe successive, Gregorio fornisce al lettore numerosi esempi delle tipologie di comunicazione presentate, aggiungendovi anche i casi in cui la comunicazione avviene mediante angeli che non appaiono visibilmente ma che sono puri spiriti (è ciò che accade ai profeti ispirati)³⁵⁴.

Alla fine dell'*excursus*, Gregorio riconosce che nel versetto in questione non è chiaro se Dio abbia parlato a Giobbe direttamente o per mezzo di un angelo, dal momento che entrambe le ipotesi appaiono plausibili³⁵⁵. È evidente, dunque, che in questo caso sia l'incertezza relativa al significato

³⁵³ *Ibid.*, 1, 3-6, 448C-449B, pp. 1397-1398.

³⁵⁴ Cf. *ibid.*, 7-9, 450A-451D, pp. 1398-1401.

³⁵⁵ Cf. *ibid.*, 10, 451D-452A, p. 1401: «Haec igitur dicta sunt ut quibus modis loquatur deus hominibus demonstraretur. Cum uero beato iob respondisse dominus de turbine dicitur, utrum per semetipsum, an ei per angelum sit locutus ambigitur. Potuerunt quippe per angelum commotiones aeris fieri, et haec ei quae subiuncta sunt per eum uerba mandari. Rursumque potuit et exterius angelus in turbine aerem excutere, et tamen interius per semetipsum dominus uim

di una parte del testo biblico a spingere l'esegeta a considerare le numerose ipotesi possibili, a differenza di quanto invece accade nel libro II dei *Moralia*, in cui come si è detto Gregorio compie un'operazione simile ma non del tutto assimilabile a quella appena presentata né dal punto di vista del contenuto della riflessione né, come si tenterà di chiarire a breve, da quello della scelta metodologica di approfondire il modo in cui Dio comunica con Giobbe. I due passaggi mostrano allo stesso modo l'ormai evidentissimo interesse di Gregorio per le diverse modalità dell'atto comunicativo, entrambi a partire da versetti in cui si afferma semplicemente che Dio parlò a Satana (*Gb* 1, 8) o a Giobbe (*Gb* 38, 1): nel primo caso, la riflessione si estende – come si è visto³⁵⁶ – anche a diversi altri possibili interlocutori di Dio, fino ad assumere i tratti di una digressione sui possibili modi di intendere il *loqui* nella Sacra Scrittura che includono, tra gli altri, il 'parlare' di Dio all'anima del santo, in precedenza identificato – sulla base di un passaggio dell'Apocalisse – con la garanzia di ricompensa in virtù della prescienza; nel caso appena esaminato, invece, Gregorio propone per il *loqui* divino una doppia distinzione decisamente più complessa, la quale si basa sia su ciò che Dio 'genera' nella creatura (nella fattispecie progresso o timore) sia sui 'mezzi' cui fa ricorso (*interna inspiratio* o creatura angelica), a loro volta qui soggetti a ulteriori ramificazioni. Dal punto di vista dei contenuti della riflessione, dunque, nel libro XXVIII dei *Moralia* si assiste certamente a un approfondimento delle già accennate modalità di comunicazione fra Dio e creatura, che contribuisce ad arricchire il quadro relativo alla trattazione del tema del linguaggio nel commento gregoriano a Giobbe. Dal punto di vista metodologico, è interessante infine porre l'accento sulla diversa 'natura' di queste due digressioni simili (ma non identiche) per argomento ma la cui presenza nel commento non ha tuttavia la medesima 'giustificazione': se infatti nel caso del commento contenuto nel libro II Gregorio non si preoccupa di rendere in qualche modo ragione al lettore della scelta di estendere la sua riflessione anche ad argomenti che esulano dal contenuto del versetto, nel caso dell'interpretazione di *Gb* 38, 1 la considerazione di più ipotesi interpretative è – come si è detto – giustificata dall'esegeta stesso sulla base dell'ambiguità che lui stesso rileva nel testo sacro. Il confronto tra i due luoghi lascia dunque emergere efficacemente le difficoltà cui si va incontro ogni volta che si tenta di fissare, per il *modus operandi* gregoriano, criteri generali relativi al rapporto commento-testo commentato, avvalorando ulteriormente così l'idea che sia più sensato riconoscere l'inesistenza di schemi universalmente validi a prescindere dai singoli casi.

suae sententiae cordi eius sine uerbis insonare, ut credatur quod dicta dominica quae sequuntur ipse iam per uerba protulit, qui, repletus deo, haec sine uerbis audiuit».

³⁵⁶ Cf. *supra*, pp. 51-52.

Nel libro XXVIII dei *Moralia*, l'interpretazione prosegue con dei riferimenti alle origini della Chiesa, in questa parte dell'opera intesa come un edificio le cui basi corrispondono ai predicatori e ai profeti, i primi ad annunciare l'Incarnazione; da un certo punto in poi, si registra un passaggio dall'applicazione del senso allegorico a quella del senso morale, cambiamento segnato dall'esplicitazione dell'idea che la mente comprende meglio il senso delle parole di Dio quando in esse cerca se stessa³⁵⁷.

Nel libro XXIX, invece, Gregorio si sofferma sulla serie di domande che il creatore pone alla sua creatura. Commentando, per esempio, *Gb* 38, 18-20, versetti in cui a Giobbe è chiesto se sa in quale via abita la luce e qual è il luogo delle tenebre³⁵⁸, l'esegeta riconosce ancora una volta un riferimento alla mancata conoscenza, da parte dell'uomo, dei giudizi di Dio, che in nessun modo possono essere penetrati. Così come tutti gli altri uomini, anche Giobbe dunque non può conoscere il disegno divino né quale sarà l'esito finale della sua vita: la domanda di Dio ha, in linea con le coordinate stabilite dall'esegeta all'inizio dell'interpretazione di questa parte del Libro di Giobbe, in tal senso lo scopo di suscitare nel santo timore e umiltà³⁵⁹. Le domande successive poste da Dio includono quella relativa alla capacità di annodare le stelle delle Pleiadi o di porre fine al giro di Arturo (*Gb* 38, 31):

Numquid coniungere ualebis micantes stellas pleiades, aut gyrum arcturi poteris dissipare?
Pleiades stellae ἀπὸ τοῦ πλείστον, id est a pluralitate uocatae sunt. Ita autem vicinae sibi et diuisae sunt conditae, ut et simul sint, et tamen coniungi nequaquam possint, quatenus uicinitate quidem coniunctae sint, sed tactu disiunctae. Arcturus uero ita nocturna tempora illustrat, ut in coeli axe positus per diversa se uertat, nec tamen occidat. Neque enim extra se currens uoluitur, sed in loco situs, in cunctis mundi partibus nequaquam casurus inclinatur. Quid ergo est quod homo ex terra factus, atque in terra positus, de coelesti administratione discutitur, quia pleiades coniungere non ualet, quas uicinas sibimetipsis conditas et pene coniunctas uidet, quia arcturi gyrum dissipare non potest, quem tamen cernere ipsa sua uertigine pene dissipatum potest? An ut in istis ministeriis auctoris potentiam pensans, infirmitatis suae meminerit, et eum quem adhuc in

³⁵⁷ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVIII, 5-8, 14-19, PL 76, 455B-459B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1405-1410.

³⁵⁸ Cf. *Gb* 38, 18-20: «Numquid considerasti latitudinem terrae? Indica mihi, si nosti omnia: In qua via lux habitet, et tenebrarum quis locus sit; ut ducas unumquodque ad terminos suos et intellegas semitas domus eius?»

³⁵⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVIII, 18, 32-34, PL 76, 467A-468B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1455-1458.

maiestate sua uidere non poterat quam sit inaestimabilis in ipsa ministeriorum coelestium gubernatione perpendat?³⁶⁰

Il versetto è anzitutto considerato dal punto di vista del suo significato letterale, che Gregorio esamina a partire dall'etimologia greca di *Pleiades*, nel testo dei *Moralia* non translitterata³⁶¹. Il nome delle stelle rimanda al loro grande numero e al loro essere vicine ma divise; Arturo, invece, ruota senza mai spostarsi o tramontare. Per l'esegeta, il fatto che un uomo «ex terra factus atque in terra positus» sia interrogato sull'*administratio caelestis* non può che corrispondere a una constatazione della debolezza della creatura rispetto al governo delle funzioni celesti da parte di Dio. Il medesimo versetto è in seguito considerato dal punto di vista allegorico:

Sed cur ista loquimur, qui stimulo rationis urgemur, ut haec uerba mysticis sensibus grauida cognoscamus? Quid enim micantes pleiades, quae et septem sunt, aliud quam sanctos omnes denuntiant, qui inter praesentis uitae tenebras septiformis spiritus gratiae nos lumine illustrant, qui ab ipsa mundi origine usque ad eius terminum diuersis temporibus ad prophetandum missi, et iuxta aliquid sibi coniuncti sunt, et iuxta aliquid disiuncti? Stellae enim pleiades, sicut supra dictum est, uicinitate sibi coniunctae sunt, et tactu disiunctae. Simul quidem sitae sunt, et tamen lucis suae Ita omnes sancti aliis atque aliis ad praedicandum temporibus apparentes, et disiuncti sunt per uisionem suae imaginis, et coniuncti per intentionem mentis. Simul micant, quia unum praedicant; sed non semetipsos tangunt, quia in diuisis temporibus partiuntur³⁶².

Gregorio stabilisce una corrispondenza tra le *Pleiades* e i santi collocati in diversi tempi della storia del mondo, come le Pleiadi separati – perché in tempi diversi – ma al contempo congiunti nella

³⁶⁰ *Ibid.*, XXIX, 31, 67, 515AB, p. 1481.

³⁶¹ Claudio Moreschini cita una serie di etimologie greche (presenti sia nei *Moralia* sia nelle *Homiliae in Evangelia*) a sostegno della tesi, non condivisa da diversi altri studiosi, secondo la quale Gregorio avesse una forma di conoscenza del greco. A tal proposito, Moreschini osserva che «si tratta soprattutto di frammenti linguistici, non di una vera e propria conoscenza approfondita della lingua. Ne consegue che Gregorio non conosce il greco da persona erudita e colta (...) ma come una persona vissuta nel secolo VI dell'età cristiana, allorquando anche in Oriente la cultura si stava restringendo: Gregorio poteva attingere a questo greco, che era tutt'al più parlato, ma certo non era il greco letterario degli scrittori più elevati». MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., p. 95. Per il dibattito sulla questione della conoscenza del greco da parte di Gregorio, si veda anche lo studio di Joan Peterson. Cf. J. M. PETERSON, *Did Gregory the Great know Greek?*, «Studies in Church History», 13 (1976), pp. 121-134.

³⁶² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIX, 31, 67, PL 76, 515BC, ed. Adriaen cit., III, p. 1481.

predicazione della stessa verità. Gli esempi riportati dall'esegeta riguardano in particolare l'idea che costoro si siano fatti portatori, nonostante la distanza cronologica, di una comune concezione dell'umanità del Redentore e dell'unità della Trinità. Nel primo caso ci si riferisce ad Abele, Isaia e Giovanni, che hanno rispettivamente prefigurato, profetizzato e indicato come presente Cristo³⁶³; nel secondo caso, l'attenzione è rivolta a Davide, Isaia e Paolo che, pur non essendosi mai incontrati, hanno appreso dalla rivelazione divina l'unità della Trinità:

Diuersis quippe temporibus huic mundo david, isaias et paulus apparuit; sed tamen nullus eorum alteri diuersum sensit, quia etsi semetipsos non nouerant facie, unum tamen didicerant ex diuina cognitione. David quippe ut auctorem omnium deum in trinitate ostenderet, dixit: benedicat nos deus, deus noster, benedicat nos deus. Ac ne tertio deum nominans tres deos dixisse putaretur, illico unitatem eiusdem trinitatis insinuans addidit: et metuant eum omnes fines terrae. Qui enim nos eos, sed eum subdidit, unum tria quae dixerat intimaui. Isaias quoque cum laudem de unitate trinitatis aperiret, seraphim uoces exprimens, ait: sanctus, sanctus, sanctus; ac ne tertio sanctum nominans unitatem diuinae substantiae scindere uideretur, adiunxit: dominus deus sabaoth. Quia ergo non domini dii, sed dominus deus addidit, unum existere quod tertio sanctum uocauerat indicauit. Paulus quoque ut operationem sanctae trinitatis ostenderet, ait, ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia. Atque ut unitatem eiusdem trinitatis intimaret, protinus addidit: ipsi gloria in saecula saeculorum, amen. Qui igitur non ipsis, sed ipsi subdidit, unum naturaliter, tria secundum personas innotuit, quod superius tertio idipsum dixit. Quasi ergo et uno in loco pleiades sitae sunt, quia de deo concorditer sentiunt, et tamen semetipsas non tangunt, quia sicut dictum est per huius mundi tempora diuersa partiuntur³⁶⁴.

A sostegno della sua tesi, Gregorio riporta quanto scritto a proposito di Dio dai *sancti* scelti come esempio in tre contesti precisi, allo scopo di mostrare come nessuno dei tre intendesse parlare di Dio come 'composto' da tre dèi distinti bensì sempre come unico secondo la natura e trino secondo le persone («unum naturaliter, tria secundum personas»). Vale la pena soffermarsi sul *modus operandi* gregoriano, che in questo caso denota indubbiamente una spiccata attenzione per il linguaggio della

³⁶³ Cf. *ibid.*, 69, 515C-516A, p. 1482: «Quam diuersis temporibus abel, isaias, et iohannes apparuerunt! Diuisi quidem fuerunt tempore, sed non praedicatione. (...) Ecce diuisis quidem temporibus missi, et tamen concorditer de redemptoris nostri innocentia sentientes, eundem agnum iohannes ostendendo, isaias praeuidendo, abel offerendo locutus est; et quem iohannes in ostensione, quem isaias in locutione, hunc abel significando in manibus tenuit».

³⁶⁴ Cf. *ibid.*, 70, 516AC, pp. 1482-1483.

Sacra Scrittura e, insieme, una certa sensibilità alla questione trinitaria³⁶⁵, per la cui trattazione il versetto di Giobbe funge ancora una volta da pretesto. Nei tre luoghi scritturali presi in considerazione (appartenenti, rispettivamente, ai Salmi, alla profezia di Isaia e dalla lettera ai Romani), l'esegeta individua una prova della natura unitaria e al contempo trinitaria di Dio, tenendo conto nel suo ragionamento di precisi aspetti del testo sacro: nel caso, per esempio, della citazione dai Salmi, l'utilizzo di *eum* piuttosto che *eos* scongiura il pericolo di fraintendere la prima parte delle parole di Davide, che menziona Dio per tre volte; parimenti, nella presentazione degli ultimi due esempi Gregorio precisa che, anche laddove la Scrittura sembra suggerire la presenza di tre dèi distinti, è lo stesso testo sacro a fornire immediatamente la chiave di lettura più corretta, quella che rimanda all'esistenza di un'unica *essentia* divina. Dal significato letterale di *Gb* 38, 31 e, in particolare, dall'etimologia greca di *Pleiades*, Gregorio ricava dunque la presenza di caratteristiche che accomunano le stelle e i *sancti*, che condividono – nel senso mostrato – la compresenza di vicinanza e lontananza, la quale rispetto alla questione trinitaria corrisponde a quella di distanza cronologica e condivisione della medesima verità.

Come per rendere ancora più chiara la funzione che per Gregorio svolge la teofania divina nella parte finale del libro di Giobbe, il libro XXIX dei *Moralia* si chiude con un nuovo riferimento alla necessità che nella creatura siano generati timore e umiliazione. Nello specifico, commentando il versetto in cui Dio chiede a Giobbe se conosce forse le leggi del cielo e se ne applica le norme sulla terra (*Gb* 38, 33), l'esegeta ribadisce che nel corso della vita terrena i giudizi di Dio restano occulti per la creatura, che non può in alcun modo indagare i motivi di certe circostanze (che includono, tra i molti esempi, il motivo per cui un individuo che danneggia il prossimo vive, mentre chi avrebbe al contrario giovato alla sua vita muore)³⁶⁶.

³⁶⁵ Claudio Fauci include l'interesse per la questione trinitaria nella sua trattazione della teologia gregoriana a partire non dai *Moralia in Iob* bensì dal registro delle epistole e dalle omelie. Cf. C. FAUCI, *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle «Epistole» e nelle «Omelie» di Gregorio Magno*, Napoli 2000. Manlio Simonetti, invece, pone piuttosto l'accento sul fatto che non vi sia nella produzione gregoriana una posizione originale rispetto alla questione trinitaria ma solo una mera ripresa di definizioni tradizionali ereditate dalla letteratura patristica. Cf. M. SIMONETTI, *Gregorio teologo*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), a c. di C. Leonardi, Firenze 2014 (Millennio medievale, 100), pp. 89-99.

³⁶⁶ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXIX, 33, 77, PL 76, 521B-522B, ed. Adriaen cit., p. 1489: «*Numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* Ordinem coeli nosse est supernarum dispositionum occultas praedestinationes uidere. (...) Quod utique facere in hac uita positus nullus potest. (...) Quis intelligat cur uiuit alius insidians mortibus proximorum, et moritur alius qui profuturus esset uitae multorum? (...) Ad cognoscendos quippe istos iudiciorum secretorum sinus nullus ascendit. Dicatur ergo homini, ut se nescire cognoscat; nescientem uero se cognoscat

Anche se l'intervento divino prosegue per lo più nella forma di domande poste con lo stesso tenore di quelle già considerate, nel libro XXX dei *Moralia* l'attenzione di Gregorio si sposta dall'incapacità strutturale della creatura di compiere i prodigi menzionati da Dio all'incommensurabile potenza di quest'ultimo, che è al contrario capace di compiere ciò di cui si sta discorrendo anche tramite i *praedicatores*, i quali costituiscono il fulcro della prima parte del libro. Nell'interpretazione di *Gb* 38, 36-37, per esempio, Gregorio riflette sul modo in cui i predicatori comunicano la verità:

Quis posuit in uisceribus hominis sapientiam? Vel quis dedit gallo intelligentiam? Qui hoc loco alii galli nomine designantur, nisi modo alio repetiti iidem praedicatores sancti, qui inter tenebras uitae praesentis student uenturam lucem praedicando, quasi cantando, nuntiare? (...) Intelligentia quippe doctorum tanto esse subtilior debet, quanto se ad penetranda inuisibilia exercet, quanto nil materiale discutit, quanto et per uocem corporis loquens, omne quod est corporis transit. Quae profecto nullatenus summis congrueret, nisi cantanti eam gallo, id est praedicanti doctori, ipse summorum conditor ministraret. (...) Gallo itaque intelligentia desuper tribuitur, quia doctori ueritatis, uirtus discretionis, ut nouerit, quibus, quid, quando, uel quomodo inferat, diuinitus ministratur. Non enim una eademque cunctis exhortatio conuenit, quia nec cunctos par morum qualitas astringit. (...) Pro qualitate igitur audientium formari debet sermo doctorum, et ad sua singulis congruat, et tamen a communis aedificationis arte nunquam recedat³⁶⁷.

Nei versetti commentati, Dio chiede a Giobbe chi ha posto nelle viscere dell'uomo la sapienza e chi ha dato al gallo l'intelligenza. L'animale è da Gregorio identificato con la categoria dei predicatori, la sua intelligenza conseguentemente con l'*intelligentia doctorum* che penetra le realtà invisibili. La particolarità dei *praedicatores* è che pur esprimendosi con la voce del corpo («per uocem corporis loquens») trascendono tutto ciò che è corporeo («omne quod est corporis transit»); tale capacità deriva da Dio, il cui dono dell'intelligenza coincide con quello del discernimento (*discretio*), affinché essi sappiano, nell'ambito della comunicazione della verità, a chi (*quibus*), che cosa (*quid*), quando (*quando*) e come (*quomodo*) trasmettere. Tale *modus operandi* è reso necessario dalla diversità degli stati d'animo di ciascuno, che non deve tuttavia implicare la perdita di vista dell'*aedificatio communis*: nelle righe successive del commento, Gregorio fornisce una ricca lista di diversi possibili

ut timeat; timeat ut humilietur, humilietur ne praesumat in se; non praesumat in se, ut conditoris sui auxilium requirat; et qui in se fidens mortuus est, auctoris sui adiutorium appetens uiuat».

³⁶⁷ *Ibid.*, XXX, 3, 9-12, 527D-530B, pp. 1496-1499.

casi (tra i quali vengono menzionati, per esempio, donne, uomini e anziani) e conclude con l'auspicio di spiegare in un'altra opera quale sia il comportamento più adatto ai singoli individui³⁶⁸.

È inevitabile scorgere nel passaggio in questione l'eco sia di altri luoghi dei *Moralia in Iob* sia del contenuto di un altro testo effettivamente incluso nella produzione gregoriana. Il commento a *Gb* 38, 36-37 è *in primis* caratterizzato un'evidentissima assonanza con gli schemi presentati dall'esegeta prima nel libro VI e poi nel libro XXIV dei *Moralia*, dove in entrambi i casi vengono menzionati gli elementi di cui occorre tener conto nella pronuncia di un discorso per non commettere l'errore di Elifaz (che tenta di insegnare qualcosa a chi è migliore di lui) e di Eliu, che a un certo punto 'viola' come si è detto ciò che è stato denominato criterio dell'interlocutore. Nelle occorrenze precedenti, dunque, l'invito gregoriano a tener conto del cosa, del chi, del quando e del come, ai quali nel libro VI si aggiungono la *causa* e il *tempus*, è sempre conseguenza dell'errore 'linguistico' degli eretici, il cui *loqui* è connotato negativamente proprio perché non rispetta le 'regole' stabilite da Gregorio; al contrario, nel libro XXX il medesimo schema è dall'esegeta proposto ai fini di precisare ulteriormente le caratteristiche del dono divino ricevuto dal *praedicator* e, insieme, il suo dovere rispetto all'uditorio e alla sua complessità interna, strutturalmente incompatibile con un *modus operandi* unico e universale. Ciò che prima risultava dunque essere esclusivamente legato all'ennesima dimostrazione della problematicità della posizione degli eretici è qui impiegato 'positivamente' per descrivere il compito del *praedicator*, che in un'altra opera gregoriana – con molta probabilità la stessa cui Gregorio fa nel passaggio velatamente riferimento – costituisce il fulcro dell'intero discorso.

Lo scritto in questione è la *Regula pastoralis*, redatta nel 591 e concepita come una vera e propria guida per i vescovi³⁶⁹. All'opera è stata di recente attribuita la definizione di 'manuale per

³⁶⁸ Cf. *ibid.*, 13, 530B-531B, pp. 1499-1500.

³⁶⁹ Per una trattazione approfondita dell'opera e del ruolo che in essa assume il *praedicator*, cf. G. DEMACOPOULOS, *Gregory's Model of Spiritual Direction in the Liber Regulae Pastoralis*, in *A Companion to Gregory the Great*, a c. di B. Neil - M. Dal Santo, Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 47), pp. 205-225; C. MCGRATH-MERKLE, *Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity*, «Journal of Religion and Health», 50.2 (2011), pp. 374-388; G. CREMASCOLI, *La Bibbia nella «Regola Pastorale» di San Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno. Esegeta cit.*, pp. 3-30; B. JUDIC, *La «Règle pastorale»: programme, ambitions et réalisations*, in *Codex Trecensis. La «Regola pastorale» di Gregorio Magno in un codice del VI-VII secolo*, a c. di A. Petrucci - L. G. G. Ricci, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum, 5), pp. 3-14; V. PARONETTO, *Connotazione del «Pastor» nell'opera di Gregorio Magno. Teoria e prassi*, «Benedictina», 31 (1984), pp. 325-343; L. G. G. RICCI, *La retorica nella «Regola Pastorale» di Gregorio Magno*, in «Per longa maris intervalla». *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo*

miscelare miele e veleno³⁷⁰, espressione che restituisce efficacemente la varietà di strategie effettivamente applicate nelle epistole ma in generale teorizzate proprio nella *Regula*, nella quale Gregorio fornisce, in un modo pressoché unico nell'ambito della letteratura cristiana premoderna³⁷¹, una vera e propria lista dei diversi possibili destinatari della predicazione e degli approcci pastorali a loro più congeniali. Nello specifico, Gregorio approfondisce quanto già accennato nei *Moralia*³⁷² presentando al lettore della *Regula* un complesso sistema di distinzioni che nel corso dell'opera divengono sempre più interconnesse, dal momento che nulla esclude che le 'istruzioni' che l'autore fornisce per determinate personalità siano ugualmente valide per altre categorie di uomini, o che per il medesimo individuo sia possibile ricorrere a strategie differenti³⁷³; ciò testimonia che la complessità e la flessibilità che contraddistinguono l'approccio gregoriano nei *Moralia* si riflettono indubbiamente nel suo modo di intendere la cura pastorale, il che rende efficacemente l'idea dell'estrema ricchezza che caratterizza l'intera esperienza di Gregorio Magno.

Nel libro XXXI dei *Moralia* la trattazione riguarda una precisa categoria di destinatari dell'opera di conversione, i *principes*. Dopo aver annunciato, a proposito del commento successivo, la corrispondenza allegorica tra Giobbe e la chiesa nascente, nonché l'intenzione di rendere oggetto d'attenzione le difficoltà legate alla sottomissione dei superbi, Gregorio identifica questi ultimi con i *potentes saeculi* che nei primi secoli di vita della chiesa deridevano la Scrittura e che Dio ha prima sopportato come nemici e poi trasformato in difensori della fede³⁷⁴. Al racconto della conversione dei principi e del modo in cui essa ha giovato alla chiesa segue una riflessione su una possibile forma di 'collaborazione' tra Dio e il *princeps terrenus*:

fra tardoantico e alto medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), a c. di L. Casula - G. Mele - A. Piras, Cagliari 2006 (Studi e ricerche di cultura religiosa, N. S. 4), pp. 273-288.

³⁷⁰ L'espressione si deve a Richard Allington, il quale trae ispirazione da una descrizione che il patriarca Giovanni di Ravenna riserva a una sentenza di condanna pronunciata nei suoi confronti da Gregorio. Cf. R. ALLINGTON, *Honey and Venom. Social Distinctions between the Old and the Young in Gregory the Great's Pastoral Care of a Changing World*, «Church History and Religious Culture», 97 (2017), [pp. 1-28], pp. 1-2.

³⁷¹ Cf. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Los Angeles 1981, pp. 296-297.

³⁷² Il legame tra le due opere è da Richard Allington riconosciuto in questi termini: «Gregory had previously hinted at these categories in the *Moralia*, but waited until the *Regula pastoralis* to explain them fully». Cf. ALLINGTON, *Honey and Venom* cit., p. 3.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, 1-2, 1-2, PL 76, 571A-573B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1549-1551.

Numquid habebis fiduciam in magna fortitudine eius et derelinques ei labores tuos? In rhinocerotis fortitudine fiduciam dominus habere se asserit, quia uires quas temporaliter terreno principi contulit, ad cultum suae uenerationis inclinauit, ut ex accepta potestate, per quam dudum contra deum tumuerat, religiosum nunc deo obsequium impendat. Quo enim in mundum plus potest, eo pro mundi auctore plus praeualet. Nam quia a subiectis ipse metuitur, tanto facilius persuadet, quanto et cum potestate indicat qui uere metuatur. Dicatur ergo: *Numquid habebis fiduciam in magna fortitudine eius?* Ac si diceretur: Ut ego, qui uires terrenorum principum meo cultui seruituras aspicio. Tanto enim ea quae nunc agis, minora aestimo, quanto iam praeuideo, quia et maiores huius mundi mihi potestates inclinabo. Bene autem subditur: *et derelinques ei labores tuos?* Labores enim suos huic rhinoceroti dominus reliquit, quia conuerso terreno principi eam quam sua morte mercatus est, ecclesiam credidit: quia uidelicet in eius manu quanta sollicitudine pax fidei sit tuenda commisit³⁷⁵.

Per essere compreso, il versetto in questione va considerato insieme a quello precedente, in cui Dio chiede a Giobbe se è in grado di legare il rinoceronte per arare, da Gregorio identificato con i potenti del mondo³⁷⁶. In *Gb* 39, 11, in riferimento al medesimo animale Dio chiede a Giobbe se avrà – sottintendendo ‘come lui’ – fiducia nella sua grande forza e se affiderà a lui le sue fatiche: preservando la corrispondenza già stabilita, l’esegeta osserva che è possibile che Dio affidi *temporaliter* al principe terreno forze che egli indirizza alla sua adorazione ma che equivalgono al medesimo potere che al tempo delle persecuzioni aveva invece generato superbia. Questo cambiamento, osserva Gregorio, è possibile perché chi nel mondo ha più potere («quo enim in mundo plus potest») è maggiormente in grado di agire in favore dell’*auctor mundi* («pro mundi auctore plus praeualet»), giacché generando timore nei sudditi persuade più efficacemente.

Gregorio ammette qui dunque la possibilità di un ‘orientamento positivo’ del potere terreno che non contempla né la superbia né la persecuzione, bensì la capacità – derivante dalla posizione politica del *princeps* – di convincere i sudditi a convertirsi. In uno dei commenti precedenti, Gregorio aveva posto l’accento sul fatto che le gerarchie terrene siano state previste da Dio affinché i più deboli siano guidati dai più forti, nonché sulla necessità, per il *sanctus*, di risalire alla condizione naturale comune a tutti gli uomini per alimentare la virtù dell’umiltà³⁷⁷; sebbene nel passaggio appena preso

³⁷⁵ *Ibid.*, 6, 8, 576BC, p.1555.

³⁷⁶ Cf. *supra*, nota 374.

³⁷⁷ Cf. *supra*, pp. 154-155.

in esame non si parli di un superamento della gerarchia terrena ma, al contrario, di un suo ‘sfruttamento’ ai fini della conversione dei sudditi, quanto proferito da Gregorio a proposito della fiducia divina nel *princeps terrenus* risulta essere compatibile con l’idea, nel medesimo luogo citato applicata al *sanctus* e all’eventuale necessità di una correzione morale, che un rapporto ‘terreno’ di subordinazione possa essere fonte di giovamento per determinati individui³⁷⁸.

In corrispondenza dell’interpretazione morale di *Gb* 39, 18-19, versetti in cui, in riferimento allo struzzo di cui si fa menzione in *Gb* 39, 13, si dice che leva in alto le ali e che deride il cavaliere e chi lo cavalca, il baricentro del commento gregoriano si è già spostato sulla condizione degli eletti e degli ipocriti, questi ultimi fatti allegoricamente corrispondere allo struzzo di cui si parla nel testo sacro. Nello specifico, in questo preciso luogo dei *Moralia* Gregorio coglie un’occasione per riflettere sulla convivenza di buoni e malvagi all’interno della Chiesa:

Cum tempus fuerit, in altum alas erigit; deridet equitem et ascensorem eius. Quid enim alas huius struthionis accipimus, nisi pressas hoc tempore quasi complicatas hypocritae cogitationes? (...) Alas in altum erigere est per effrenatam superbiam cogitationes aperire. Nunc autem quia sanctum se simulat, quia in semetipso stringit quae cogitat, quasi alas in corpore per humilitatem plicat. (...) Huic ergo hypocritae deridere equitem est santos despiciere; deridere uero ascensorem equitis est prosilire usque ad iniuriam creatoris. Quia enim in unoquoque lapsu a minimis semper incipitur, et succrescentibus defectibus ad grauiora peruenitur, recte hypocritae huius iniquitas per supposita detrimenta distinguitur, ut dicatur prius bonum se quod non sit ostendere, postmodum

³⁷⁸ David Hipshon commenta in questi termini il passaggio dei *Moralia in Iob* appena analizzato: «We should no longer be surprised to find the prince participating in spiritual work. (...) He is fulfilling his hierarchic duty to pass on the benefits he has himself received. His power has been tamed because it has come within the bounds (...) of a spiritual community where its power may be used to perform good work for the benefit of the whole. (...) The ‘secular’ has not vanished to become ecclesiastical. It has become part of a unified whole, in which saecular rule has its part to play, and that part may have a spiritual dimension». Tale considerazione si inserisce nel più generale tentativo di dimostrare che la concezione gregoriana di un universo gerarchicamente ordinato prevede un ruolo positivo nell’opera della salvezza sia per la dimensione ecclesiastica sia per quella secolare. Lo studioso pone inoltre l’accento sulla derivazione neoplatonica dell’idea di una visione dell’ordine divino nella diversità. Cf. D. HIPSHON, *Gregory the Great’s ‘Political Thought’*, «Journal of Ecclesiastical History», 53 (2002), pp. 439-453. Su questo tema si veda anche C. STRAW, *Gregory’s politics: Theory and Practice*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), Roma 1991 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 33-34), pp. 33-45; F. CAMASTRA, *Libido dominandi. La teoria politica da Gregorio Magno a Gregorio VII*, Milano 2007² (Testi e studi, 99).

uero bonos aperte despicere, ad extremum quoque usque ad iniuriam conditoris exilire. (...) O quam multos tales nunc sancta ecclesia tolerat, quos cum tempus eruperit, tentatio aperta manifestat. Qui uoluntates suas, quia contra eam modo non exerunt, quasi complicatas interim alas cogitationum premunt. Quia enim a bonis malisque haec uita communiter ducitur, nunc ecclesia ex utrorumque numero uisibiliter congregatur, sed deo inuisibiliter iudicante discernitur, atque in exitu suo a reproborum societate separatur. Modo uero esse in ea nec boni sine malis, nec mali sine bonis possunt. Hoc enim tempore coniuncta utraque pars sibi necessario congruit, ut et mali mutentur per exempla bonorum, et boni purgentur per tentamenta malorum³⁷⁹.

Le ali dello struzzo sono da Gregorio identificate con le complesse *cogitationes* dell'ipocrita, che quando questi si finge *sanctus* restano nascoste ma che al contrario vengono svelate, quando si presenta l'occasione, con sfrenata superbia. La derisione, da parte dello struzzo, del cavaliere e di chi lo cavalca, corrisponde invece all'irrisione, da parte degli ipocriti, dei santi e del creatore, che nelle righe successive vengono assimilati alle colpe che si aggiungono alla caduta volontaria. Ciononostante, osserva Gregorio, nel tempo presente la Chiesa è composta *visibiliter* sia dai buoni sia dai malvagi, dal momento che questi saranno parte di una *societas* separata solo in seguito al giudizio divino, che *inuisibiliter* li distinguerà dal resto dei fedeli; prima di allora, santi e reprobri coesistono fra loro necessariamente congiunti, affinché i primi si purifichino mediante le prove dei secondi e affinché questi ultimi si convertano grazie all'esempio dei buoni. Giudicando necessaria la convivenza tra santi e malvagi, Gregorio sta di fatto riconoscendo l'inevitabilità, nel corso della vita terrena, della presenza del male all'interno della dimensione ecclesiastica, reputandola addirittura necessaria per entrambe le 'parti' in gioco e rimandandone il giudizio – che spetta solo a Dio – alla dimensione *post mortem*.

Per il rinoceronte e lo struzzo Gregorio in seguito individua, sempre nel libro XXXI dei *Moralia*, una serie di altri significati, che includono per esempio l'identificazione del volatile con la sinagoga: è a quest'ultima che da un certo punto in poi si riferisce la maggior parte del commento, nel quale Gregorio afferma che essa possedeva le ali della Legge senza tuttavia riuscire mai a sollevarsi da terra; o, ancora, che a parole conservò la dottrina dei Padri ma al contempo la ignorò con la vita, che ha rifiutato di ascoltare gli apostoli (identificati con le uova dello struzzo) che aveva generato secondo la carne, che ha perseguitato chi non viveva in conformità con il suo insegnamento mossa da crudeltà che essa giudicava timore di Dio, nell'errata convinzione dunque di rendere

³⁷⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, 15, 27-28, PL 76, 588A-589B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1569-1571.

quest'ultimo oggetto di culto³⁸⁰. In questa parte del commento, dunque, Gregorio pone per lo più l'accento sui limiti del giudaismo, ai quali ai suoi occhi si riferisce *Gb* 39, 13-18, ampliando in tal senso il quadro delle argomentazioni con le quali egli rivendica, nel corso dell'esegesi, più o meno esplicitamente la superiorità del cristianesimo.

Alla fine del corposo libro XXXI dei *Moralia* Gregorio osserva che il Signore non rimprovera Giobbe di aver compiuto il male, ma lo informa del bene compiuto dagli altri affinché si sottometta a lui, conclusione senz'altro in linea con la chiave di lettura fornita all'inizio dell'interpretazione gregoriana della teofania³⁸¹. A un certo punto il testo sacro prevede una brevissima risposta di Giobbe della quale Gregorio fornisce, all'inizio del libro XXXII dell'opera, un'interpretazione non particolarmente rilevante per i temi che si sta trattando, dal momento che Giobbe si limita a riconoscere la necessità di affidarsi al silenzio dinanzi alle parole del Signore³⁸². Indubbiamente più stimolanti sono le interpretazioni che l'esegeta riserva alle successive parole di Dio, letture accomunate dall'esplicito riferimento a due eresie ma che vale la pena esaminare nel loro complesso.

La prima interpretazione ha come oggetto *Gb* 40, 4, versetto in cui il creatore chiede alla creatura se forse possiede un braccio come quello di Dio e se può tuonare con voce pari alla sua:

Si habes brachium sicut deus et si uoce simili tonas. Quia humanum genus beatus iob meritis transcendebat, eum pius conditor et eruditor ad considerandam similitudinem suae magnitudinis prouocat, ut cognita tanta dissimilitudine, in humilitate se premat. Sed cum in deo uox et brachium dicitur, cauendum summopere est, ne quid in eo mens corporeum suspicetur. In anthropomorphitarum namque haeresim cadere est, eum qui incircumscripse implet et circumplectitur omnia intra corporalia lineamenta concludere. Sed omnipotens deus ad sua nos trahens, usque ad nostra se humiliat, atque ut alta insinuet, humilibus condescendit, quatenus paruulorum animus rebus cognitis enutritus, ad inquirenda exsurgat incognita, atque ab eo qui longe super ipsum est quaedam iuxta se audiens, quasi quibusdam ad illum passibus moueatur. Unde fit ut per scripturam suam aliquando a corporibus hominum, aliquando a mentibus,

³⁸⁰ Cf. *ibid.*, 20-23, 36-42, 593B-595D, pp. 1576-1579. Il commento in questione si riferisce all'intervallo di versetti *Gb* 39, 13-18, qui nuovamente considerato da un punto di vista allegorico.

³⁸¹ Cf. *ibid.*, 54, 107, 632CD, p. 1624: «Beatus itaque iob nihil peruesse egisse reprehenditur, sed de aliorum etiam bene gestis docetur, ut dum se aequales et alios habere considerat, ei qui singulariter summus est, se humiliter subdat».

³⁸² Cf. *Gb* 40, 3-5: «Respondens autem Iob Domino dixit: 'Ecce leuiter locutus sum, quid respondebo tibi? Manum meam ponam super os meum. Unum locutus sum, quod non repetam, et alterum, quibus ultra non addam'».

aliquando uero ab auibus, aliquando etiam ab insensatis rebus quasdam longe dissimiles in se similitudines trahat. (...) Quis enim nesciat quia dei memoria nec obliuione rumpitur, nec recordatione sarcitur? Sed dum aliqua deserens praetermittit, more mentium obliuisci dicitur; et cum post longum tempus quae uoluerit uisitatur, nostrae mutabilitatis consuetudine recordatus uocatur. Quo enim pacto diuinitatis eius uim obliuio dissipat, cui ipsa quoque laudabilis memoria essentialiter non concordat? Nulla namque nisi aut praeterita, aut absentia recordantur. Quomodo ergo deus praeteritorum reminiscitur, cum ipsa quae in semetipsis praetereunt eius nutui semper praesentia assistunt? Aut quomodo absentium recordatur, dum omne quod est per hoc illi praesto est, quod in ipso est? Quod si ei praesto non esset, omnino non esset; nam non existentia uidendo creat, existentia uidendo continet. Quidquid ergo creator non uidet, essentia subsistendi caret³⁸³.

Prima di dedicarsi all'interpretazione del versetto, Gregorio ribadisce che quanto proferito da Dio ha il fine di costringere Giobbe a misurarsi con la sua *magnitudo*, affinché assuma un atteggiamento di umiltà. Chiarito ciò, l'esegeta pone l'accento su una questione certamente già affrontata nei *Moralia*³⁸⁴ ma qui per la prima volta direttamente associata all'eresia dell'antropomorfismo: dinanzi a un versetto in cui si parla, a proposito di Dio, di *vox* e *brachium*, occorre ricordare che l'attribuzione al divino di elementi corporei costituisce uno dei modi in cui la Scrittura mette la creatura nella condizione di avvicinarsi a Dio partendo dalle cose note, che in tal senso non 'appartengono' propriamente a Dio, come invece sostiene chi aderisce all'eresia dell'antropomorfismo (che interpreta, al contrario, in senso letterale le espressioni che nella Scrittura associano a Dio elementi corporei). Ed è a tal proposito che Gregorio distingue, nel passaggio in questione, diverse tipologie di similitudini riscontrabili nel testo sacro, che includono quelle tratte dal corpo dell'uomo («a corporibus hominibus»), dalla sua mente («a mentibus»), dagli uccelli («ab auibus») e dalle realtà inanimate («ab insensatis rebus»), presentando degli esempi per ciascuna *similitudo*. Quello riportato si riferisce alla tipologia «a mentibus»: quando, osserva Gregorio, si dice che Dio dimentica, occorre tener conto del fatto che sarebbe assolutamente errato intendere l'espressione allo stesso modo in cui la si intenderebbe se fosse associata a un essere umano, dal momento che tutto ciò che esiste è sempre presente al volere divino e se così non fosse non esisterebbe affatto, perché tutto ciò che Dio non vede è privo di essere. In quest'ottica, dunque, l'idea che Dio dimentichi alla 'maniera' umana è assolutamente priva di senso.

³⁸³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXII, 5, 6-7, PL 76, 637D-638D, ed. Adriaen cit., pp. 1631-1632.

³⁸⁴ Cf. *supra*, p. 111, nota 213.

Se nella prima parte del suo discorso Dio, come esplicitamente riconosciuto da Gregorio, ha manifestato a Giobbe le opere dei santi futuri affinché imparasse a essere umile, da un certo punto in poi Dio si sofferma, agli occhi dell'esegeta, sul nemico da combattere, affinché Giobbe ne conosca gli inganni³⁸⁵. È questo il contesto in cui si inserisce *Gb* 40, 10, versetto in cui Dio afferma di aver creato Behemot al pari del suo interlocutore:

Ecce behemoth, quem feci te cum. Quem sub behemoth nomine nisi antiquum hostem insinuat (...)?) (...) Sed cum de deo scriptum sit quia fecit omnia simul, cur hoc animal cum homine fecisse se indicat, dum cuncta quia simul fecerit constat? Rursum quaerendum est, quomodo deus cuncta simul condidit, dum moyses sex dierum mutatione uariante distincte creata describat. Quod tamen citius agnoscimus, si ipsas causas originum subtiliter indagamus. Rerum quippe substantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul exstitit per substantiam materiae non simul apparuit per speciem formae. Cum enim simul factum coelum terraque describitur, simul spiritalia atque corporalia, simul quidquid de coelo oritur, simul factum quidquid de terra producitur indicatur. Sol quippe, luna et sidera quarto die in coelo facta perhibentur, sed quod quarto die processit in specie primo die in coeli substantia exstitit per conditionem. Primo die creata terra dicitur, et tertio arbusta condita, et cuncta terrae uirentia describuntur; sed hoc quod die tertio se in specie protulit, nimirum primo die in ipsa de qua ortum est terrae substantia conditum fuit. (...) Herba namque cum creatur, necdum in illa fructus, necdum fructus sui semen ostenditur. Inest vero ei etiam cum non apparet fructus et semen, quia nimirum simul sunt in radicis substantia quae non simul prodeunt per temporis incrementa³⁸⁶.

Il Behemot è, in linea con il cambiamento di rotta individuato nelle parole divine, immediatamente identificato con l'*antiquus hostis*, che è stato dunque – per ammissione di Dio – creato al pari di Giobbe. Ciò suscita in Gregorio una riflessione sull'intera creazione, dal momento che la precisazione compiuta nel versetto potrebbe apparire superflua perché implicitamente inclusa nell'idea – presente nella Scrittura³⁸⁷ – che Dio abbia creato tutte le cose simultaneamente. Ciò è dall'esegeta posto a

³⁸⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXII, 11, 15, PL 76, 644BC, ed. Adriaen cit., p. 1640: «Et quia sermone praecedenti dominus beato iob mira opera sanctorum sequentium patefecit, ut his auditis disceret de uirtutum suarum culmine quam humilia debuisset, nunc ei cum quo hoste bellum gerat ostenditur, et uires fraudesque illius subtilius indicantur, ut qui ad colloquium auctoris sui perductus est, argumenta aduersarii aperte cognoscat».

³⁸⁶ *Ibid.*, 12, 16, 644C-645C, pp. 1640-1641.

³⁸⁷ Il riferimento di Gregorio è probabilmente al Siracide. Cf. *Sir* 18, 1: «Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul».

confronto con il racconto genesiaco in cui vengono distintamente descritte le cose create nel corso dei sei giorni³⁸⁸: le due idee, osserva Gregorio, risultano essere compatibili se si considera che la sostanza delle cose è stata creata insieme («*Rerum substantia simul creata est*») ma che quanto creato insieme non è apparso simultaneamente nella bellezza delle forme («*quod simul exstitit per substantiam materiae non simul apparuit per speciem formae*»). Nel caso, per esempio, della creazione del cielo e della terra, l'esegeta afferma che sono stati fatti insieme nel senso che insieme fu creato tutto ciò che è in cielo (esseri spirituali) e insieme fu creato tutto ciò che è prodotto dalla terra (esseri materiali); in questo senso, nelle sostanze di cielo e terra (creati il primo giorno) esiste già tutto ciò che si dice apparire nei giorni successivi. Ciò significa che ogni creatura nella sua sostanza è venuta all'esistenza insieme («*creatura omnis simul per substantiam exstitit*»), sebbene non sia apparsa insieme con la sua *species* («*quamvis non simul per speciem processit*»). Gregorio presenta infine l'esempio specifico dell'erba: quando questa viene formata, in essa non appare ancora né il frutto né il seme, i quali si trovano tuttavia insieme nella sostanza della radice.

Ed è alla luce di tale spiegazione più generale che nelle righe immediatamente successive l'esegeta prova a fornire un'interpretazione di *Gb* 40, 10:

Sed quia haec simul creata per substantiam dicimus, quae prodire alia ex aliis inuenimus, quo pacto cum beato iob behemoth creatus asseritur, cum neque una sit substantia angeli et hominis, neque homo ex angelo, neque angelus ex homine proferatur? Si uero propter hoc factus behemoth cum beato iob dicitur, quod creatura omnis ab auctore, qui in actione sua nequaquam temporis protelatione distenditur, simul condita non dubitatur, cur de behemoth specialiter dicitur quod commune cum creaturis omnibus generaliter habetur? Sed si rerum causas subtili discussione pensamus, simul angelum factum hominemque cognoscimus, simul uidelicet non unitate temporis, sed cognitione rationis; simul per acceptam imaginem sapientiae, et non simul per coniunctam substantiam formae. (...) In cuncta igitur creatura, homo et angelus simul conditus exstitit quia ab omni creatura irrationali distinctus processit. Quia ergo in cuncta conditione rerum nullum rationale animal nisi angelus et homo est, quidquid ratione uti non potest, cum homine factum non est. Dicatur itaque homini, dicatur de angelo, qui etsi potentiam sublimitatis perdidit, subtilitatem tamen naturae rationalis non amisit. (...) In his autem uerbis solerter intuendum est quod aperte uoce dominica nefarium manichaei dogma reprehenditur, qui dum duo principia loquitur, tenebrarum gentem non factam asserere conatur³⁸⁹.

³⁸⁸ Cf. *Gn* 1, 1-31.

³⁸⁹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXII, 12, 17, PL 76, 645C-646B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1641-1642.

Una volta chiarite le ‘modalità’ della creazione, Gregorio si chiede come sia possibile che Behemot (un angelo) e Giobbe (un uomo) siano stati creati insieme anche se aventi natura differente. La soluzione proposta si basa sull’idea che essi siano entrambi razionali: gli angeli e gli uomini, infatti, non sono stati creati insieme per la sostanza congiunta della forma («per coniunctam substantiam formae») bensì secondo la conoscenza della ragione (*cognitione rationis*), dunque per l’immagine della sapienza ricevuta («per acceptam imaginem sapientiae»). Entrambi sono in ultima analisi distinti da ogni natura irrazionale («ab omni natura irrationabili distinctus») in quanto uniche due creature razionali (Behemot ha infatti perso la *potentia* ma non la *natura rationalis*).

Alla fine dell’intero ragionamento, Gregorio ammette che la voce del Signore biasima il nefando dogma manicheo che, prevedendo l’esistenza di due principi distinti, è incompatibile con l’idea della creazione divina della *gens tenebrarum* (cui Behemot evidentemente appartiene). Nella successiva interpretazione di *Gb* 40, 14, in cui si afferma che Behemot è il principio delle vie di Dio, l’esegeta riconoscerà che esso è il primo essere sussistente e che tale idea costituisce un modo efficace per smentire il dogma – definito assurdo (*vesanus*) – di Ario: se infatti, osserva Gregorio, il Behemot è stato creato per primo, i sostenitori dell’arianesimo – che reputano Cristo una creatura – o dovrebbero affermare che il Figlio non è stato affatto creato o che lo è stato dopo Behemot³⁹⁰.

Nello spazio dell’interpretazione di tre versetti diversi (*Gb* 40, 1; *Gb* 40, 10; *Gb* 4, 14), interamente contenuta nel libro XXXII dei *Moralia*, Gregorio fa dunque esplicita menzione di tre eresie: l’antropomorfismo, il manicheismo e l’arianesimo. Nel primo caso, il riferimento alla posizione ereticale dà per la prima volta un nome e un’identità storica all’errore di attribuire elementi corporei al divino; nel secondo e nel terzo caso, invece, ciò che emerge dall’interpretazione del versetto è considerato da Gregorio diretto strumento di confutazione di dogmi giudicati errati. A differenza, perciò, di quanto accade nel commento riservato al monologo di Giobbe, nel quale la presenza massiccia di riferimenti espliciti a posizioni eretiche era stata ricondotta alla peculiarità dell’interpretazione gregoriana³⁹¹, la presenza di rimandi diretti ad antropomorfismo, manicheismo e arianesimo sembra qui al contrario essere legata a ragioni eterogenee. Particolarmente interessante sia dal punto di vista contenutistico sia da quello metodologico è infine tutto il discorso sulla creazione

³⁹⁰ Cf. *ibid.*, 24, 51, 667C-668A, pp. 1668-1669: «Notandum quoque est quod dum uiarum dei principium behemoth dicitur, uesanum dogma arii aperta ratione dissipatur. Facturam quippe dei filium fatetur, et ecce. Behemoth in factura rerum primus creatus ostenditur. Superest ergo ut arius aut non factum filium praedicet, aut eum post behemoth conditum stultus putet».

³⁹¹ Cf. *supra*, p. 151.

che precede e introduce l'interpretazione di *Gb* 40, 10: se l'operazione di confronto tra due luoghi scritturali (in questo caso rispettivamente tratti dal Siracide e dal Genesi), adoperato ai fini di chiarire il significato apparentemente contraddittorio del versetto del libro di Giobbe che si sta commentando, resta significativo senza tuttavia costituire una novità nel panorama dei *Moralia*, ciò che ne deriva nei termini di riflessione più generale sul modo in cui è avvenuta la creazione si presenta come un'articolata riflessione sul suo essere stata contemporaneamente immediata e 'distribuita', concetto evidentemente complesso ma da Gregorio chiarito tramite il ricorso, decisamente inconsueto rispetto all'andamento dell'intera opera, della differenza tra *substantia materiae* e *species formae*, che di fatto conferma quanto già emerso dalla compresenza dei luoghi scritturali, che non costituisce in tal senso una contraddizione.

Nel libro XXXIII dei *Moralia in Iob*, Gregorio annuncia che Dio, dopo aver segnalato le astuzie di Behemot, suggerisce come sarà eliminato mediante la venuta del Redentore, in particolare tramite l'azione non solo del capo ma anche del suo corpo, vale a dire dei *sancti* che vincono le insidie del maligno³⁹². Tra i 'meriti' dell'Incarnazione c'è senza dubbio la condanna di dottrine e argomentazioni false, tra le quali vengono menzionate l'*academicorum error* e la *mathematicorum superstitio*:

Et fune ligabis linguam eius. (...) Incarnatus etenim dominus noster fune leviathan linguam ligavit, quia in similitudine carnis peccati apparuit, et omnia errorum eius praedicamenta damnauit. (...) Fune linguam ligavit, quia per similitudinem carnis peccati ab electorum suorum cordibus cuncta eius fallaciae argumenta destruxit. Ecce enim apparente in carne domino, leviathan lingua ligata est, quia eius ueritate cognita, illae falsitatis doctrinae tacuerunt. Ubi enim nunc est academicorum error, qui certe conantur astruere certum nil esse, qui impudenti fronte assertionibus suis fidem ab auditoribus exigunt, cum uera esse nulla testantur? Ubi mathematicorum superstitio qui, dum signorum cursus suspiciunt, uitas hominum in siderum momenta suspendunt³⁹³?

³⁹² Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIII, 7, 14, PL 76, 680A-681A, ed. Adriaen cit., III, p. 1684: «Nam cum behemoth astutas insidias, atque effrenatas uires multiplicibus sententiis indicasset, protinus unigeniti filii sui redemptoris nostri commendat aduentum, et quo ab illo ordine behemoth iste sit perimendus insinuat, ut quia cor nostrum narrata illius uirtute perculerat, moerorem nostrum citius indicata eius perditione releuaret. (...) Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem ueniens, uelut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. (...) Igitur quia caput nostrum per se quid fecit audiuius, nunc per membra sua quid faciat audiamus».

³⁹³ *Ibid.*, 10, 18-19, 683D-684A, pp. 1688-1689.

Nel versetto in questione, che si riferisce al Leviatano in precedenza identificato con ciò che moltiplica la colpa degli uomini mediante l'abitudine del peccato e con il tentatore del primo uomo³⁹⁴, Dio chiede a Giobbe se è capace – ancora una volta sottintendendo ‘come lui’ – di legarne la lingua con una fune. Tale operazione è dall'esegeta fatta corrispondere alla condanna, avvenuta per mezzo dell'Incarnazione intesa come apparizione in una carne simile a quella del peccato, di tutte le dottrine errate, che includono la pretesa – propria degli accademici – di dimostrare con certezza che non vi è nessuna certezza (che di fatto coincide con il riconoscere che non esiste alcuna verità) e la superstizione, propria dei matematici, secondo cui la vita degli uomini dipende dal movimento delle stelle. D'altra parte, in corrispondenza del commento – incluso sempre nel libro XXXIII dell'opera – del versetto in cui Dio chiede a Giobbe se è capace di riempire le reti con la pelle del Leviatano o la cesta dei pesci con il suo capo (*Gb* 40, 31), i *philosophi* saranno da Gregorio considerati tra le categorie di uomini accolti dall'*ecclesia catholica* e posti in contrapposizione agli *indocti*. Se ciò a un primo sguardo indurrebbe a pensare che esiste un luogo dei *Moralia* in cui la posizione dei *philosophi* non è condannata, in realtà – come si vedrà più avanti³⁹⁵ – si tratta di una valutazione solo in apparenza positiva, che confermerà dunque in qualche modo l'ostilità di Gregorio nei confronti degli accademici e, più in generale, dei filosofi.

Il commento gregoriano alle parole rivolte da Dio a Giobbe si conclude nel libro XXXIV dei *Moralia*, dove Gregorio continua a soffermarsi sulle tentazioni diaboliche subite dall'uomo, il cui corpo è nell'introduzione al libro paragonato all'universo di cui fa parte: così come l'esistenza del corpo umano va esaurendosi nel corso degli anni, anche la durata del mondo (*tempus mundi*) è nel corso del tempo ‘usurata’ dalle tentazioni dell'antico nemico, che saranno maggiori in prossimità della fine³⁹⁶. Se tuttavia sin qui l'attenzione gregoriana è stata posta, sulla base della descrizione

³⁹⁴ Cf. *ibid.*, 9, 17, 682BC, p. 1687: «Leuiathan quippe additamentum eorum dicitur. Quorum uidelicet, nisi hominum? Quibus semel culpam praeuaricationis intulit, et hanc usque ad aeternam mortem quotidie pessimis suggestionibus extendit. Quibus dum reatum fenore peccati multiplicat, poenas procul dubio sine cessatione coaceruat. Potest quoque leuiathan etiam per irrisionem uocari. Primo quippe homini persuasione callida diuinitatem additurum se perhibuit, sed immortalitatem tulit».

³⁹⁵ Cf. *supra*, pp. 258-259.

³⁹⁶ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIV, 1, 1, PL 76, 717BC, ed. Adriaen cit., p. 1733: «Quia ex hoc mundo corpus gerimus, uniuersitatis terminum ex ea qua nos sumus parte pensemus. Citius quippe qualis sit mundi finis agnoscimus, si sollicite aspiciamus hoc quod de mundo gestamus. Aetas etenim nostra per iuueniles annos robustius uiget, in senili autem tempore crebrescentibus morbis excoquitur. (...) Ita etiam mundi tempus dum uenientibus annis augetur, crebrescentibus malis afficitur; et unde aetatis augmentum percipit, inde salutis dispendium sentit. Tribulationes namque illi cum temporibus crescunt, et eo detrimenta uitae debilior tolerat, quo quasi ad uitam proeuectior durat. Totis enim contra illum hostis antiquus uiribus soluitur, qui quamuis iam nunc interiit pro eo quod supernae conditionis beatitudinem amisit,

biblica del Leviatano, per lo più sull'azione del suo capo (vale a dire il diavolo), nel libro XXXIV il discorso è prevalentemente incentrato sui membri del suo corpo, i malvagi della cui unità l'esegeta evidenzia la pericolosità ancora maggiore rispetto a quella della divisione dei buoni³⁹⁷. I reprobri sono inoltre vittima di un'illusione generata dal Leviatano stesso, sulla quale Gregorio si sofferma nell'ambito del commento a *Gb* 41, 24:

Aestimabit abyssum quasi senescentem. (...) Leuiathan itaque iste aestimabit abyssum quasi senescentem, quia reproborum corda sic infatuat, ut suspicionem eis de uenturo iudicio quod quasi finiatur infundat. Abyssum namque senescere aestimat, qui terminari quandoque in suppliciis supernam animaduersionem putat. Igitur antiquus iste persuasor in membris suis, id est in mentibus iniquorum, futuras poenas leuigat, quas quasi certo fine determinat, ut eorum culpas sine termino correptionis extendat; et eo magis hic peccata non finiant, quo istic aestimant peccatorum supplicia finienda³⁹⁸.

Nel versetto in questione, Dio afferma – sempre a proposito del Leviatano – che stimerà l'abisso come chi invecchia. L'*abyssum* è dall'esegeta identificato con il giudizio divino; l'atto di ritenere che invecchi è di conseguenza fatto corrispondere all'idea, dal diavolo infusa nei suoi seguaci, che la condanna divina non sia eterna ma che un giorno possa al contrario terminare, il che porta gli *iniqui* a minimizzare le pene future.

A tale constatazione segue una serie di riferimenti specifici a tesi portate avanti da quanti erroneamente sostengono che il giudizio divino non sarà eterno, argomenti ai quali Gregorio risponde singolarmente ma brevemente³⁹⁹, concludendo con la significativa affermazione di voler ritornare al commento del libro di Giobbe dopo averlo momentaneamente abbandonato per una breve digressione contro gli origenisti, bersaglio polemico svelato solo alla fine della presentazione delle tesi e delle

tunc tamen plenius exstinguitur, quando, et a tentandi licentia abstractus, aeternis incendiis religatur. Unde et extrema mundi atrocius tentaturus aggreditur, quia tanto fit feruentior ad saeuitiam, quanto se uicinior sentit ad poenam».

³⁹⁷ Cf. *ibid.*, 4, 8, 722C, p. 1739: «Sicut enim iam superius diximus, ut perniciosum est si unitas desit bonis, ita perniciosius est si non desit malis. Reproborum quippe unitas bonorum uiam tanto durius praepedit quanto ei se per collectionem durior opponit».

³⁹⁸ *Ibid.*, 19, 34, 737D, p. 1758.

³⁹⁹ Cf. *ibid.*, 35-38, 738A-739D, pp. 1758-1761. In quest'intervallo di paragrafi Gregorio propone delle obiezioni ad alcune tesi che solo alla fine della digressione saranno attribuite agli origenisti.

relative obiezioni gregoriane⁴⁰⁰. Se da un lato l'evidente consapevolezza di essersi allontanato dal testo biblico che sta commentando non costituisce una novità significativa, dal momento che l'analisi dei luoghi proposti ha più volte testimoniato la presenza di una complessità mai – per motivi diversi – casuale, dall'altro la critica alle posizioni origeniste costituisce forse il tentativo più strutturato di confutazione di una posizione eretica riscontrabile nei *Moralia in Iob*, in ogni caso diverso dall'approccio riservato alle idee ereticali e alle false dottrine nominate nel corso del commento all'intervento divino o, più in generale, nell'intera opera.

Oltre a costituire un esempio *sui generis* di approccio a una dottrina diversa da quella cristiana, l'attenzione riservata al bersaglio polemico origenista sul finire del commento ai capitoli 38-41 del libro di Giobbe riflette indubbiamente l'andamento generale dell'interpretazione riservata a questa porzione di testo sacro, che risulta essere particolarmente ricca e interessante dal punto di vista della trattazione di diverse questioni, di seguito compendiate.

Una volta stabilita la 'cornice' più ampia della sua interpretazione, che consiste nell'accettazione – iniziale ma più volte ribadita nel corso del commento – dell'idea che il fine ultimo delle parole di Dio è, data l'impossibilità per qualunque altro uomo di riuscirci, quello di umiliare Giobbe, Gregorio si interroga anzitutto sull'atto stesso del parlare divino, per il quale propone una doppia distinzione che arricchisce ulteriormente un discorso già intrapreso – con le dovute differenze – nei primi libri dei *Moralia*. L'attenzione si sposta poi dall'atto del *loqui* al contenuto del discorso divino, dal testo sacro presentato sottoforma di una serie di domande nelle quali, oltre a leggere una constatazione della debolezza della creatura rispetto alla potenza del divino (che si manifesta, per esempio, nell'inaccessibilità dei suoi giudizi e nel governo delle funzioni celesti), l'esegeta scorge, oltrepassando in tal modo il significato letterale, una prefigurazione della condizione dei santi cronologicamente distanti ma accomunati dalla predicazione della medesima verità, soffermandosi in particolare sulla questione trinitaria e su quella dell'umanità di Cristo. Dal libro XXX in poi, lo sguardo dell'esegeta è invece rivolto non più all'incapacità creaturale di compiere i prodigi menzionati da Dio bensì alla capacità di quest'ultimo di compierli anche tramite i *praedicatores*, dei quali Gregorio evidenzia il possesso – di derivazione divina – della *discretio*, un dono che consente loro di rispettare le 'regole' del discorso violate dagli eretici e, in ultima analisi, di disporre di strategie retoriche compatibili con la diversità degli stati d'animo dell'uditorio, argomento la cui trattazione è rimandata a un'altra opera, quasi certamente corrispondente alla *Regula pastoralis*. Una rinnovata attenzione per l'elemento linguistico lascia spazio, nell'ambito dell'interpretazione di *Gb* 39, 11, a una

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, 38, 739C, pp. 1760-1761: «Sed quia, suborto occasionis articulo, haec contra origenistas breuiter diximus, ad eum quem praetermisimus exponendi ordinem recurramus».

riflessione su una possibile forma di ‘collaborazione’ tra Dio e il *princeps terrenus*, dall’esegeta ritenuta possibile in virtù del fatto che chi nel mondo ha più potere è maggiormente in grado di agire in favore dell’*auctor mundi*; un esempio, questo, di sensibilità alla dimensione politica che costituisce pressoché un *unicum* nei *Moralia in Iob*, dal momento che il più delle volte essa si manifesta in una più generale preoccupazione per le insidie del potere secolare filtrata dagli occhi della sua esperienza personale. A un certo punto del commento, poi, il baricentro si sposta sulla condizione degli eletti e degli ipocriti, in particolare sulla convivenza di buoni e malvagi all’interno della Chiesa, dalla quale Gregorio ricava l’idea dell’inevitabilità, nel corso della vita terrena, della presenza del male nella dimensione ecclesiastica; ciò aggiunge un ulteriore elemento alla trattazione del tema nei *Moralia*, al pari del discorso – immediatamente successivo – sui limiti della sinagoga, che invece conferma e connota ulteriormente l’opinione gregoriana sul popolo giudaico.

Il ‘blocco’ delle interpretazioni che Gregorio riserva a *Gb* 40, 4, *Gb* 40, 10 e *Gb* 40, 14 è, invece, come si è visto contraddistinto dalla menzione diretta di tre diverse eresie, la cui presenza è stata ricondotta a ragioni eterogenee e, alla fine del libro, integrata con un riferimento polemico all’origenismo, che si distingue dagli altri in virtù della sua maggiore complessità e organizzazione. Lo stesso ‘blocco’, in particolare nella parte di commento relativa al Behemot, è infine caratterizzato dalla risoluzione della problematicità di un versetto mediante il confronto di luoghi scritturali diversi, che in questo caso offre a Gregorio l’occasione di riflettere sulla differenza tra *substantia materiae* e *species formae*, dalla quale deriva, dopo l’integrazione di un passaggio relativo a un’ulteriore distinzione (quella tra *coniuncta substantia formae* e *cognitio rationis*), in ultima analisi un’interpretazione che risolve l’apparente contraddizione del versetto.

Dopo aver segnalato le astuzie del Behemot, è Dio stesso a suggerire che egli sarà eliminato per mezzo dell’azione del capo e del corpo del Redentore. Gregorio include, tra le conseguenze dell’Incarnazione, la condanna di tutte le false dottrine, che comprendono quelle di cui si fanno portatori matematici e accademici, che completano così il quadro dei bersagli polemici considerati – di volta in volta più o meno esplicitamente – nei *Moralia*.

A chiudere, invece, il commento gregoriano a Giobbe è l’interpretazione dell’ultima risposta del santo e dell’epilogo, cui Gregorio dedica l’intero libro XXXV dell’opera.

9. La risposta di Giobbe e l'epilogo (libro XXXV)

«Costantemente, nel corso del suo colloquio con Giobbe, Yahweh lo ha interrogato su ciò che sapeva. Adesso, Giobbe può rispondere che sa che non sapeva. (...) L'esperienza che ha appena fatto dell'incontro con Dio ha cambiato le prospettive: adesso Giobbe sa (...) che nessun piano, nessun progetto o disegno (...) è irrealizzabile per Dio. L'Onnipotenza divina è più forte delle potenze del male»⁴⁰¹. È questo in linea di massima il senso di *Gb* 42, 1-4, in cui Giobbe, dopo aver ascoltato l'intervento divino, ammette di aver compreso che Dio può tutto, che senza scienza non è possibile oscurare il suo consiglio e che lui stesso ha commesso l'errore di parlare di ciò che va oltre le sue capacità di comprensione⁴⁰². Gli ultimi due versetti di cui si compone la risposta (*Gb* 42, 5-6) sintetizzano invece l'esperienza di Giobbe nei termini di un passaggio dal vedere all'intendere, il quale implica una condizione finale di pentimento⁴⁰³ e che è già stato descritto nei termini di un superamento di schemi di riflessione che, nonostante la sua esplicita opposizione alle idee degli amici giunti a consolarlo, Giobbe ha con loro condiviso fino a questa sorta di 'conversione' finale, in cui si assiste all'abbandono di ogni pretesa di giudicare le intenzioni divine secondo norme umane⁴⁰⁴.

I passaggi in questione sono all'inizio del libro XXXV dei *Moralia* immediatamente giudicati meno oscuri e per questo affrontabili con minore impegno e rigore⁴⁰⁵. A conferma di ciò, Gregorio riserva a ciascuno dei versetti che compongono l'ultima risposta di Giobbe un'unica, breve interpretazione. Ne è un esempio quella di *Gb* 42, 3, in cui il santo ammette di aver parlato *insipienter* di ciò che è superiore a lui:

⁴⁰¹ RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., p. 152.

⁴⁰² Cf. *Gb* 42, 1-4: «Respondens autem Iob Domino dixit: 'Scio quia omnia potes, et nulla te latet cogitatio. Quis est iste, qui celat consilium absque scientia? Ideo insipienter locutus sum et mirabilia, quae excederent scientiam meam. Audi, et ego loquar; interrogabo te, et responde mihi'».

⁴⁰³ Cf. *Gb* 42, 5-6: «'Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te. Idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere'».

⁴⁰⁴ Cf. RADERMAKERS, *Dieu, Job* cit., pp. 154-155. A tal proposito, Cristina Termini osserva che «il principio di retribuzione è invalidato come spiegazione univoca della sofferenza», che a essere smentito è anche «il principio di squalifica incrociata per cui la giustizia dell'uno implica la colpevolezza dell'altro». TERMINI, *Il filo della contesa* cit., p. 42.

⁴⁰⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 1, 1, PL 76, 749C, ed. Adriaen cit., p. 1774: «Quia iste ultimus huius operis liber est, et, locis difficilioribus pertractatis, minus obscura sunt quae supersunt, libet hunc indulgentius remissiusque transcurrere».

Ideo insipienter locutus sum, et quae ultra modum excederent scientiam meam. Omnis humana sapientia quantolibet acumine polleat, diuinae sapientiae comparata, insipientia est. Omnia enim humana, quae iusta, quae pulchra sunt, dei iustitiae et pulchritudini comparata, nec iusta nec pulchra sunt, nec omnino sunt. Beatus itaque iob ea quae dixerat sapienter se dixisse crederet, si uerba superioris sapientiae non audiret. In cuius comparatione stultum est nostrum omne quod sapit. Et qui sapienter quidem locutus hominibus fuerat, diuinis tamen sententias audiens, sapientius se cognoscit non esse sapientem⁴⁰⁶.

Gregorio pone nuovamente l'*humana sapientia* a confronto con la *divina sapientia*, evidenziando l'inferiorità della prima rispetto alla seconda. Se considerata in relazione alla sapienza divina, la sapienza umana – osserva l'esegeta – è *insipientia*, un'idea che rientra nel più ampio schema – piuttosto ricorrente nei *Moralia* – di un possesso 'pieno' di una virtù o di una caratteristica attribuibile solo a Dio, al quale corrisponde un possesso in forma derivata o nulla da parte della creatura. Lo stesso discorso vale per tutte le cose umane belle e giuste, che non lo sono rispetto alla *iustitia* e alla *pulchritudo* divine, rispetto alle quali – giunge ad affermare l'esegeta – esse perdono addirittura l'essere («nec omnino sunt»). In quest'ottica, dunque, Giobbe non può che ammettere di aver parlato *insipienter*, dal momento che la sua sapienza è tale solo se giudicata in relazione agli altri uomini.

Il significato letterale di *Gb* 42, 3 e il contesto di generale sottomissione della creatura al creatore in cui esso si inserisce rappresentano dunque per Gregorio l'occasione ideale per soffermarsi nuovamente sul *fil rouge* della sua opera, definibile a questo punto tale in quanto è evidente come quanto analizzato nel corso dell'indagine sui trentacinque libri dell'opera è considerabile, di volta in volta in misura diversa, alla stregua di un tentativo di esaminare possibili percorsi di avvicinamento delle due parti; uno sforzo, questo, che talvolta conduce a una visione ottimista di una distanza che resta in sé incolmabile (è il caso dei luoghi in cui se ne parla nei termini di una *participatio* o nei quali si reputa possibile un progresso conoscitivo), altre – come in quest'ultimo caso – a una concezione più pessimista, che mette piuttosto in risalto l'inconsistenza dell'umano rispetto al divino.

All'ultima risposta di Giobbe segue l'epilogo del testo biblico (*Gb* 42, 7-16), che al pari del prologo è redatto in prosa. La parte finale del libro si apre con il racconto del rimprovero che Dio rivolge agli amici, accusandoli di non aver parlato – differenziandosi in ciò da Giobbe – di lui rettamente e predisponendo per loro un sacrificio da compiere al cospetto di Giobbe, affinché il santo

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 2, 3, 751AB, pp. 1774-1775.

interceda per loro così da evitare che essi subiscano la punizione divina⁴⁰⁷. Gli amici vengono dunque perdonati e in ciò Gregorio legge un riferimento allegorico alla conversione degli eretici, che spesso Dio reintegra nella Chiesa *per cognitionem veritatis*⁴⁰⁸.

Il racconto biblico si conclude con il raddoppio, da parte di Dio, dei possedimenti di Giobbe, che arriva a essere dotato di quattordicimila pecore, seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asine, nonché di sette figli e tre figlie⁴⁰⁹. Sempre in relazione al confronto tra *sapientia humana* e *sapientia divina*, è interessante considerare il discorso compiuto da Gregorio a proposito dei numeri relativi alla prole e agli animali, una riflessione piuttosto sottile che nello specifico riguarda la loro perfezione e il suo essere deducibile tanto dalla Scrittura quanto per mezzo della sapienza secolare:

Iam uero si quaerimus ut etiam de ipso animalium numero disseramus, cur mille iuga bouum, uel mille asinae, et sex milia camelorum, et quattuordecim milia ouium numerentur, dicere breuiter possumus quod apud saecularem quidem scientiam millenarius numerus idcirco perfectus habeatur, quia denarii numeri quadratum solidum reddit. Decem quippe decies ducta fiunt centum, quae iam figura quadrata, sed plana est. Vt autem in altitudinem surgat et solida fiat, rursus centum decies multiplicantur, et mille sunt. Senarius autem numerus idcirco perfectus est, quia primus in numeris completur partibus suis, id est sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quae sunt unum, et duo, et tria, quae in summam ducta sex fiunt. Nec alius ante senarium numerum reperitur, qui suis

⁴⁰⁷ Cf. *Gb* 42, 7-9: «Postquam autem locutus est Dominus uerba haec ad Iob, dixit ad Eliphaz Themanitem: 'Iratu est furor meus in te et in duos amicos tuos, quoniam non estis locuti coram me rectum sicut seruus meus Iob. Sumite ergo uobis septem tauros et septem arietes et ite ad seruum meum Iob et offerite holocaustum pro uobis; Iob autem seruus meus orabit pro uobis. Faciem eius suscipiam, ut non uobis imputetur stultitia; neque enim locuti estis ad me recta sicut seruus meus'. Abierunt ergo Eliphaz Themanites et Baldad Suhites et Sophar Naamathites et fecerunt, sicut locutus fuerat Dominus ad eos, et suscepit Dominus faciem Iob».

⁴⁰⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 8, 11, PL 76, 756A, ed. Adriaen cit., III, p. 1781: «Saepe autem iam diximus quod amici beati iob haereticorum speciem teneant, qui deum dum defendere nituntur offendunt, quoniam in dictis suis ueritati rebelles sunt, cui famulari se in falsa assertionem suspicantur. Quia igitur omnipotens deus saepe illos corpori sanctae ecclesiae per cognitionem ueritatis inuiserat, bene ipsa quoque eorum conuersio, quae saepe misericorditer agitur, per hanc ueniam quam amici iob percipiunt designantur».

⁴⁰⁹ Cf. *Gb* 42, 10-13: «Dominus vertit sortem Iob, cum oraret ille pro amicis suis; et addidit Dominus omnia, quaecumque fuerant Iob, duplicata. Venerunt autem ad eum omnes fratres sui et universae sorores suae et cuncti, qui noverant eum prius; et comederunt cum eo panem in domo eius et mouerunt super eum caput et consolati sunt eum super omni malo, quod intulerat Dominus super eum; et dederunt ei unusquisque argenteum unum et in auream auream unam. Dominus autem benedixit novissimis Iob magis quam principio eius; et facta sunt ei quattuordecim milia ouium et sex milia camelorum et mille iuga bouum et mille asinae. Et fuerunt ei septem filii et tres filiae».

partibus dum diuiditur, tota eius summa compleatur. Sed quia cuncta haec per sacrae scripturae celsitudinem proficiendo transcendimus, ibi senarium, ibi septenarium, ibi denarium, ibi millenarium unde sit perfectus inuenimus. Senarius quippe numerus in scriptura sacra perfectus est, quia in mundi origine dominus ea quae primo die coepit sexto die opera impleuit. Septenarius in ea perfectus est, quia omne opus bonum septem per spiritum uirtutibus agitur, ut et fides simul et opera consummentur⁴¹⁰.

Il passaggio è parte di un commento più ampio che si riferisce all'intervallo di versetti *Gb* 42, 12-13, nel quale si fa appunto menzione della moltiplicazione degli animali e della prole. Soffermandosi sui numeri a essi associati, Gregorio afferma che la *scientia saecularis* considera perfetto il numero mille in quanto risulta dal *quadratus solidus* del numero dieci; allo stesso modo, il numero sei è giudicato perfetto in quanto è il primo numero che, diviso nelle sue parti, «tota eius summa compleatur». Stabilito ciò, Gregorio afferma tuttavia che tali conclusioni possono essere superate «per sacrae scripturae celsitudinem», dal momento che nella Scrittura è possibile scorgere le ragioni della perfezione dei numeri citati (a prescindere, sottinteso, dalla perfezione a essi attribuita dalla *scientia saecularis*)⁴¹¹. Il numero sei è, per esempio, perfetto perché nel sesto giorno il Signore ha portato a compimento la creazione; o ancora, il numero sette è da considerarsi *perfectus* perché ogni opera buona si compie con i sette doni dello Spirito.

Se dal confronto tra *sapientia humana* e *sapientia divina* proposto a partire da *Gb* 42, 3 era emersa, come detto, l'idea di una condizione creaturale sempre e comunque limitata rispetto all'assoluta grandezza del divino, nel passaggio appena esaminato il paragone ritorna, seppur con risultato affine, in una veste alternativa, che consente di considerare il rapporto tra le due parti in gioco da un ulteriore punto di vista. Ciò che infatti emerge dalla riflessione gregoriana sulla perfezione dei numeri costituisce un indizio – piuttosto velato ma non per questo meno significativo – della presenza dell'idea secondo la quale i risultati raggiunti dal sapere umano sono, in ambito per esempio matematico (che nel testo sacro diviene numerologico), in qualche modo già presenti nella Sacra Scrittura; in tal senso, essa è dunque capace di fornire a chi vi si avvicina delle informazioni che, anche se identiche a quelle cui si giunge mediante passaggi 'umani' (in questo caso legati

⁴¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 16, 42, PL 76, 772D-773B, ed. Adriaen cit., III, pp. 1801-1802.

⁴¹¹ A tal proposito, Claudio Moreschini osserva che «Gregorio mostra un certo interesse per l'aritmetologia, per il quale può essere accostato ai pagani Macrobio e Favonio Eulogio; ma sottolinea, in modo polemico, (...) la valenza cristiana, da molti scrittori già affermata, di alcuni numeri. (...) Questo atteggiamento di conoscenza della cultura profana, e contemporaneamente di critica, è tipico di Gregorio». MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura* cit., p. 103.

all'operazione di calcolo), sono da considerarsi 'superiori' in virtù del loro essere comunicate dalla Rivelazione divina, che – utilizzando la terminologia gregoriana – consente di trascendere i risultati della *scientia saecularis*.

In precedenza si è evidenziata la presenza, nei *Moralia*, dell'idea secondo la quale la Scrittura 'prende in prestito' il linguaggio della *sapientia mundi* (che include, per esempio, i *nomina astrorum*)⁴¹², servendosi in tal senso di termini noti che suggeriscono *res* ulteriori, affinché l'uomo possa averne una comprensione compatibile con le sue possibilità. Alla luce, perciò, di ambo le considerazioni sui possibili punti di contatto tra Scrittura e sapere umano, è possibile concludere che per Gregorio il secondo abbia una funzione strumentale dal punto di vista del linguaggio, anche se i suoi risultati restano – seppur simili o identici – inferiori rispetto a ciò che sui medesimi argomenti è possibile riscontrare nella Scrittura. Come si vedrà più avanti⁴¹³, in alcuni casi la presenza in Gregorio della consapevolezza della propedeuticità dello studio delle arti liberali – e, in particolare, della grammatica – alla comprensione della Scrittura ha condotto a una sua inclusione nella storia della filosofia medievale o, più in generale, al riconoscimento dell'inadeguatezza dell'attribuzione, all'autore, della definizione di 'oscurantista' (assolutamente non scontata⁴¹⁴).

Nelle ultime righe dei *Moralia in Iob*, Gregorio – che comincia a scrivere in prima persona – ricorre a un registro simile a quello di cui aveva fatto uso nell'epistola *Ad Leandrum*, che non a caso dunque utilizza per esprimere la necessità di rientrare in se stesso una volta terminata l'opera:

Expleto itaque hoc opere, ad me mihi uideo esse redeundum. Multum quippe mens nostra etiam cum recte loqui conatur, extra semetipsam spargitur. Integritatem namque animi, dum cogitantur uerba qualiter proferantur, quia eum trahunt extrinsecus, minuunt. Igitur a publico locutionis redeundum est ad curiam cordis, ut quasi in quodam concilio consultationis ad meipsum discernendum conuocem cogitationes mentis, quatenus ibi uideam ne aut incaute mala, aut bona non bene dixerim. Tunc enim bene dicitur bonum, cum is qui dicit, soli ei a quo accepit per id appetit placere quod dicit. Et quidem mala me aliqua etsi dixisse non inuenio, tamen quia omnino non dixerim, non defendo. Bona uero si qua diuinitus accipiens dixi, meo uidelicet uitio minus me bene dixisse profiteor. Nam ad me intrinsecus rediens, postpositis uerborum foliis, postpositis sententiarum ramis, dum ipsam subtiliter radicem meae intentionis inspicio, deo quidem ex ea me

⁴¹² Cf. *supra*, p. 110.

⁴¹³ Cf. *infra*, p. 283.

⁴¹⁴ Cf. *supra*, p. 111, nota 212.

summpere placere uoluisse cognosco; sed eidem intentioni qua deo placere studeo, furtim se, nescio quomodo intentio humanae laudis interserit⁴¹⁵.

Come in una sorta di confessionale, Gregorio confida al lettore di dover rispondere all'esigenza, dettata dall'atto stesso di aver esposto il commento, di riflettere sull'eventualità di aver detto incautamente qualcosa di male o di aver pronunciato *non bene* cose buone. Pur facendo ricorso a una terminologia e a uno schema già noti⁴¹⁶, successivamente l'esegeta asserisce che si dice bene il bene («bene dicitur bonum») quando si desidera piacere unicamente a Dio senza tuttavia far riferimento, in questa fase di chiusura dell'opera, ad altre eventualità, operazione che appare immediatamente giustificata dal racconto dell'incertezza relativa all'essere sempre stato capace di discorrere *bene* del *bonum*. L'autore dei *Moralia* appare infatti qui come unico possibile soggetto di un *loqui* che, al contrario, nell'opera è stato esaminato da molteplici punti di vista, e che qui coincide invece con l'opera stessa, nella quale Gregorio non esclude che possa esserci stato il pericolo della ricerca della *laus humana* piuttosto che di quella divina.

A tale avvertimento destinato al lettore dell'opera segue un ultimo atto di fiducia:

Fatendum est igitur quod rectam quidem intentionem nostram, quae soli deo placere appetit, nonnumquam intentio minus recta, quae de donis dei placere hominibus quaerit, insidiando comitatur. Si autem de his diuinitus districte discutimur, quis inter ista remanet salutis locus, quando et mala nostra pura mala sunt, et bona quae nos habere credimus pura bona esse nequaquam possunt? Sed hoc mihi operae pretium credo, quod fraternis auribus omne quod in me latenter ipse reprehendo, incunctanter aperio. Quia enim exponendo non celavi quod sensi, confitendo non abscondo quod patior. Per expositionem patefeci dona, per confessionem detego uulnera. Et quia in hoc tam magno humano genere, nec parui desunt qui dictis meis debeant instrui; nec magni desunt qui cognitae meae ualeant infirmitati misereri, per haec utraque aliis fratribus quantum possum curam confero, ab aliis spero. Illis dixi exponendo quod faciant, istis aperio confitendo quod parcant⁴¹⁷.

⁴¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 20, 49, PL 76, 780AB, ed. Adriaen cit., III, p. 1810.

⁴¹⁶ Cf. *supra*, p. 158.

⁴¹⁷ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 20, 49, PL 75, 780C-781A, ed. Adriaen cit., III, pp. 1810-1811.

Riconosciuta l'assoluta imprevedibilità dell'inquinamento dell'intenzione retta da parte della ricerca, talvolta involontaria, della lode degli uomini, Gregorio si interroga sull'effettiva possibilità di salvezza per questi ultimi, dal momento che le cose malvagie, attribuibili alla sola creatura, «pura mala sunt», e che le opere buone – che l'essere umano crede di possedere ma che in realtà derivano da Dio – non possano mai esserlo perfettamente. Alle sue stesse domande, l'esegeta risponde esprimendo la volontà di manifestare, in quella che lui stesso definisce una *confessio* (evidentemente intesa come parte finale dell'*expositio*, nella quale ha invece lasciato emergere i *dona*), ciò che lo affligge, nella convinzione che il suo compito sia quello di istruire i piccoli (*parvi*) e di affidarsi alla cura dei grandi (*magni*): ai primi ha spiegato – nell'*expositio* – cosa fare, ai secondi rivela – nella *confessio* – cosa devono perdonargli.

Così come l'epistola *Ad Leandrum* aveva fornito le coordinate per intendere il profondo legame tra l'opera e il contesto in cui nasce, dotando in tal modo il lettore della chiave di lettura più adatta per comprendere al meglio la trattazione di certe tematiche e, insieme, del senso generale dello scritto, le ultime battute dei *Moralia in Iob*, che con l'epistola dedicatoria condividono – oltre che il tono – una totale predisposizione all'onestà intellettuale, si presentano come le parole più adatte a introdurre, nel prossimo capitolo del presente lavoro, la sintesi relativa ai temi filosofici emersi dai *Moralia in Iob*, frutto di una lettura *ex post* che trova tuttavia nelle parole dell'autore ancora una volta un valido spunto di riflessione.

CAPITOLO 3

Focus sulle tematiche filosofiche

Tra il v e XXXV libro dei *Moralia in Iob* intercorrono trenta libri di commento che, come ampiamente mostrato, abbracciano – insieme a quelli esterni a tale intervallo – le tematiche più disparate, delle quali i sentimenti espressi da Gregorio in due precisi passaggi dei libri in questione svelano in qualche modo il fondamentale retroscena.

Si è detto come nell’ambito del commento – incluso nel quinto libro dell’opera – alle ultime battute del primo intervento di Giobbe vi sia, da parte dell’esegeta, un’ammissione quanto mai esplicita della difficoltà, inevitabilmente propria di ogni essere umano, di stabilire – nel corso della vita terrena – quale sia, agli occhi di Dio, il valore effettivo dell’azione creaturale; al *sanctus* era stato in tale contesto riconosciuto il merito di essere consapevole di versare nella condizione di incapacità di giudicare il bene, che anche se tale agli occhi degli uomini non è detto che lo sia agli occhi del giudice, i cui giudizi sono sempre imperscrutabili¹.

Il medesimo senso di incertezza riecheggia nelle ultimissime righe dell’opera, dove la scelta stilistica di ricorrere alla prima persona rende efficacemente l’idea della sua intima appartenenza al vissuto dell’autore. I timori ‘confessati’ sono due: da un lato, la paura di avere in qualche modo fallito nel tentativo di esporre correttamente il *bonum*, dunque di aver ambito alla lode umana anziché a quella divina; dall’altro, una percezione quanto mai reale della difficoltà di pensare a un’effettiva possibilità di salvezza per il genere umano, dal momento che il male è attribuibile solo alla creatura e il bene, che in quanto compiuto dalla stessa nel corso della vita terrena resta irrimediabilmente imperfetto, solo all’azione della grazia.

L’esistenza stessa di un commento al libro di Giobbe è, come anticipato all’inizio², indizio del fatto che una soluzione a tutto ciò non va per Gregorio ricercata nella rassegnazione a una generale inattività e tornare a riflettere su tale aspetto alla luce dell’analisi dei trentacinque libri dei *Moralia in Iob* può essere utile ad approfondire i caratteri della reazione gregoriana a timori onnipresenti sullo

¹ Cf. *supra*, p. 76.

² Cf. *supra*, p. 18.

sfondo della sua esegesi e, come appena mostrato, in alcuni casi esplicitati in tutta la loro drammaticità.

Nelle ultime battute del commento, Gregorio identifica l'atto di confessare al lettore i suoi timori con un modo per affidarsi alle cure dei grandi dopo aver istruito i piccoli, vale a dire i destinatari dell'opera che si appresta a chiudere. Ed è in questa sofferta auto-attribuzione di un determinato compito, naturale conseguenza del ruolo affidatogli, che va ricercato l'anello di congiunzione tra un retroscena assolutamente precario e il suo dipanarsi nella trattazione dei temi che a breve saranno riconsiderati alla luce di una suddivisione in macro-aree tematiche. È evidente infatti come i *Moralia* siano per il suo autore contemporaneamente spazio di manifestazione di timore e di reazione allo stesso: se nel capitolo introduttivo del presente lavoro si era giunti a tale conclusione esclusivamente sulla base di un'analisi della vicenda biografica di Gregorio, nel corso della quale si è tentato di porre l'accento sul ruolo salvifico della *lectio* comunitaria (e, dunque, sul suo essere una generica forma di 'reazione' alla condizione di sofferenza), avere un quadro dei luoghi e delle modalità della riflessione filosofica nell'opera consente di definire meglio la 'funzione' dell'operazione compiuta da Gregorio e di comprendere in che senso possa o meno essere definita 'filosofica'.

A tal fine, prima di procedere con la considerazione complessiva di quanto emerso dall'analisi del testo dei *Moralia*, si reputa opportuno fissare sulla base della stessa – e in via definitiva – quelle che nel corso della disamina sono state più volte considerate le 'cornici' più generali entro le quali Gregorio ha – in maniera singola o incrociata – pressoché sempre inserito la sua riflessione: la relazione tra dimensione interiore ed esteriore, il rapporto tra creatore e creatura, la relazione con l'altro da sé.

La rilevanza del tema del rapporto tra interiorità ed esteriorità è già stata resa nota sulla scorta di uno studio che negli anni passati ne ha indagato la presenza nell'intera produzione gregoriana³. Sulla base dei passaggi isolati nel corso dell'analisi dei *Moralia* qui proposta e delle macro-aree ricavate, risultano essere ascrivibili a tale ambito la trattazione del tema del linguaggio e le questioni legate ai temi di anima, corpo e conoscenza del divino. Il fatto che questi due 'blocchi' possano con facilità essere ascritti anche alle altre due 'cornici', dal momento che si è parlato di *loqui* in contesti che includono Dio e/o l'altro da sé, e che la dualità e il progresso conoscitivo che riguardano l'uomo sono quasi sempre considerati anche in relazione al divino, prova ulteriormente – in linea con le

³ Lo studio in questione è quello proposto da Paul Aubin. Cf. *supra*, p. 31, nota 12.

conclusioni di Aubin – che il rapporto tra interiorità ed exteriorità sia da considerarsi come funzionale alla «creazione di un’atmosfera»⁴.

Per quanto concerne la ‘cornice’ del rapporto tra creatore e creatura, essa include certamente i seguenti ‘blocchi’ tematici: Dio, *ordo*, tempo, creazione ed essere; grazia, volontà, libero arbitrio, male e peccato; fede, ragione e ricerca. Se considerate, infatti, nel loro complesso indipendentemente dall’ordine e dal modo in cui sono ‘disposte’ nel testo, le riflessioni portate avanti da Gregorio sui temi in questione consentono di ricostruire da molteplici punti di vista la sua concezione del rapporto Dio-uomo, nonché in certi casi di fare il punto sull’influenza in Gregorio di autori precedenti che in circostanze diverse (o con differenti gradi di consapevolezza) si sono interrogati sui medesimi temi. La ‘cornice’, infine, che si è scelto di denominare ‘relazione con l’altro da sé’ include, oltre al già citato tema del linguaggio, certamente le riflessioni compiute a proposito del rapporto del cristiano con giudei, pagani, eretici e con gli altri cristiani.

I diversi ‘blocchi’ tematici saranno di seguito presentati secondo l’ordine appena esposto.

1. Linguaggio interiore e linguaggio esteriore

Come anticipato⁵, in diverse occasioni gli studiosi si sono soffermati sulla trattazione gregoriana del tema del linguaggio sia nei *Moralia* sia nelle omelie, ponendo per lo più l’accento sulla questione del rapporto tra parola umana e parola divina, in particolare sull’incapacità umana di esprimere verbalmente Dio, sulla natura del *loqui* divino e sul suo effetto sull’uomo. Dalla disamina sul commento a Giobbe è indubbiamente emerso l’interesse gregoriano per tali argomenti, che testimoniano il già citato – ed evidentemente riconosciuto dalla storiografia – legame tra la questione ‘linguistica’ e il rapporto umano-divino.

La scelta, tuttavia, di biforcare la sintesi della posizione gregoriana sul tema in ‘linguaggio interiore’ e ‘linguaggio esteriore’ deriva da una distinzione che Gregorio stesso compie nel libro II dei *Moralia*, dove lascia intendere al lettore che è necessario distinguere il linguaggio adoperato dagli uomini (legato alla funzione della gola e in questo senso ‘esteriore’) da quello di cui si servono gli esseri puramente spirituali, dall’esegeta definito *intima locutio* in quanto chi ne usufruisce è privo del

⁴ Cf. *supra*, p. 32.

⁵ Il riferimento è alle considerazioni di Gillian Evans e di Andrea Cavallini. Cf. *supra*, p. 36, nota 31.

corpo che gli consentirebbe, al pari dell'uomo, di esplicitarlo⁶. Se considerato in relazione all'intera opera, il distinguo risulta essere fondativo per la ricostruzione della riflessione complessiva sul tema, dal momento che all'intreccio umano-divino aggiunge l'elemento, ugualmente fondamentale nei *Moralia*, della comunicazione uomo-uomo e, insieme, dell'interloquire tra esseri spirituali, sebbene quest'ultimo sarà nel corso del commento trattato meno frequentemente. Per tale ragione, si ritiene opportuno accorpare – come del resto fa Gregorio stesso – la considerazione di quest'ultimo caso alla più generale digressione sui modi di intendere il *loqui* nella Scrittura, a partire dalla quale si procederà alla ricostruzione della posizione gregoriana prima in merito alla comunicazione Dio-uomo e in seguito al *loqui* tra esseri umani.

Soffermandosi sull'atto stesso del parlare di Dio a Satana (*Gb* 1, 8), che nel testo biblico rientra nella sezione del prologo, Gregorio illustra – allontanandosi consapevolmente dall'*ordo expositionis* – le 'modalità' di dialogo tra Dio e gli angeli (e viceversa), tra Dio e le anime dei santi (e viceversa) e tra Dio e il diavolo (e viceversa), attribuendo al primo la 'capacità' di comunicare tramite la manifestazione di segreti invisibili (agli angeli), garantendo una ricompensa in virtù della prescienza (alle anime) e rivolgendosi al diavolo nei *modi* testimoniati da *Gb* 1, 7-12⁷. Delle tre relazioni 'linguistiche', Gregorio nel corso dell'opera approfondisce – come si è detto – soprattutto quella tra Dio e l'uomo, che nel commento al primo ciclo di discorsi – in particolare al terzo intervento di Giobbe – è considerata dal punto di vista della Rivelazione scritturale: commentando *Gb* 9, 9, versetto in cui si fa menzione di *nomina astrorum* (Arturo, Orione e Pleiadi), Gregorio compie un parallelismo tra la 'presa in prestito' del linguaggio profano e l'Incarnazione, accomunati dall'essere uno strumento 'visibile' con cui Dio – che in sé resta invisibile – si avvicina al livello di comprensione umana⁸; il luogo in questione avvalorava certamente l'ipotesi che agli occhi di Gregorio la cultura profana possa essere oggetto di uso strumentale, una sorta di percorso 'visibile' che, pur restando a esso sempre inferiore, avvicina l'uomo all'invisibile che senza quel 'tragitto' resterebbe per lui inaccessibile. A proposito della risposta finale di Dio, Gregorio si sofferma nuovamente sull'atto stesso del suo rivolgersi a un interlocutore, che in corrispondenza del capitolo 38 non è più il diavolo bensì Giobbe (*Gb* 38, 1). A differenza di quanto accade nel commento a *Gb* 1, 8, Gregorio si sofferma esclusivamente sui protagonisti del dialogo che si appresta a interpretare, proponendo per il *loqui* divino una doppia distinzione: la prima si basa su ciò che Dio 'genera' nella creatura (progresso o timore), la seconda sui 'mezzi' cui fa ricorso per dialogare con la stessa (che includono la creatura

⁶ Cf. *supra*, p. 51.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cf. *supra*, p. 110.

angelica e l'*interna ispiratio*)⁹. Il quadro è completato nell'ambito dell'interpretazione di *Gb* 33, 13-14 (dunque di una parte del discorso di Eliu), in cui il *loqui* divino è fatto per la prima volta corrispondere alla generazione del Verbo, evento *ante saecula* rispetto al quale la creatura non può – conclude Gregorio – che provare ammirazione, considerandola al contempo già una forma di visione¹⁰.

In linea con quanto anticipato nella parte introduttiva di questo studio¹¹, si reputa opportuno considerare la ricostruzione appena fornita – e, in seguito, tutte le altre – sia dal punto di vista contenutistico sia da quello metodologico. In primo luogo, ciò che nel complesso emerge dai *Moralia* a proposito del 'parlare' di Dio all'uomo non riguarda – in accordo con l'idea dell'esistenza di un iato mai del tutto colmabile tra creatore e creatura e dell'assoluta semplicità del primo – Dio in sé ma gli strumenti di cui si 'serve', in particolare quelli ai quali Gregorio scorge un riferimento più o meno vincolato al testo che sta commentando¹²: la Sacra Scrittura, l'*interna ispiratio* e gli angeli. A ciò si aggiungono la distinzione basata sulla 'reazione' della creatura e l'idea, certamente comune ad altri autori cristiani¹³, che qualsiasi altra forma di comunicazione Dio-uomo sia stata preceduta, *ante saecula*, dalla generazione del *coeternus* dall'*aeternus*: si è visto tuttavia come l'esegeta abbia scelto di soffermarsi non tanto su quest'ultima quanto piuttosto sulla concezione della stessa dal punto di vista creaturale, ragion per cui sarebbe errato affermare che nei *Moralia* vi sia una trattazione speculativamente approfondita della questione della generazione della Parola. Fatta eccezione per la digressione sui modi in cui è possibile intendere il *loqui* nella Scrittura, che pur prendendo le mosse dall'interpretazione letterale di *Gb* 1, 8 se ne distacca mediante il riferimento agli altri possibili interlocutori di Dio, tutte le parti di commento raccolte risultano essere – a diversi livelli esegetici – strettamente legate al versetto commentato o, come nel caso dell'interpretazione di *Gb* 38, 1, parzialmente slegate da esso in virtù di un'incertezza relativa all'effettivo significato del testo sacro.

⁹ Cf. *supra*, pp. 176-177.

¹⁰ Cf. *supra*, pp. 159-161.

¹¹ Cf. *supra*, p. IV.

¹² Tale specifica è da considerarsi in relazione alla precedente inclusione, sulla base dello studio di Aubin, dei *praedicatorum* fra gli strumenti divini (cf. *supra*, p. 32). Chi si fa portatore dell'insegnamento scritturale costituisce nei *Moralia in Iob* certamente uno dei possibili 'modi' in cui il creatore 'parla' alla creatura; ciononostante, nei luoghi presi in considerazione non vi è mai un riferimento a una diretta corrispondenza tra *loqui* divino e predicazione 'umana', ragion per cui si è ritenuto opportuno inserire alcuni dei riferimenti a quest'ultima nel paragrafo 3.6, ponendo piuttosto l'accento sul trattamento che secondo Gregorio va riservato ai diversi destinatari della predicazione. Cf. *infra*, p. 241.

¹³ Cf. M. SIMONETTI, s. v. *Cristologia*, in *Nuovo dizionario patristico* cit., II, coll. 1283-1293.

Per quanto concerne, invece, l'attenzione posta da Gregorio alle modalità del linguaggio esteriore, nella *praefatio* dei *Moralia* vi è certamente un primo indizio dell'interesse per l'intreccio tra linguaggio (umano) ed eresia, non esclusivo ma sicuramente predominante rispetto ad altri contesti di riflessione. Nella prefazione dell'opera agli amici, prefigurazione degli eretici, è attribuito uno scivolamento «ad verba increpationis», considerato diretta conseguenza del mancato riconoscimento di un piano provvidenziale divino entro cui ricondurre le sventure di Giobbe e parte di una *loquacitas* vuota perché non alimentata dalla *caritas*; sempre nella *praefatio* Eliu, prefigurazione dell'atteggiamento degli arroganti, è distinto dagli altri tre amici sul piano del rapporto tra forma e contenuto del discorso, giacché, anche se il suo linguaggio sfocia in *verba elationis*, egli ha, a differenza di Elifaz, Baldad e Sofar, il merito di farsi portatore di un *recte sapere* (cui non corrisponde un *recte proferre*)¹⁴.

Nel corso del commento, Gregorio fornisce – in luoghi diversi e tra loro piuttosto distanti – una serie di indicazioni più generali alla luce delle quali è possibile comprendere quali siano gli errori commessi da chi, come gli eretici, si fanno portatori – tra gli altri – di un 'errore linguistico'. Nel commento al primo intervento di Baldad (in particolare a *Gb* 8, 1-2), Gregorio presenta una quadruplici distinzione relativa alla *qualitas* della *vis loquentium* (in particolare al rapporto tra pensiero e parola), distinguendo – nella categoria dei *loquentes* – quelli ricchi di pensieri e parole da quelli che ne sono carenti, nonché quanti adoperano parole efficaci senza possedere profondità di pensiero da quelli che, al contrario, sono dotati di profondità di pensiero ma tacciono per mancanza di parole¹⁵. Nella successiva introduzione all'interpretazione del discorso di Eliu, invece, l'esegeta propone una quadripartizione di possibili relazioni tra forma e contenuto del discorso, che contempla le seguenti possibilità: si può comunicare male il male (*mala male*), dire bene il bene (*bona bene*), bene il male (*bene mala*) e male il bene (*male bona*)¹⁶. Nel primo caso a essere condannata è solo l'azione di chi fa giungere alle orecchie di chi ascolta parole rese vuote dall'assenza di pensieri profondi, nel secondo Eliu è dall'esegeta associato alla categoria di chi non espone correttamente – perché lo fa in maniera arrogante – cose in sé giuste. A completare il quadro delle 'regole' linguistiche proposte da Gregorio sono, nel libro VI e nel libro XXIV dei *Moralia* (nell'uno a proposito delle parole di Elifaz, nell'altro di quelle di Eliu), il riferimento alla necessità di valutare, in un discorso, il motivo

¹⁴ Cf. *supra*, p. 37.

¹⁵ Cf. *supra*, pp. 108-109.

¹⁶ Cf. *supra*, p. 158.

(*causa*), il tempo (*tempus*) e la persona (*persona*), ai quali successivamente viene integrata una considerazione attenta del *quid* e del modo in cui lo si dice (*quomodo dicatur*)¹⁷.

La considerazione complessiva delle ‘regole’ – che includono ciò che è stato denominato criterio dell’‘interlocutore’ – e dei singoli casi in cui Gregorio si riferisce al *loqui* degli eretici rivela indubbiamente un legame tra le constatazioni più generali (e le relative condanne) e l’idea, piuttosto frequentemente espressa nei *Moralia*, che gli eretici ne violino i criteri fondamentali. Commentando, per esempio, alcune parole pronunciate da Giobbe nell’ambito del primo ciclo di discorsi¹⁸, Gregorio si sofferma sulla condizione opposta alla compressione cui l’anima è soggetta quando si raccoglie in se stessa, individuando la causa di tale dispersione nell’atto di pronunciare discorsi dannosi (*noxia verba*), i quali vengono dunque presentati come ostacolo, per l’anima, alla conoscenza di sé. Dopo aver affermato che sarebbe tuttavia errato anche rifugiarsi completamente nel silenzio, Gregorio conclude che è necessario trovare una forma di equilibrio, che è nello specifico quella che manca agli eretici, che – come più volte ribadito – si fanno portatori di discorsi ‘vuoti’, atteggiamento condannato dunque tanto a livello generale quanto, nei diversi casi, particolare. Il legame tra i due livelli è infine quanto mai esplicito nell’interpretazione di *Gb* 34, 17, dove ci si sofferma sul fatto che a un certo punto anche Eliu commette l’errore già imputato agli amici, vale a dire quello di non aver tenuto conto dell’interlocutore cui si sta rivolgendo (dunque del criterio *persona*)¹⁹.

A differenza degli eretici – osserva Gregorio commentando *Gb* 38, 36-37²⁰ – i *praedicatores* comunicano la verità proprio perché ‘rispettano’ tutti i criteri violati da chi non se ne fa portatore, ragion per cui è possibile concludere che quel che risulta essere il più delle volte legato a una dimostrazione della problematicità della posizione degli eretici è talvolta nei *Moralia* impiegato anche per descrivere il compito del *praedicator*, sul quale si tornerà nel paragrafo dedicato al ‘blocco’ della relazione con l’altro da sé dal punto di vista dei destinatari della predicazione²¹.

Così come accade nel caso dei tasselli che compongono la trattazione del *loqui* divino, anche in quello dei luoghi in cui Gregorio riflette sul linguaggio adoperato dagli uomini il momentaneo allontanamento dal significato ‘stretto’ del testo sacro è dettato dall’esigenza di inquadrare, per mezzo di più ampie classificazioni, una certa interpretazione o una determinata corrispondenza allegorica, il

¹⁷ Cf. *supra*, pp. 95-96 e pp. 162-163.

¹⁸ Cf. *supra*, pp. 99-100.

¹⁹ Cf. *supra*, pp. 162-163.

²⁰ Cf. *supra*. pp. 182-183.

²¹ Cf. *infra*, p. 241.

più delle volte immediatamente successive senza che ciò escluda la possibilità di individuazione, nel resto del commento, di altri esempi ugualmente ascrivibili alle distinzioni proposte.

Appaiono evidenti, a questo punto della ricostruzione, le ragioni della scelta di inserire la trattazione gregoriana della tematica del linguaggio nell'area di intersezione delle tre 'cornici', immagine che restituisce efficacemente l' 'universalità' che caratterizza la presenza di questo tipo di riflessione nei *Moralia*, che da questo punto di vista rappresentano indubbiamente per Gregorio l'occasione di immaginare modalità di dialogo per tutti gli 'attori' dell'universo cristiano.

2. Anima, corpo e conoscenza del divino

Il secondo e ultimo 'blocco' tematico ascrivibile a più 'cornici' è quello che include questioni legate all'anima, al corpo e alla conoscenza del divino, come si è detto collegabili tanto all'ambito del rapporto tra interiorità ed exteriorità quanto a quella del rapporto creatore-creatura. La prima correlazione è del resto stata già riconosciuta tramite l'identificazione della dualità anima-corpo con una delle possibili 'declinazioni', nei *Moralia*, delle due dimensioni (interiore ed esteriore)²², entrambe parte dell'*iter* di un progresso conoscitivo che in ambito cristiano non può che coincidere con un tentativo di avvicinamento cognitivo, nei limiti degli strumenti gnoseologici in suo possesso, della creatura al creatore.

Per la ricostruzione della trattazione di questi temi all'interno dei *Moralia in Iob*, ci si soffermerà innanzitutto sui luoghi in cui Gregorio si esprime a proposito dell'anima, del corpo o della loro relazione all'interno dell'essere umano, per poi passare alla considerazione dei luoghi in cui l'autore si sofferma sul progresso conoscitivo, di cui l'anima è certamente soggetto e rispetto al quale il corpo sembra essere oggetto di una concezione più o meno pessimistica²³.

²² Cf. *supra*, p. 31.

²³ La concezione gregoriana di 'corpo', in particolare in relazione alle passioni della carne in quanto «patologia della parte spirituale dell'uomo», è già stata resa oggetto di studio da Carla Casagrande e Silvana Vecchio, che si sono concentrate su Agostino, Cassiano e Gregorio (evidenziando una parziale dipendenza della riflessione di quest'ultimo da quella di chi lo aveva preceduto), tutti considerati alla luce del contributo dato al dibattito sul tema delle passioni tra i secoli IV e VI. Più che sul ruolo del corpo nel progresso conoscitivo, le studiose si sono tuttavia concentrate sulla risposta di Gregorio all'esigenza di approntare gli strumenti per debellare i vizi, particolarmente urgente in ambito monastico. Ai *Moralia in Iob* è invece associata la presa di coscienza, da parte dell'autore, del fatto che in Giobbe le passioni – che in

Nell'ambito dell'interpretazione del secondo ciclo di discorsi²⁴, Gregorio definisce esplicitamente l'anima come parte razionale ed eterna, il che la rende – nell'uomo – *vis* contrapposta alla debolezza del corpo, che sarà al contrario nel successivo commento a *Gb* 31, 1 descritto come ciò che consente all'anima di desiderare quel che per sua natura non le appartiene²⁵. Nell'*electus*, la *ratio* svolge efficacemente nell'anima la funzione di equilibrare il tumulto di pensieri che caratterizza la mente di ogni uomo, mentre il corpo è disciplinato in modo che il santo preservi – sul piano morale – le virtù e affinché gli sia possibile – sul piano gnoseologico – accedere a una forma di conoscenza superiore²⁶, che richiede – in linea con la tradizione precedente – un superamento della conoscenza sensibile.

Anche se quest'ultima idea è centrale nella concezione di progresso conoscitivo che emerge dai *Moralia in Iob*, la sua condivisione non impedisce a Gregorio di soffermarsi sul modo in cui è 'organizzata' la conoscenza che avviene tramite i sensi, individuando nell'uomo la presenza di una sorta di 'gerarchia' in cui i cinque sensi sono governati dal *sensus cerebri* (che 'regola', dunque, in qualche modo il rapporto dell'anima con il mondo esterno) e in cui quelli che Gregorio denomina *sensus interni* si occupano dei pensieri, 'masticandoli' e mettendo se stessi in comunicazione con la memoria²⁷. Tale disposizione gerarchica degli strumenti che consentono all'uomo di rapportarsi al resto della creazione e di rielaborarne in qualche modo dentro di sé la conoscenza è nel libro XI dei *Moralia* inclusa tra le meraviglie compiute da Dio, che ha in questo senso fornito solo all'uomo un ordine interno che, nell'universo dei *Moralia*, non può dunque essere ridotto esclusivamente a uno *step* che va superato in funzione della conquista di una conoscenza più 'alta' del divino²⁸.

questo caso coincidono con il male subito – sono sopportate con pazienza e in tal senso trasformate in meriti. Cf. C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *Alle origini del modello cristiano delle passioni. Agostino, Cassiano, Gregorio Magno*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012 (Nutrix, 4), pp. 189-207.

²⁴ Cf. *supra*, p. 124. Il riferimento è al commento a *Gb* 18, 12.

²⁵ Cf. *supra*, p. 153.

²⁶ Cf. *supra*, p. 44, p. 86 e p. 153.

²⁷ Cf. *supra*, p. 122. Tali conclusioni sono incluse nel commento a *Gb* 12, 9-11 e *Gb* 13, 14.

²⁸ Anche nelle *Homiliae in Hiezechielem* i cinque sensi sono resi oggetto di una riflessione concepita *ad hoc*, che non si limita cioè a riconoscere che la conoscenza che ne deriva vada necessariamente superata. Nello specifico, nella quinta omelia del libro II i sensi sono da Gregorio considerati strumenti di esecuzione dei *mandata coelestia*, che vanno in tal senso utilizzati ai fini di una «dilatatio per bonam operationem». Anche nelle omelie su Ezechiele, dunque, vi sono luoghi in cui all'attività dei sensi è riservata una precisa dignità (e non una mera svalutazione) sulla base della possibilità che essi possano essere asserviti (e non solo totalmente negati). A ulteriore conferma della compresenza, in Gregorio, di due diversi approcci alla conoscenza sensibile, nella medesima omelia vi è infine uno schema dei gradi dell'ascesa

Quest'ultima è, come si è visto, ampiamente oggetto di analisi nel lungo commento all'intervallo di versetti *Gb* 4, 12-16, dove Gregorio – come in parte già osservato in studi già condotti²⁹ – si sofferma sia sul soggetto che sull'oggetto della conoscenza, nonché sulle sue modalità in relazione ai limiti della creatura (riconducibili al possesso del corpo, in questo caso connotato negativamente)³⁰. La trattazione comincia con un riferimento al ristretto gruppo di uomini cui è concesso di accogliere lo Spirito che accende il desiderio delle cose invisibili, un privilegio concesso a pochi a causa dell'indebolimento dello stesso da parte del richiamo – comune a tutti gli uomini e maggiormente 'gestibile' solo da alcuni – delle cose esteriori. Si tratta, in ogni caso, di una conoscenza rapida e oscura, le cui vie sono suggerite da Dio che mai tuttavia svela se stesso poiché la creatura non sarebbe in grado di vederlo a causa della *corruptio carnis*. Tra le *viae* indicate da Dio è inclusa certamente la creazione, che pur non costituendo un canale di conoscenza perfetto può, se osservata correttamente, lasciare intuire qualcosa del creatore, rendendosi in tal senso parte di un percorso che genera costantemente nell'anima il timore di prostrarre il progresso conoscitivo, dal momento che essa sa che in qualunque punto la sua visione sarà avvolta nella *caligo imaginationis*. È mediante il riferimento al sogno della scala di Giacobbe che Gregorio introduce un discorso prettamente concentrato sulle tappe dell'*iter* percorribile dall'anima: affinché la *mens*, che è la parte più importante dell'uomo, possa attendere all'*imitatio redemptoris*, è necessario che essa sospenda le opere esteriori, operazione di per sé non sufficiente se non ci si sforza di ottenere l'adesione della mente a Cristo ma resa al contempo necessaria dalla condizione postlapsaria dell'anima, dedita all'amore delle cose visibili in seguito alla caduta di Adamo. Quest'ultima ha reso l'uomo capace di pensare solo «per imagines corporum», il cui abbandono è per Gregorio reso complicato dall'abitudine dell'anima alle stesse, dal momento che pur essendo in sé incorporea la *mens* si riconosce come racchiusa nella carne, condizione che è necessario superare anche solo per sapere con certezza ciò che il divino non è. La trattazione più organica del tema della conoscenza del divino si conclude con una descrizione dell'oggetto della stessa nei termini di un punto d'arrivo dell'ascesa di per sé stabile ma la cui permanenza è resa intellegibile alla mente umana per mezzo dell'Incarnazione: da un lato il Figlio è l'*imago* di Dio che può essere accolta dall'anima umana, dall'altro lo Spirito Santo si adatta il più possibile ai sensi dell'uomo e ne illumina la cecità, senza che ciò vada a intaccare

dell'anima a Dio simile a quello presentato nel libro V dei *Moralia*, nel quale le immagini corporee sono ancora una volta presentate come ostacolo, per l'anima, al ritiro in se stessa. Cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem*, II, V, 5-9, PL 76, 897B-990C, ed. Adriaen cit., p. 223.

²⁹ Il riferimento è agli studi di Andrea Cavallini e di Robert Gillet. Cf. *supra*, p. 88, nota 59.

³⁰ Cf. *supra*, p. 85.

l'unicità e l'identità di Dio, che resta tale indipendentemente dalla conoscenza (parziale) che ne ha l'uomo.

Ne consegue che nel corso della vita terrena conoscere qualcosa di Dio equivale all'acquisizione della consapevolezza di non poterlo conoscere perfettamente, un'idea che risulta compatibile con la distinzione, esplicitata in altri punti dell'opera, tra conoscenza *per fidem* e conoscenza *per speciem*: nel primo caso si tratta, come mostrato, di una sostanziale coincidenza tra l'amare, il conoscere e il cercare, che legittima in qualche modo il *quaerere* come forma di conoscenza imperfetta ma valida, nella quale rientra certamente quella tramite *vestigia*, siano essi intesi come *opera creata* sia, più in generale, come doni divini incomprensibili concessi all'uomo nel corso della vita terrena; la conoscenza *per speciem*, anche detta *cognitio manifesta*, è invece possibile solo *post mortem*, dal momento che essa corrisponde a una visione 'faccia a faccia' non intralciata dalla dimensione corporea che, finché l'uomo è in vita, consente di pensare a una conoscenza del divino esclusivamente in forma di *participatio*³¹, mai di *comparatio*.

Dal punto di vista metodologico, la riflessione sul corpo, sull'anima e sulla sua attività conoscitiva è di norma strettamente legata al versetto biblico, fatta eccezione per i riferimenti al sogno della scala di Giacobbe e per la sintesi dell'*iter* dell'anima, che si presentano piuttosto come approfondimenti ulteriori che chiariscono un significato non strettamente dipendente da essi. Nel caso dello schema dell'ascesa presentato nell'ambito del commento a *Gb* 4, 12-16, si è detto poi come sia lo stesso ordine dei versetti a rendere la riflessione estranea alla frammentarietà che contraddistingue le pur rilevanti altre osservazioni distribuite nell'opera, dal momento che l'esegeta scorge nell'intero racconto di Elifaz (che include la ricezione di una parola segreta e la visione di un volto sconosciuto) una corrispondenza con il percorso ascensionale dell'anima e un riferimento a ciò che caratterizza il suo punto d'arrivo.

³¹ Nel commento al terzo ciclo di discorsi, la conoscenza come *participatio* è connotata negativamente in quanto considerata non un avvicinamento parziale a Dio bensì una sempre inevitabile, per la creatura, condizione di ignoranza e incomparabilità con il divino. Cf. *supra*, pp. 131-132. Altrove, invece, Gregorio si fa piuttosto sostenitore di un'idea di *participatio* intesa come manifestazione del privilegio, nel rapporto col divino, dell'uomo rispetto alle altre creature, del quale vengono poi chiarite le singole sfaccettature. Su tale aspetto si ritornerà più nel dettaglio nel paragrafo successivo.

3. Dio, ordo, tempo, essere e creazione

La trattazione dei temi inclusi in questa sezione contribuisce a vario titolo alla descrizione delle diverse sfaccettature del modo in cui, nei *Moralia in Iob*, viene presentato il rapporto tra creatore e creatura, che come più volte ribadito è oggetto di particolare sensibilità alla luce delle complessità che Gregorio stesso sperimenta a livello personale.

Da un lato Dio, dall'altro la creazione, nella quale l'uomo si distingue per il privilegio della *ratio* e della quale riassume in sé tutte le caratteristiche³². La scelta di includere in questa terza ricostruzione anche quanto proferito da Gregorio a proposito dei concetti di ordine provvidenziale, tempo ed essere deriva dal fatto che nei *Moralia* tali questioni risultano essere frequentemente strumento d'esposizione dei diversi tasselli che compongono una relazione che, oltre a essere in virtù della fede in Dio 'salvifica', è al contempo per il cristiano continua fonte di domande a causa dell'imperfezione della condizione umana. I temi in questione non ne esauriscono certamente la trattazione, che non può – come già segnalato – che includere anche quanto deducibile dai *Moralia* sull'approccio che l'esegeta riserva alle altrettanto importanti questioni di grazia, volontà e libero arbitrio, nonché a tutti gli altri elementi-chiave che saranno presi in considerazione nei prossimi paragrafi e che completano un quadro che Gregorio comincia a delineare già nella prefazione dell'opera, in particolare in relazione al concetto di *ordo*.

Nella *praefatio*, il riconoscimento dell'esistenza di un ordine provvidenziale è anzitutto utile a 'liberare' Dio della responsabilità della sofferenza di un uomo giusto, che è piuttosto considerata qualcosa che il creatore *benigne permisit* per accrescere i meriti della sua creatura e non, come sostenuto dagli eretici, conseguenza di una colpa. Nel corso dell'opera, sarà ancora più chiaro che «la *magna consolatio* filosofica che (...) giunge a Giobbe e, per il suo tramite, all'uomo si fonda, come già in Agostino e in Boezio, sulla conquista di un punto mediano posto al centro tra la piena e tragica coscienza della propria fragilità e la consapevolezza dell'esistenza di un piano (e di un essere) ordinatore che tutto regge»³³. Tale accettazione consolatoria si pone perciò come l'unico strumento, per l'uomo, in grado di rendere l'esistenza – per Gregorio tangibilissima – del male e della sofferenza compatibile a quella del *bonum* in sé, dell'essenza suprema rispetto alla quale l'uomo, creatura privilegiata ma prima della morte mai completamente ristorata dalla condizione peccaminosa a causa del corpo, è strutturalmente inferiore. Una condizione di subordinazione che Gregorio non manca di

³² Questa la conclusione cui Gregorio giunge nell'ambito del commento a *Gb* 5, 10. Cf. *supra*, p. 91.

³³ BISOGNO, *La metafisica* cit., p. 275.

esprimere sia mediante riferimenti alla differenza che intercorre tra la concezione di tempo presso Dio e presso la creatura sia a quella che li separa dal punto di vista dell'esse.

Per quanto concerne la prima questione, si è detto come a partire dalla presenza, in *Gb* 1, 6, dell'espressione *quadam die*, Gregorio si chiede quale sia il modo più corretto di intenderla, dal momento che presso Dio il corso del tempo non subisce variazioni³⁴. È per chiarire la questione che l'esegeta introduce per la prima volta un discorso più ampio sulla concezione del tempo in relazione al divino e sulla sua differenza rispetto alla percezione che ne hanno gli uomini: l'utilizzo dell'espressione *quadam die* va infatti ricondotto alla peculiarità, propria della Sacra Scrittura, di guidare il lettore tramite un linguaggio legato al tempo (*verba temporalia*) verso le realtà eterne, in corrispondenza delle quali Dio *sine mutabilitate* vede tutte le cose e *sine distentione* le comprende. L'origine della differenza tra i due piani (mutabile e immutabile) è, nel successivo commento a *Gb* 3, 10, individuata nella caduta di Adamo, la quale introduce la condizione di variabilità³⁵; sul legame di quest'ultima con il peccato originale Gregorio tornerà nell'ambito del commento alle parole di Eliu (*Gb* 34, 20)³⁶, in cui a partire dal significato del verbo *pertranseo* (associato a un *vivere temporaliter*) l'autore conclude che a causa del peccato il primo uomo (creato stabile in virtù della sua aderenza a colui che preserva eternamente la sua stabilità) e, in seguito, l'intero genere umano, è stato immesso nel *cursus mortalitatis*, il quale comincia con la nascita e tende incessantemente alla morte. Sul piano dell'esse, invece, la differenza tra creatore e creatura corrisponde a quella tra la *summa essentia* (l'unica a poter essere descritta come *principaliter esse* o *immutabiliter esse*)³⁷ e una forma di *esse* talvolta descritta, come nel caso del diavolo o dell'uomo che progredisce nella conoscenza del divino³⁸, come tendenza al non essere (dunque all'allontanamento da Dio) o come coincidenza con esso, altre volte definita positivamente come *mutabiliter esse*: in quest'ultimo caso, la distinzione tra le due 'tipologie' di essere è compiuta a partire dal versetto in cui si afferma che Dio *solus est*, a proposito del quale Gregorio conclude che Dio è immutabile sia nella *natura* sia nella *voluntas*,

³⁴ Cf. *supra*, p. 54.

³⁵ Cf. *supra*, p. 69.

³⁶ Cf. *supra*, pp. 164-165.

³⁷ Le tre definizioni di Dio in quanto *summa essentia*, *principaliter esse* e *immutabiliter esse* sono incluse nel commento gregoriano a *Gb* 23, 13, con il preciso intento di chiarire il significato apparentemente contraddittorio del versetto. Cf. *supra*, pp. 137-138.

³⁸ I casi cui ci si riferisce sono il commento a *Gb* 18, 15 e a *Gb* 28, 17-18 (intervallo di versetti sul quale si ritornerà anche più avanti). Cf. *supra*, p. 125 e p. 145.

mentre la creazione, proprio perché soggetta a mutabilità, non sussiste in se stessa ma solo grazie alla mano di Dio che la governa³⁹.

Dio è infine – sulla base di *Gb* 9, 25 – distinto dalle cose create sul piano della bontà, dal momento che lui solo è propriamente buono («principaliter bonum est») e che tutte le cose create sono buone («omnia quae creata sunt bona sunt») solo grazie a lui⁴⁰. L'idea che la creatura possenga in forma derivata ciò che Dio è in senso supremo è suffragata dal ricorso all'Antico e al Nuovo Testamento, grazie ai quali Gregorio precisa il significato del *bonum* menzionato nel versetto senza accontentarsi di stabilire semplicemente una pur sempre evidente corrispondenza con Dio, per il cristiano inevitabilmente coincidente con il bene in sé e, nel caso specifico del luogo dei *Moralia* esaminato, con il bene non conosciuto dai Giudei e con quello abbandonato dall'uomo dopo la caduta di Adamo.

Considerare nuovamente il luogo dei *Moralia* in cui si assiste a un intreccio diretto delle questioni 'tempo' ed 'essere' è utile a porre l'accento sull'errore che l'uomo commette quando non considera in maniera adeguata le fondamentali differenze appena sintetizzate e, naturalmente, sul modo in cui Gregorio lo descrive. Partendo da *Gb* 24, 1⁴¹, l'esegeta afferma che l'*aeternitas* divina comprende i tempi (passato, presente e futuro) dell'uomo, il quale non può al contrario comprendere l'*aeternitas* che, in virtù della coincidenza in lui di essere e avere, è Dio. L'impossibilità di comprendere deriva dall'abitudine umana (*humanus mos*) di concepire il tempo come diviso in passato, presente e futuro, che se estesa alla concezione dell'idea di *aeternitas* divina porta inevitabilmente ad averne un'immagine sbagliata: finché dunque l'uomo tenderà a pensare all'eternità divina come a ciò che può conoscere per esperienza, non sarà – conclude Gregorio – per lui possibile conoscerla veramente.

In ultima analisi, dunque, applicare al divino il medesimo 'sguardo' riservato a quello che si può conoscere per esperienza conduce inevitabilmente a una considerazione sbagliata di Dio, evidentemente legata a ciò che lo distingue dagli oggetti con cui l'uomo abitualmente s'interfaccia. A suggerire l'atteggiamento più corretto assumibile dall'uomo è *Gb* 9, 27, in cui Gregorio legge un riferimento a una precisa condizione dell'anima proprio rispetto alle questioni della caduta di Adamo e di Dio in quanto sommamente buono, in particolare della loro compatibilità⁴². Nello specifico, egli

³⁹ Il riferimento è ancora una volta al commento a *Gb* 23, 13.

⁴⁰ Cf. *supra*, pp. 113-114.

⁴¹ Cf. *supra*, pp. 138-140.

⁴² Cf. *supra*, pp. 114-115.

ricosce la presenza di una serie di interrogativi che risultano essere perennemente legati al timore che la loro audacia lasci cadere l'anima nella superbia, dal momento che l'atto di disciplinare i pensieri non impedisce mai del tutto alla *mens* di affliggersi per la limitata comprensione della sua condizione. In simili circostanze, conclude Gregorio, l'anima non può che passare dall'*inquisitio* (audace ma priva di effettiva comprensione) delle cose supreme al riconoscimento della propria *infirmetas*, dal quale consegue il passaggio dall'incomprensione alla venerazione di ciò che ignora: in tal senso, il passaggio lascia emergere sia l'inevitabilità, per l'uomo, della ricerca (sulla quale si ritornerà più avanti⁴³) sia la necessità di abbandonarla momentaneamente in favore di una *veneratio* (o *admiratio*) di ciò che è strutturalmente impossibilitata a conoscere.

Che si parli di *inquisitio*, *veneratio* o *admiratio*, e in virtù dell'esistenza dello stesso ordine provvidenziale invocato nella prefazione dei *Moralia* per scongiurare il pericolo che la sofferenza subita dall'uomo sia attribuita a Dio, l'azione dell'uomo risulta dunque essere inevitabilmente inscritta entro i confini di quanto previsto dal divino. Sempre a prescindere dalle singole declinazioni del rapporto tra creatore e creatura, quel che è certo è che tutti gli esseri viventi riconoscono, esprimendolo a parole o tramite la propria *species*, che Dio è *creator* e che anche gli uomini carnali possono essere condotti al riconoscimento dell'esistenza di un *creator* invisibile a partire dal modo in cui è strutturata la creatura. Quest'ultima conclusione è parte del commento a *Gb* 21, 15⁴⁴ in cui Gregorio, ponendo l'attenzione sull'atteggiamento dei *carnales viri* che, prestando fede solo ai propri occhi, deducono l'inesistenza di Dio dal suo non essere visibile, osserva che essi hanno già in se stessi un indizio della superiorità dell'invisibile (l'anima) sul visibile (il corpo); è, pertanto, dall'osservazione della dualità anima-corpo (e, in particolare, dalla dipendenza delle funzioni del secondo dalla prima) che i *carnales viri* dovrebbero ammettere l'esistenza (invisibile) di Dio.

Già di per sé incentrato sul rapporto tra sapienza umana e sapienza divina, il capitolo 28 del libro di Giobbe – interamente occupato dall'inno alla Sapienza – suggerisce invece a Gregorio una serie di riflessioni sul rapporto tra creatore e creatura dal punto di vista della *sapientia*⁴⁵, che è in primo luogo biforcata in *sapientia creans* (corrispondente a Cristo e conferita all'uomo dalla grazia che produce il merito) e *sapientia creata* (corrispondente all'*humana sapientia*). Nello specifico, Gregorio si sofferma prima sul confronto tra *sapientia creans* e *sapientia mundi*, poi su quello tra la prima e gli eletti, quest'ultimo particolarmente importante per l'intero discorso relativo al rapporto

⁴³ Il tema della ricerca nei *Moralia* sarà, insieme alle questioni legate alle tematiche di fede e ragione, oggetto di trattazione del paragrafo 3.5.

⁴⁴ Cf. *supra*, pp. 129-130.

⁴⁵ Cf. *supra*, pp. 141-148.

tra creatore e creatura: se infatti i *sapientes mundi* sono descritti, in quanto portatori di *verba* totalmente estranei a essa, come lontani dalla vera sapienza, per gli eletti al contrario si parla nuovamente di una relazione di *participatio* descritta tramite gli esempi della luce e della giustizia (se la *sapientia* è *lumen illuminans* e *iustitia iustificans*, gli eletti sono *lumen illuminatum* e *iustitia iustificata*). A ciò si aggiunge una distinzione che riguarda ancora l'attribuzione a entrambi di una forma di essere, che nel caso della *sapientia creans* (ma non degli eletti) coincide con il sapere e la vita ed è il solo autenticamente tale, dal momento che in confronto a esso l'essere dell'uomo è (in questo caso specifico) inesistente.

È proprio con l'essere nulla (in base ai suoi meriti) che, nell'ambito del commento al discorso di Eliu, sarà identificata la *perfecta scientia* menzionata in *Gb* 37, 16, definizione che va in tal senso ad aggiungersi alla già citata idea, ribadita da Gregorio a proposito del medesimo versetto, secondo la quale nel corso della vita terrena si può parlare di conoscenza perfetta solo nei termini del riconoscimento dell'impossibilità dell'effettiva conoscenza perfetta di qualcosa, irrealizzabile finché la dimensione corporea non consente all'uomo di scrutare né il disegno né il giudizio divino⁴⁶. Se da un lato tale condizione riguarda l'intero genere umano, dall'altro nel commento gregoriano all'inno alla Sapienza la distinzione tra i due termini di paragone (l'*humana sapientia* da un lato, l'*electus* dall'altro) lascia emergere una significativa differenza concernente l'effettiva distanza presente tra i due poli (umano e divino), che varia a seconda del modo in cui s'intende la prospettiva creaturale: da un lato, infatti, vi è la pessimistica inferiorità della *sapientia creata*, ribadita nei commenti a *Gb* 42, 3 e *Gb* 42, 13 (in quest'ultimo caso sulla base dell'individuazione, nella Scrittura, dei medesimi risultati raggiunti dalla sapienza umana)⁴⁷; dall'altro vi è, a proposito dell'*electus*, una connotazione positiva dell'idea di *participatio*, che in questo caso esprime – fatta eccezione per l'essere – il possesso in forma derivata di ciò che solo a Dio è attribuibile in maniera autentica, mitigando in tal senso la pur sempre presente idea di una distanza di fatto incolmabile.

Gregorio è dunque pienamente consapevole del fatto che la condizione dell'essere umano rispetto al divino risulta essere costantemente sospesa tra la coscienza di una distanza e il privilegio di una vicinanza. Sebbene, come ampiamente mostrato, egli prediliga nella sua riflessione la trattazione, a vario titolo, della drammaticità di tale condizione, non mancano nei *Moralia in Iob* luoghi in cui Gregorio si spinge a considerare la creazione da un punto di vista più 'alto'. L'occasione è fornita da *Gb* 40, 10, in cui l'esegeta è chiamato in qualche modo a 'giustificare' la compresenza, nella Scrittura, dell'idea di una creazione 'simultanea' e di quella genesiaca della creazione

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 172.

⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 199-202.

‘distribuita’ in sei giorni: la soluzione proposta da Gregorio consiste nella distinzione tra una *substantia rerum* che «simul creata est» e una *species formae* apparsa gradualmente nel corso di sei giorni⁴⁸, alla quale altrove si aggiunge un riferimento *en passant* al concetto di *rationes causales*, riducibile tuttavia – come dimostrato – alla manifestazione di un’eredità agostiniana meramente terminologica⁴⁹.

In generale, dal punto di vista metodologico l’intera riflessione sul rapporto tra creatore e creatura (inclusa quella sui temi a essa collegabili) risulta essere legata al libro di Giobbe nei modi seguenti: nel caso della riflessione finale sulla creazione e di alcune delle questioni legate ai concetti di essere e tempo, l’origine dei ragionamenti portati avanti da Gregorio risiede nella necessità di chiarire il significato di versetti problematici a livello letterale o in qualche modo incompatibili con quanto il lettore sperimenta nella sua stessa vita (è il caso, per esempio, dell’affermazione «Deus solus est», difficilmente conciliabile con l’esistenza di molteplici esseri senza il ricorso alla distinzione tra *esse* e *principaliter esse*); in altri punti, invece, è come si è detto la natura stessa della narrazione biblica a suggerire a Gregorio la sua argomentazione, come efficacemente testimoniato da parte del commento all’inno alla Sapienza e dall’identificazione diretta delle parole proferite da Giobbe (*Gb* 9, 27) con un’espressione dell’afflizione provata dall’essere umano rispetto alla sua condizione precaria; altrove, la riflessione sul rapporto creatore-creatura deriva – è il caso, per esempio, dei riferimenti alla caduta di Adamo – dall’applicazione, al libro di Giobbe, del senso morale. Sempre su base scritturale (nello specifico a partire da *Gn* 1, 31 e *Lc* 18, 19) Gregorio distingue, infine, senza darlo per scontato nonostante il contesto glielo permettesse, il *bonum* in sé dalla bontà delle cose create, un’idea certamente comune alla tradizione filosofica ma qui ricavata esclusivamente dalla Scrittura.

4. Grazia, volontà, libero arbitrio, male e peccato

I riferimenti gregoriani al concetto di *ordo*, insieme alla ripresa di alcuni di essi ai fini di contestualizzare la riflessione ricostruita nel paragrafo precedente, rendono efficacemente l’idea del perimetro in cui per Gregorio – e per i cristiani in generale – è inserito l’agire umano, che in una

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 191.

⁴⁹ Il riferimento alle *rationes causales* si ha nel commento a *Gb* 23, 3, a proposito del quale si è già discusso dei motivi per cui l’eredità agostiniana sull’argomento pare essere esclusivamente terminologica. Cf. *supra*, pp. 135-136.

simile ottica può essere definito libero solo secondo certi criteri. Dal momento che, come si è detto⁵⁰, l'esperienza gregoriana è tra le altre cose collocata nei secoli in cui si registra una ricezione della posizione agostiniana rispetto alla concezione del rapporto tra grazia e libero arbitrio, e che l'Ipponate è già stato in diverse occasioni inserito tra le fonti gregoriane⁵¹, per introdurre la ricostruzione della peculiare posizione di Gregorio sui medesimi temi può essere utile richiamare rapidamente la trattazione contenuta nelle opere agostiniane.

Il libero arbitrio come origine del male, la volontà libera dell'uomo come dono divino, l'assoluta innocenza di Dio rispetto al male del mondo, la compatibilità tra grazia e libero arbitrio e la conseguente impossibilità di negazione di uno dei due: se ci si limita alla lettura delle sole opere in cui il tema trattato è evidente già dal titolo – vale a dire il *De libero arbitrio* e il *De gratia et libero arbitrio* –, sono questi gli argomenti principali attorno ai quali ruota la riflessione di Agostino sulla libertà umana, della cui evoluzione le suddette opere forniscono un quadro reso significativo dalle loro rispettive collocazioni cronologiche. Il primo scritto, infatti, risale a poco dopo la conversione al cristianesimo, mentre il secondo precede di pochi anni la sua morte; essi differiscono per diversi aspetti, tra i quali il bersaglio critico individuato da Agostino, che nel *De libero arbitrio* è costituito dal manicheismo mentre nel *De gratia et libero arbitrio* dal pelagianesimo⁵². È proprio alla critica di quest'ultimo che l'Ipponate dedica anche un altro blocco della sua produzione, le cosiddette opere anti-pelagiane, inserendosi così nel dibattito che, a partire dal secolo V, ruoterà attorno alle dottrine eretiche del monaco Pelagio, le quali si fondano sull'idea che la natura dell'uomo non sia stata compromessa dalla caduta di Adamo e che egli sia dunque in grado di guadagnare la salvezza senza l'ausilio della grazia⁵³. Nelle opere in cui Agostino si impegna a contrastare tali posizioni, diversi studiosi hanno infine evidenziato la presenza di una strategia polemica denominata *patristic argumentation*: tale metodologia consiste nella citazione esplicita delle opinioni di autori cristiani antichi, allo scopo di fornire una prova evidente dell'ortodossia (o, indirettamente, dell'eterodossia)

⁵⁰ Cf. *supra*, p. 57, nota 29.

⁵¹ Nel corso della presente analisi sono già stati segnalati i luoghi in cui è stata registrata la presenza di un legame, fatto di analogie e differenze, tra Gregorio ed Agostino. Un rapporto efficacemente descritto anche da Gillian Evans, che mette in luce la prossimità tra i due autori nei termini di una 'traduzione' che Gregorio avrebbe operato nei suoi scritti per rendere più 'accessibile' il pensiero agostiniano. Cf. EVANS, *The Thought of Gregory* cit., pp. VII-VIII.

⁵² La sintesi degli argomenti trattati da Agostino nelle opere esplicitamente dedicate al tema del libero arbitrio si basa sul già citato articolo di Giovanni Catapano. Cf. *supra*, p. 57, nota 79.

⁵³ Per una panoramica sulla dottrina pelagiana, cf. V. GROSSI, *Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Genova-Milano 2006-2008, III (2008), coll. 3996-4005; P. BROWN, *Pelagius and his supporters*, «The Journal of Theological Studies», 1 (1968), pp. 93-114.

di particolari posizioni dottrinali; si tratta di un fenomeno che rimane piuttosto raro fino alla fine del secolo IV ma che conosce maggior diffusione e importanza proprio nel corso della polemica agostiniana contro il pelagianesimo⁵⁴.

Nella sua assoluta genericità e incompletezza, il quadro sintetizzato lascia emergere una serie di elementi che consentono di evidenziare le principali differenze con quanto sullo stesso tema è possibile ricavare dall'isolamento e dalla comparazione di diversi passaggi dei *Moralia in Iob*, un'operazione necessaria che già di per sé costituisce un primo indizio della frammentarietà che, al pari di quanto avviene per la riflessione sugli altri argomenti, caratterizza il discorso su grazia e libero arbitrio nel commento gregoriano a Giobbe. La sintesi delle concezioni agostiniane sull'argomento evidenzia, infatti, a prescindere dal suo grado di completezza e precisione, la presenza di opere interamente dedicate al tema del libero arbitrio, nonché di determinate scelte metodologiche e di precisi bersagli polemici. Nel caso di Gregorio, è oramai chiaro che nei *Moralia* (e, più in generale, nella sua intera produzione) è piuttosto raro imbattersi in una riflessione così sistematica su un determinato argomento; ciononostante, la ricostruzione della sua posizione sui temi di grazia, volontà, libero arbitrio, male e peccato rivela una coerenza di fondo con la tradizione precedente e, al contempo, conferma che ciò che contraddistingue la riflessione gregoriana è la tendenza a filtrare, sia dal punto di vista metodologico sia da quello contenutistico, tutto ciò che esprime con gli occhi del pastore d'anime.

La presenza, nei *Moralia*, di una precisa concezione del rapporto tra grazia e libero arbitrio non è stata oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi, così come quella di una riflessione sul tema della volontà, mentre nel caso del male e del peccato si è già provveduto a segnalare la presenza di studi più o meno dettagliati⁵⁵. La scelta di raccogliere nella medesima sezione gli spunti forniti da Gregorio a proposito di questi temi deriva dal loro descrivere, nel complesso, la 'direzione' verso cui nel contesto delineato nel paragrafo precedente può essere per Gregorio indirizzato il movimento dell'uomo, che al pari della sua generale condizione rispetto al divino risente evidentemente della compresenza, rispetto allo stesso, di vicinanza e lontananza.

⁵⁴ Cf. A. C. CHRONISTER, *Augustine and patristic argumentation in his anti-pelagian works: change or continuity?*, «Augustiniana», 1/4 (2014), [pp. 187-226], pp. 187-189. Per un altro punto di vista sul tema, cf. É. REBILLARD, *A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations*, «Journal of Early Christian Studies», 8 (2000), pp. 559-578.

⁵⁵ Il riferimento è agli studi di Eleonore Stump, Matthew Basten, Ferruccio Gastaldelli e Sophia Boesch Gajano.

Fin dal commento al prologo del libro di Giobbe⁵⁶, Gregorio mostra di condividere l'idea di un'elezione *ante saecula*, di una predeterminazione divina della vita umana che sia nel caso di Giobbe sia in quello di Giovanni Battista porta Gregorio a interrogarsi sui motivi per i quali, nonostante l'elezione, essi sono stati perseguitati, a proposito dei quali l'esegeta conclude che nei casi in questione al tormento esteriore corrisponde un avvicinamento interiore *ad incomprehensibilia*. La medesima idea di predeterminazione emerge dal commento a *Gb* 7, 17-18⁵⁷, dove Gregorio si riferisce, nell'ambito della celebrazione dell'uomo in quanto essere dotato di *ratio* e del privilegio di essere partecipe della conoscenza di Dio, anche all'azione preveniente della grazia divina e a un possesso di virtù esclusivamente riconducibile a un'elargizione della stessa. I destinatari di quest'ultima restano naturalmente ignoti agli uomini, il che ha come conseguenza – come precisato da Gregorio nel libro V dell'opera⁵⁸ – la difficoltà, per l'essere umano, di comprendere fino in fondo quale sia il vero ruolo della sua azione e se essa possa considerarsi effettivamente buona.

All'incertezza relativa al valore, non necessariamente conforme allo sguardo umano, che Dio attribuisce all'agire creaturale, si aggiunge quella che riguarda la già accennata questione del margine di libertà che in un mondo provvidenzialmente (e misteriosamente) ordinato spetta all'uomo. Nel corso dell'analisi si è posta l'attenzione sulla presenza, nei *Moralia*, del concetto – riferito all'uomo – di 'libertà innata' (*ingenita libertas*), il che testimonia come si è detto anzitutto l'implicito riconoscimento, da parte di Gregorio, della possibilità che per l'uomo si possa parlare di libertà anche in seguito all'accettazione del ruolo preponderante della grazia divina, idea già condivisa dalla tradizione precedente. Si tratta tuttavia di un concetto problematico, come testimoniato dalla considerazione complessiva delle uniche due occorrenze nell'opera⁵⁹: nel primo caso, a emergere è una connotazione sostanzialmente positiva del concetto, da Gregorio fatto corrispondere alla condizione dell'uomo che non è servo di Dio (a differenza di quanto accade nel rapporto col diavolo) ma che liberamente lo desidera; nel secondo caso, tuttavia, a emergere è l'idea di una forma di libertà che prima della morte non sarà mai totale a causa del timore che, nel corso della vita terrena, l'anima nutre rispetto al giudizio divino, sgomento che verrà meno solo *post mortem*, unica dimensione in cui risulta essere dunque effettivamente collocabile un'idea di libertà totalmente priva di vincoli. Un confronto con le concezioni di Agostino e Cassiano, nelle cui opere si fa parimenti riferimento al concetto di *ingenita libertas*, ha infine rivelato che la differenza fondamentale tra l'idea gregoriana e

⁵⁶ Si tratta nello specifico del commento a *Gb* 2, 8. Cf. *supra*, p. 57.

⁵⁷ Cf. *supra*, p. 103.

⁵⁸ Cf. *supra*, pp. 75-76. Il riferimento è nello specifico all'*incipit* del libro.

⁵⁹ L'espressione ricorre nell'ambito del commento gregoriano a *Gb* 3, 7-8 e a *Gb* 3, 19. Cf. *supra*, pp. 70-72.

quella presentata dai suoi predecessori coincide con la presenza, nei *Moralia*, del filtro dell'intento pastorale, per cui in sostanza Gregorio presenta al suo uditorio un'idea di libertà intesa come condizione imperfetta perché riservata alla vita terrena ma sempre auspicabile nella quotidianità; l'interesse principale dell'autore sembra essere infatti quello di contrapporre l'*ingenita libertas* al rischio sempre reale di sottomissione alla schiavitù del maligno, mai completamente eliminabile ma dinanzi alla quale l'anima è chiamata a scegliere il *desiderium* di Dio, per mezzo del quale essa preserva – nei limiti evidenziati – lo stato di libertà.

In ultima analisi, dunque, la condizione di libertà che Gregorio invita a perseguire nel corso della vita terrena è di fatto libertà (mai definitiva) da una forma di schiavitù attribuibile al diavolo ma non a Dio, rispetto al quale l'uomo è sempre desiderante. Commentando, tuttavia, il secondo degli interventi di Giobbe nel primo ciclo di discorsi⁶⁰, Gregorio descrive lo *status* prelapsario come una servitù in senso nobile: prima della caduta di Adamo, l'uomo godeva della libertà dell'incorruzione pur essendo al contempo servo di Dio (l'espressione utilizzata è *bene servus*, dunque considerato legato al divino da un rapporto di schiavitù che non si 'trasferisce' al resto del genere umano); dopo il peccato originale, l'uomo è invece *male liber* perché servo della corruzione, definizione che lascia in qualche modo intendere ancora una volta che l'esegeta ammette la possibilità che vi sia, nell'esistenza postlapsaria dell'uomo, una forma – anche se corrotta – di libertà.

La fragilità dell'idea dell'esistenza, per l'uomo, di una forma 'imperfetta' di libertà in un mondo provvidenzialmente ordinato – 'forzatura' con molta probabilità già riconosciuta da Gregorio (ipotesi, questa, suffragata dal ricorso allo 'stratagemma' del confronto quotidiano con la schiavitù del maligno) – è ancora più evidente nel riconoscimento di una sostanziale coincidenza tra volontà umana e volontà divina. Una convergenza di fatto stabilita nel commento a *Gb* 5, 13⁶¹, in cui Gregorio pone l'accento sul tentativo – portato avanti da alcuni sostenitori dell'*humana sapientia* – di piegare la *vis dispensationis* divina a desideri incompatibili con essa, avendo – conclude l'autore – come unica conseguenza l'esecuzione della volontà divina che intendevano cambiare. Questo avviene perché le azioni umane servono il disegno di Dio anche quando vi si oppongono, giacché sia nel caso in cui la volontà di Dio è riconosciuta (e accettata) sia in quello in cui ci si allontana da essa non vi è, per la volontà umana, nessuno spazio di indipendenza.

⁶⁰ Il riferimento è nello specifico a *Gb* 7, 18-20. Cf. *supra*, pp. 106-107.

⁶¹ Cf. *supra*, p. 92

È nel libro XVI dei *Moralia*, in particolare nell'ambito del commento di *Gb* 22, 30⁶², che Gregorio espone in maniera più ordinata e completa la sua concezione del rapporto tra grazia e libero arbitrio. Per chiarire le parole di Elifaz, che in corrispondenza del versetto afferma che l'innocente sarà salvato con le sue mani, l'esegeta precisa che la *retributio* di cui si parla va collocata *post mortem*, dal momento che non è possibile per l'uomo, nel corso della vita terrena, salvarsi autonomamente: le parole di Elifaz si riferiscono piuttosto al momento in cui il peccatore, prevenuto dalla grazia divina prima della morte, viene premiato come innocente nel giorno del giudizio; ciò è reso possibile dall'intervento della bontà divina, che nel corso della vita terrena agisce 'nell'uomo ma senza l'uomo' («in nobis aliquid sine nobis»), operando in tal modo il bene (che l'uomo ormai desidera) con la 'collaborazione' del libero arbitrio, un bene che sarà ricompensato nel giorno del giudizio come se fosse attribuibile solo all'essere umano. In linea con quanto rilevato nei luoghi precedenti, anche nella formulazione più lineare e completa della sua posizione Gregorio tenta dunque sul piano teorico di 'salvare' un margine di movimento per il libero arbitrio, che in questo caso sarebbe in grado – in un modo non ulteriormente precisato – di 'cooperare' con la grazia; il fatto che al libero arbitrio venga riconosciuto un peso in questo meccanismo ma, al contempo, non la piena autonomia rispetto all'ottenimento della salvezza lascia ancora una volta emergere la difficoltà della questione, rispetto alla quale anche in questo caso Gregorio preferisce preservare l'elemento 'consolatorio' che in un certo senso 'ostacola' quella che sarebbe la naturale conclusione del ragionamento, con molta probabilità insostenibile anche per l'esegeta stesso.

Il discorso sull'attribuzione del male è decisamente legato a un minor numero di fattori. Anche se, come più volte specificato nel caso di Giobbe, tutto ciò che dal punto di vista umano può essere ascrivibile alla sfera del male e della sofferenza è in realtà compreso, per motivi inaccessibili agli uomini (nel caso di Giobbe, si è detto, l'incremento dei meriti), nel piano provvidenziale divino, sarebbe per un cristiano inconcepibile ammettere che l'origine del male risiede in un principio buono o, come sostengono i manichei, che il male abbia una sua sussistenza⁶³. In linea con la tendenza al rifiuto di entrambe le posizioni, Gregorio ritiene che il male debba essere attribuito esclusivamente all'uomo, il cui peccato originale è nei *Moralia* inteso come conseguenza di un *consensus*, dunque di una decisione volontaria dalla quale deriva la stessa condizione di *mortalitas*: nel commento

⁶² Cf. *supra*, pp. 133-134.

⁶³ Per un approfondimento sul male come non essere nell'Alto Medioevo, cf. G. D'ONOFRIO, «Quod est et non est». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, «Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazioni del centro di studi bonaventuriani», 38 (1991), pp. 13-35; P. BELLINI, *Della 'origine del male' nella riflessione soteriologica della cristianità latina tardo-antica*, in *Il diavolo nel Medioevo*. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto 2013, pp. 139-193.

gregoriano, tuttavia, il libero arbitrio non sembra essere considerato di per sé un male, giacché Gregorio riconosce che se l'uomo non avesse peccato avrebbe «ex merito liberi arbitrii» conseguito la *beatitudo*; dal momento, però, che il libero arbitrio è stato inquinato dal peccato, è possibile che l'uomo compia il male anche senza volerlo⁶⁴. Se dunque parlando di *ingenita libertas* Gregorio pone l'accento sull'auspicabilità – nel senso mostrato – di tale condizione, nella riflessione sul peccato (e sul suo legame con il male) a emergere è un'ineluttabilità 'senza filtri' della condizione di libertà 'inquinata' e il suo essere un ostacolo onnipresente nella vita dell'uomo.

Oltre a riflettere sull'origine del male in relazione al peccato originale, a partire dal quale è tra l'altro argomentata, nonostante sia per il cristiano oggetto di fede, la necessità dell'Incarnazione mediante un riferimento a Cristo in quanto *Adam secundus*⁶⁵, Gregorio – in linea con la costante dello sguardo sempre rivolto alla contemporaneità – ne discute anche nei termini di un 'cattivo uso' di cose di per sé create buone, o ancora di una presenza inevitabile (e, per questo, da tollerare) nella dimensione ecclesiastica. La prima conclusione è parte del commento a *Gb 2, 10*⁶⁶, che corrisponde al punto della narrazione biblica in cui Giobbe richiama il dovere, per il cristiano, di accettare da Dio sia il bene sia il male, che corrispondono rispettivamente ai *dona Dei (temporalia ed aeterna)* e alle sventure subite dal santo; l'attribuzione a Dio di queste ultime non deve tuttavia, specifica Gregorio, essere intesa come una riconduzione a Lui dell'origine del male, bensì corrispondere all'accettazione dell'idea che egli abbia trasformato in flagelli ciò che è stato creato di per sé buono, ma che l'uomo ha tuttavia usato in malo modo preferendole all'amore del creatore, che dunque lo colpisce per mezzo delle stesse cose affinché la pena subentri nello stesso 'luogo' della colpa. Tale precisazione ha evidentemente nei *Moralia* il fine di evitare che dalla Sacra Scrittura venga ricavata l'idea – errata perché incompatibile con l'unicità e la bontà di Dio – dell'esistenza di una forma creata di male. Anche se di per sé non sussistente, quest'ultimo è tuttavia da Gregorio descritto come inevitabile tramite un riferimento alla convivenza di buoni e malvagi all'interno dell'*ecclesia*: l'occasione è fornita da *Gb 39, 18-19*⁶⁷, nel quale Gregorio individua un riferimento all'irrisione, da parte degli ipocriti, dei santi e del creatore, considerando la categoria degli *hypocritae* parte di ciò che *visibilter* inevitabilmente compone la Chiesa nel tempo presente; essi, infatti, saranno parte di una *societas* separata solo in seguito al giudizio divino, prima del quale continueranno a coesistere con i buoni affinché si convertano grazie a essi e, al contempo, in modo da purificarli mediante le loro prove.

⁶⁴ Tali conclusioni emergono dal commento gregoriano a *Gb 3, 10*. Cf. *supra*, p. 75.

⁶⁵ L'espressione è adoperata nell'ambito dell'interpretazione allegorica di *Gb 2, 10*. Cf. *supra*, p. 60.

⁶⁶ Cf. *supra*, pp. 58-59.

⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 186-187.

Nei *Moralia* vi è infine una definizione di male basata sull'individuazione di un 'legame' con il bene: commentando *Gb* 36, 16⁶⁸, Gregorio afferma che il male «sine substantia est», che è privo dello *ius subsistendi* e che esso si alimenta piuttosto della *natura boni*; si è detto come tale descrizione del male abbia con molta probabilità risentito della definizione di *defectus boni* che ne dà Agostino, con il quale l'accostamento appare lecito se si considerano nel complesso le singole riflessioni sulle tematiche in gioco compiute nell'opera, giacché nel luogo preso in esame non si registra un ulteriore approfondimento dell'idea di un legame tra bene e male.

Dal punto di vista metodologico, nel caso della trattazione dei temi in questione non si registra la presenza di digressioni; le considerazioni sintetizzate sono, come in parte già mostrato dal richiamo alla problematicità di alcuni dei versetti commentati, a diverso titolo legate al testo sacro: per quanto riguarda, per esempio, il conciso riferimento all'idea di un'elezione *ante saecula*, si è visto come esso sia in sostanza parte di una riflessione sulla compatibilità tra la sofferenza espressa da Giobbe nel versetto (che si estende a quella sperimentata da Giovanni Battista) e, appunto, il conferimento *ante saecula* della grazia; o ancora, la sintesi concernente il rapporto di 'cooperazione' tra grazia e libero arbitrio è in qualche modo 'richiesta' da *Gb* 22, 30, facilmente fraintendibile a livello letterale dal momento che senza ulteriori spiegazioni il versetto potrebbe erroneamente essere inteso come legittimante l'idea di una salvezza 'autonoma'; nei casi restanti (compresi quelli relativi alla trattazione del problema del male e del tema del peccato), infine, i riferimenti raccolti sono in generale inclusi nell'interpretazione allegorica o morale del testo biblico.

5. Ricerca, ragione e fede

L'ultima sezione ascrivibile alla 'cornice' del rapporto tra creatore e creatura è quello che include le riflessioni gregoriane sui temi di ricerca, fede e ragione, questioni centrali per i pensatori cristiani sin dai primi secoli⁶⁹. Per la loro più volte citata natura poco (almeno dichiaratamente) speculativa, i *Moralia* non abbondano di considerazioni particolarmente elaborate sul rapporto tra *fides* e *ratio*, né il *quaerere* di agostiniana memoria assume in essi un ruolo preponderante. Ciononostante, è possibile

⁶⁸ Cf. *supra*, p. 165.

⁶⁹ Per una panoramica su questo, cf. G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1); *Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison*, a c. di E. Ayroulet, Lyon 2015.

da alcuni dei luoghi considerati ricavare, nell'ordine: una doppia accezione della ricerca intesa come movimento limitato (e, nel senso mostrato in precedenza, problematico) concesso alla creatura in un mondo provvidenzialmente ordinato; una serie di 'funzioni' attribuite alla *ratio*; due precisi modi di intendere il rapporto di quest'ultima con la fede, in particolare in relazione ai *miracula divina* e al dogma della Resurrezione (rispetto al quale il confronto è più precisamente tra *ratio* e *obedientia*).

Che la condizione dell'*electus* coincida con quella di *quaerens* è chiaro sin dal commento al prologo⁷⁰, in cui l'eletto è da Gregorio descritto come afflitto dai mali presenti ma contemporaneamente con la mente costantemente affaticata da un'*exercitatio inquisitionis*, la quale ha come oggetto i beni eterni; in virtù dell'irraggiungibilità, nel corso della vita terrena, di questi ultimi, tale *inquisitio* assume i caratteri di una tensione alimentata da stimoli amorosi, di un protendere all'eterno che non corrisponde mai a un raggiungimento definitivo dello stesso. In tal senso, dunque, si è parlato per l'*electus* di condizione 'intermedia' generata dalla consapevolezza di non essere in grado, pur intravedendo quella che per il vero cristiano è la meta definitiva, di allontanarsi definitivamente da ciò che è perituro. Si tratta dell'ennesima espressione della drammaticità della condizione 'sospesa' che a diverso titolo caratterizza tutti gli esseri umani, che nell'ottavo libro dei *Moralia* ritorna nelle vesti della compresenza, nell'anima, di grandezza e limitatezza, laddove la prima è associata alla sua tendenza – giudicata dunque positivamente – a investigare, la seconda invece al suo 'fallimento', dal momento che – come più volte ribadito – non è cristianamente concepibile che l'*inquisitio* umana possa giungere a risultati definitivi nel corso della vita terrena⁷¹. Se dal libro VIII a emergere è dunque un'idea di ricerca inevitabile a prescindere dalla sua inconcludenza, nel libro successivo il suo carattere ineludibile è piuttosto associato alla sempre urgente esigenza, in particolar modo nell'uomo giusto, di cercare (*quaerere*) il significato della propria esistenza anche se non si riesce a trovarlo (*invenire*). In quest'ultimo caso, la conclusione relativa al *quaerere* si inserisce in un commento più ampio in cui Gregorio riflette, sulla base del testo sacro, sull'incapacità dell'uomo di conoscere se stesso, che nello specifico si verifica quando la creatura razionale si auto-analizza più del dovuto⁷². Sebbene si tratti dunque di un meccanismo simile a quello presentato nel libro VIII, si tratta in realtà di una connotazione negativa dell'eccessiva ricerca avente come oggetto l'uomo, che nello sforzo di vedere di più si riduce a veder nulla: ciò rende necessario il già citato passaggio dall'*inquisitio* all'*admiratio*, una sospensione del tentativo di

⁷⁰ Cf. *supra*, pp. 42-43.

⁷¹ Cf. *supra*, p. 106.

⁷² Il riferimento è nello specifico al commento gregoriano a *Gb* 9, 21. Cf. *supra*, p. 112.

comprendere le realtà superiori (incoraggiata dalla mancata conoscenza di se stessi) che è anche un affidarsi alla *consolatio* data dal richiamo alla mente dell'incomprensibile potenza del creatore.

La condanna di Gregorio non è tuttavia limitata all'eccessiva ricerca intesa come eccessiva autoanalisi. A farsi portatori di un *quaerere* 'errato' sono anche gli eretici, i quali problematizzano eccessivamente («ad quaestionem quaerere») la dottrina e ai quali è associato, nel commento a *Gb* 27, 14, l'atteggiamento di chi, pretendendo di comprendere la verità in un modo che va oltre le sue capacità, non riesce mai a saziarsi della sua conoscenza⁷³. In tal senso, dunque, in relazione all'eresia il *quaerere* (*ad quaestionem*) è nei *Moralia* inteso come l'eccessiva problematizzazione di una dottrina che andrebbe semplicemente accolta.

In un simile quadro, considerare due delle funzioni che Gregorio attribuisce alla *ratio* umana – in parte già rapidamente richiamate⁷⁴ – può essere utile a stabilire in quali casi, nei *Moralia*, a tutto ciò che riguarda la già citata conoscenza *per fidem* (intesa come coincidenza tra amare, conoscere e cercare) si aggiungono considerazioni 'positive' di quel che l'uomo è in grado di operare nel corso della vita terrena. Il primo passaggio degno di nota è quello in cui alla *ratio* è attribuita la capacità di intuire che Dio è il suo *creator*, conclusione che non può certamente essere oggetto di dubbio: dall'interpretazione di *Gb* 36, 24-25 emerge infatti che la ragione è in grado di cogliere l'*essentia* che tutto trascende, che l'uomo può dunque *ex ratione* dedurre che è Dio che lo ha creato in virtù della sola osservazione, mediante il ragionamento (*ratiocinando*), della sua *dominatio*, intuizione parziale ma nonostante ciò giudicata positivamente da Gregorio⁷⁵. In questo caso particolare, l'ottimismo dell'esegeta rispetto all'intuizione della *ratio* appena descritta sembra essere in qualche modo legato alla conclusione immediatamente successiva, che pone l'accento sul fatto che se l'esistenza di un'*essentia* creatrice non può essere oggetto di dubbio lo sono, al contrario, i giudizi divini, che non possono in alcun modo essere conosciuti dalla creatura, che dunque sa con certezza chi sia a compiere ciò di cui tuttavia continua a ignorare le motivazioni più recondite. Il secondo passaggio degno di nota fa parte del commento – di poco successivo – a *Gb* 37, 7, nel quale a proposito della ragione Gregorio torna ottimista: essa è infatti considerata uno strumento adeguato a giudicare la natura dell'azione dell'uomo che, a differenza degli esseri privi di *ratio*, non può ignorare ciò che compie.

⁷³ Cf. *supra*, p. 141.

⁷⁴ Cf. *supra*, p. 44.

⁷⁵ Cf. *supra*, p. 169.

In tal senso – conclude Gregorio – l’azione è prima oggetto del giudizio della *ratio* umana e poi della *districtio* divina⁷⁶.

Se nel primo caso la fiducia nell’effettiva capacità della *ratio* di intuire qualcosa del divino è ancora mitigata dall’inaccessibilità dei suoi giudizi, sebbene questi ultimi siano considerati in qualche modo inferiori a colui dal quale provengono, del secondo è già stata evidenziata la problematicità legata al mancato riconoscimento della condizione corrotta della *ratio*; al pari di quanto ipotizzato a proposito della contrapposizione tra *ingenita libertas* e schiavitù del maligno, con la quale in qualche modo l’esegeta aveva trasferito – filtrandola – la riflessione sulla libertà umana sul piano della quotidianità, che in certi casi richiede per Gregorio l’assunzione – anche a discapito delle conclusioni più ‘alte’ – di un atteggiamento consolatorio, anche per questa eccessiva fiducia nella capacità giudicatrice della ragione si è avanzata un’ipotesi simile. Nello specifico, è possibile che quello adoperato da Gregorio sia una sorta di ‘stratagemma morale’ per incoraggiare nei fedeli, nel corso della vita terrena, esercizi di autoesame e pentimento, ipotesi come detto resa più convincente dalla disseminazione, nei *Moralia*, di luoghi che si riferiscono alla necessità di meditare sulle proprie azioni e di esercitare il pentimento prima del giudizio finale.

Esistono, infine, casi in cui la ragione può essere di supporto alla fede o cedendo il posto all’esperienza o facendosi essa stessa mezzo di contemplazione del mondo visibile. Si tratta di due luoghi – già associati tra loro nel corso dell’analisi – in cui Gregorio riflette sull’approccio umano più corretto ai *miracula divina* e su una possibile alternativa per chi non riesce a credere *ex obedientia* nella Resurrezione. La prima riflessione è condotta nell’ambito del commento a *Gb* 5, 9⁷⁷, in cui Gregorio distingue la parte della creazione che agli occhi dell’uomo appare di scarso valore a causa dell’abitudine dai *miracula divina*, che al contrario generano una reazione di meraviglia che l’esegeta associa all’assenza di una giustificazione dell’evento miracoloso da parte della *ratio*. Ne consegue che, nell’impossibilità di fornire una spiegazione razionale, i *miracula* vadano necessariamente resi oggetto di fede, che può tuttavia essere supportata dal richiamo a cose conosciute per esperienza ma ugualmente inspiegabili dalla ragione; Gregorio si mostra infatti consapevole della fragilità della fede e immagina come possibile soluzione un suo rafforzamento tramite l’analogia, quest’ultima da intendersi come un affidarsi, dinanzi al miracolo, a ciò che pur essendo ugualmente inspiegabile dalla ragione è tuttavia sperimentabile quotidianamente dall’uomo (dinamica efficacemente illustrata dall’associazione del passaggio dal seme all’albero alla trasformazione, che avviene con la resurrezione, della polvere in carne). Ed è proprio a partire dalla possibilità che alcuni, dinanzi alla

⁷⁶ Cf. *supra*, p. 170.

⁷⁷ Cf. *supra*, pp. 89-90.

morte della carne, possano non credere alla risurrezione dei corpi che, commentando *Gb* 19, 25, l'esegeta considera per il dogma due possibili approcci, l'uno *ex obedientia* l'altro *ex ratione*⁷⁸: una volta stabilito che esiste la possibilità che qualcuno non riesca a conservare la fede nella resurrezione per obbedienza, il che conferma il carattere di fragilità proprio della *fides*, Gregorio individua una possibile soluzione nell'esercizio della ragione applicato a un mondo che a suo dire imita ogni giorno la resurrezione (significativi gli esempi della luce, degli alberi e, ancora una volta, del seme). In questo secondo caso, dunque, il ruolo di supporto alla fede non è attribuito all'esperienza bensì direttamente alla *ratio*, qui intesa come strumento che consente all'uomo di individuare nel mondo meccanismi che gli suggeriscono l'effettiva possibilità di resurrezione. In tutto ciò Gregorio riconosce tuttavia la necessità della *gratia redemptoris*, la quale mostra la possibilità della resurrezione a chi non riesce a coglierla con la ragione, che resta uno strumento efficace ma sempre imperfetto a causa della corruzione di cui è oggetto l'uomo con la caduta di Adamo, la quale rende necessario l'intervento della grazia.

I due casi in cui Gregorio s'interroga sulla possibilità che la ragione possa o meno fungere da supporto alla fede rappresentano due esempi significativi della tendenza, a cui in parte si è già fatto cenno a proposito del legame stabilito tra Incarnazione e peccato originale⁷⁹, in certi casi a non limitarsi a proporre al lettore un'accettazione incondizionata del dogma: posto infatti che quest'ultimo, in quanto per definizione oggetto di fede, per il cristiano sia da considerarsi vero a prescindere da ogni tentativo di spiegazione razionale, nei casi menzionati Gregorio non rinuncia alla presentazione di un'alternativa a chi non riesce ad approcciarvisi *ex obedientia* o, nel caso del legame Incarnazione-peccato e del richiamo all'esperienza anziché alla *ratio*, di soluzioni che in qualche modo incoraggiano, tramite il riferimento a elementi più vicini all'uomo, a crederci. Sebbene, dunque, tali luoghi appaiano a un primo sguardo quasi in controcorrente rispetto al resto dell'opera, in cui simili ragionamenti non sono di frequente caratterizzati da una tale sottigliezza, è possibile a questo punto dell'analisi considerarli un'altra tipologia di strumento mediante il quale Gregorio si propone di 'prenderci cura' del punto di vista umano; è evidente infatti come nei *Moralia* il costante promemoria indirizzato al lettore allo scopo di tenere sempre viva la consapevolezza dei limiti che, in ottica cristiana, sempre caratterizzano l'approccio umano al divino sia in certi casi accompagnato da una serie di suggerimenti mirati a fornire, a chi ascolta o a chi legge, gli strumenti necessari a trarre il meglio da tale condizione di limitatezza, il che risulta essere ancora una volta possibile in virtù

⁷⁸ Cf. *supra*, p. 127.

⁷⁹ Cf. *supra*, p. 60.

della compresenza di quest'ultima con il privilegio del possesso della *ratio*, che distingue l'uomo dal resto delle creature.

Dal punto di vista metodologico, la riflessione su ricerca, fede e ragione dipende prevalentemente dal testo sacro, che in questo caso costituisce sempre il punto di partenza. Nello specifico, il riferimento alla condizione 'intermedia' dell'*electus* rientra nella parte dell'opera in cui si assiste ancora a un'applicazione ordinata dei tre sensi, che – come si è visto – raramente lascia spazio a lunghe digressioni o a un'interruzione anche solo provvisoria di uno schema cui all'inizio dell'opera Gregorio resta più o meno sempre fedele; il legame con il testo sacro resta tuttavia valido anche per le altre occorrenze, che si collocano nella parte dei *Moralia* in cui il *modus operandi* gregoriano presenta già meno vincoli.

6. Giudei, pagani, eretici e cristiani: la relazione con l'altro

Nelle ricostruzioni sin qui condotte, il concetto di 'altro da sé' rispetto al cristiano ha in linea di massima assunto i connotati del destinatario di un discorso (è ciò che avviene con la trattazione del tema del linguaggio), di chi si fa portatore di un'errata concezione del divino (i *carnales viri* che non ne riconoscono l'esistenza) o di una forma erronea di *quaerere* (gli eretici nei quali la ricerca è sempre contaminata dall'eccessiva *verbositas*), di Dio o della creazione, entrambi altro rispetto al cristiano nel senso che il primo è *creator* lontano e al contempo vicino, mentre la seconda, nello specifico l'insieme privo di ragione, può essere oggetto d'applicazione di quest'ultima da parte dell'uomo, che in tal senso se ne distingue.

L'esigenza, tuttavia, di stabilire per i *Moralia* l'esistenza di una 'cornice' che tenga insieme i luoghi più significativi in cui Gregorio affronta il tema della relazione con l'altro da sé si basa sull'esistenza nell'opera di riflessioni esplicitamente incentrate su giudei, pagani, eretici (da intendersi come portatori di precise dottrine eretiche, distinti dunque dalla categoria di uomini identificata con gli amici di Giobbe) e sul modo in cui occorre approcciarsi al prossimo, vale a dire agli altri cristiani. Se dunque nei *Moralia* la categoria dell' 'altro da sé' include potenzialmente tutti gli elementi cui si è appena fatto cenno, che tuttavia sono già stati oggetto di analisi poiché parte di un più generale discorso sui temi individuati in precedenza, scopo di quest'ultima ricostruzione è tentare di fare il punto sulla posizione che Gregorio assume rispetto a determinate categorie di uomini,

da lui distinti per la fede professata o in quanto sostenitori di derive eretiche del cristianesimo, o – nel caso degli altri cristiani – a lui accomunati dalla fede cattolica.

Si è già detto come la presenza del ‘non-cristiano’ nei *Moralia* e nel resto della produzione gregoriana sia stata in parte già indagata⁸⁰, così come quella dell’ideale di *caritas* inteso come amore ‘circolare’ per Dio e per il prossimo⁸¹. La ricostruzione complessiva dell’atteggiamento assunto da Gregorio sulla base di alcuni dei luoghi considerati nel corso dell’analisi proposta sarà invece così organizzata: in *primis* si farà riferimento ai luoghi dai quali emergono determinate posizioni rispetto a giudaismo e paganesimo, spesso considerati insieme ma talvolta anche disgiunti (si farà nello specifico riferimento a due parti di commento in cui l’esegeta si concentra solo sui giudei); seguirà la ricostruzione della posizione gregoriana che dai *Moralia* emerge rispetto a precise dottrine eretiche, la cui presenza – come mostrato – si rivela più massiccia in determinati punti dell’opera in relazione talvolta al significato che Gregorio attribuisce a certe porzioni di testo sacro; ci si concentrerà, infine, sulle idee che l’esegeta esprime a proposito del rapporto tra cristiani, che sarebbe certamente errato concepire come assolutamente non problematico.

Giudaismo e paganesimo fanno la loro comparsa nel commento al prologo, in cui Gregorio ne stabilisce la corrispondenza allegorica rispettivamente con i buoi e le asine inclusi nel bestiame posseduto da Giobbe⁸². In tale occasione, il popolo giudaico è descritto come soggiogato dalla Legge, sottomissione che ha come conseguenza la celebrazione di Dio senza alcuna forma di conoscenza; a proposito dei pagani, invece, Gregorio osserva che essi hanno ricevuto il pascolo della Legge che non avevano. Si tratta di osservazioni certamente concise che, come si è detto, costituiscono tuttavia nella loro brevità un primo indizio di un interesse per il tema altrove maggiormente sviluppato, soprattutto per quanto concerne il giudaismo: se, infatti, i cenni contenuti nel commento a *Gb* 6, 5-7 non ampliano in maniera significativa la riflessione sul ‘non-cristiano’, giacché in tale contesto l’esegeta riprende sostanzialmente quanto già affermato a proposito del prologo aggiungendo l’elemento della comune attesa del Redentore⁸³, i commenti a *Gb* 28, 11-15 e a *Gb* 39, 13-18 costituiscono per Gregorio l’occasione di riflettere prima sulla relazione tra giudaismo e cristianesimo, poi più nel dettaglio sui

⁸⁰ Cf. *supra*, p. 41, nota 42.

⁸¹ Cf. *supra*, p. 99, nota 185. Per un quadro più generale, in cui Gregorio è inserito tra coloro che si fanno portatori dell’ideale agostiniano di esercizio dell’amore per il prossimo come mezzo per conoscere l’amore di Dio, cf. B. MCGINN, *Love: Active, Contemplative, Essential*, in *Studies on Medieval Empathies*, a c. di K. F. Morrison - R. M. Bell, Turnhout 2013 (Disputatio, 25), pp. 213-236.

⁸² Cf. *supra*, p. 41.

⁸³ Cf. *supra*, pp. 97-98.

limiti della sinagoga. La prima considerazione è suggerita dall'intervallo di versetti dell'inno alla Sapienza in cui si dice che l'uomo scandaglia le profondità dei fiumi e porta alla luce le cose nascoste, affermazione a cui segue una serie di interrogativi sul luogo in cui si collocano la *sapientia* e la sua *intellegentia*⁸⁴. I *fluvii* sono dall'esegeta identificati con i *dicta patrum*, vale a dire con la Legge della quale i giudei possedevano solo la *littera* senza tuttavia conoscerne la profondità; essa sarà esplicitata solo dagli evangelisti, giacché il cristianesimo per mezzo dell'Incarnazione non segue la lettera che uccide bensì lo spirito che vivifica. Cristo, infatti, identificato con la *sapientia creans*, rappresenta lo strumento che il cristiano riceve come dono gratuito affinché possa nutrirsi dello *spiritus* ancora inaccessibile per i giudei. Le considerazioni sui limiti della sinagoga derivano invece dall'applicazione del senso allegorico allo struzzo di cui si fa menzione nel corso dell'intervento di Dio, per il quale l'esegeta prevede una serie di significati che include appunto la corrispondenza con la *synagoga*⁸⁵: di essa si dice che possedeva le ali della Legge senza tuttavia riuscire mai a sollevarsi da terra, che non ha reso compatibili vita e *dicta patrum*, che ha rifiutato di ascoltare gli apostoli e, infine, che ha perseguitato chi non viveva in conformità con il suo insegnamento con il pretesto del *timor Dei*. Si è detto come questo breve *excursus* sul giudaismo abbia ampliato il quadro delle argomentazioni con le quali Gregorio rivendica, nel corso dell'esegesi, più o meno esplicitamente la superiorità del cristianesimo, che sul piano pratico non corrisponde mai – a differenza di quanto accade con i pagani⁸⁶ – a un invito alla persecuzione. In generale, quanto emerge dai *Moralia* a proposito del giudaismo si pone, pur non costituendo una riflessione particolarmente elaborata, in una relazione di continuità con quanto avviene nel complesso in ambito patristico⁸⁷, che sul piano esegetico si traduce nella consapevolezza – implicita nell'adozione dello schema del triplice senso – di essere, grazie all'Incarnazione, in possesso dello strumento adatto a penetrare il significato spirituale del testo sacro⁸⁸.

⁸⁴ Cf. *supra*, p. 182.

⁸⁵ Cf. *supra*, pp. 187-188.

⁸⁶ Cf. *supra*, p. 41, nota 42.

⁸⁷ Per una panoramica generale sull'atteggiamento assunto dai *patres* rispetto al giudaismo, cf. *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, a. c. di M.-A. Vannier, Turnhout 2016 (*Judaïsme antique et origines du christianisme*, 8).

⁸⁸ Una consapevolezza che per il cristiano trova la sua origine nella seconda lettera ai Corinzi, in cui Paolo difende l'autenticità del suo ministero apostolico anche per mezzo di una polemica contro il giudaismo: l'argomento paolino si basa sull'idea del conferimento, da parte di Dio, agli apostoli della capacità di essere ministri di una nuova alleanza, non quella della *littera* che uccide bensì dello *spiritus* che vivifica. In tale contesto, la *littera* è da intendersi come termine che si riferisce al processo di esteriorizzazione della Legge, rispetto al quale la vivificazione dello *spiritus* conduce a un suo superamento (e non a una sua negazione), compiutosi in Cristo. Al pari dei *patres* che lo avevano preceduto, Gregorio eredita certamente la dicotomia *littera-spiritus* e, di conseguenza, l'idea del 'limite' di cui in questo

Decisamente più ampio – e in parte ugualmente frammentario – è il discorso portato avanti nei *Moralia* a proposito di precise dottrine eretiche. Come anticipato, la ricostruzione che segue non riguarda la descrizione che emerge dall'opera a proposito di generici *haeretici* (identificati con gli amici di Giobbe), bensì i riferimenti espliciti a specifiche correnti eretiche storicamente esistite. Queste, in particolare, quelle presenti nei *Moralia*: il manicheismo, il monarchianismo, l'arianesimo, l'adozionismo, la corrente omeusiana, il nestorianesimo, il monofisismo, l'antropomorfismo e l'origenismo. Si reputa opportuno presentare i diversi riferimenti seguendo l'ordine del commento gregoriano, dal momento che la disposizione stessa delle citazioni fornisce in certi casi spunti di riflessione relativi al ruolo da esse rivestito: se infatti il primo riferimento di cui si terrà conto è una singola condanna esplicita della dottrina manichea, i due gruppi di citazioni facenti rispettivamente parte del commento alla prima parte del monologo di Giobbe e di quello all'intervento finale di Dio forniscono, come in parte già anticipato, precise indicazioni sulla presenza di riferimenti all'eresia in quel contesto, nel primo caso legate a una ragione comune, nel secondo a motivi eterogenei. A chiudere la ricostruzione sarà il riferimento all'origenismo di poco successivo a quelli del secondo gruppo, che costituisce come si è detto il tentativo più strutturato di confutazione di una posizione eretica riscontrabile nei *Moralia*.

La prima critica esplicita alla dottrina di Mani si ha nel commento a *Gb* 10, 8⁸⁹, versetto che per l'esegeta prefigura la condanna al perverso dogma manicheo, che prevede l'esistenza di due principi e che Gregorio descrive come la dottrina che tenta di affermare che lo spirito è stato creato da Dio e la carne da Satana. Una spiegazione, questa, che si fonda direttamente sul contenuto del versetto commentato, in cui Giobbe asserisce di essere stato plasmato e rifinito da Dio, evitando agli occhi dell'esegeta di lasciare un margine d'azione per un principio diverso sia rispetto allo spirito (cui si riferisce il *plasmare*) sia rispetto alla carne (cui si riferisce il *facere*).

La condanna si inserisce, come mostrato, in un discorso più ampio dal quale si evince l'intento di porre l'accento sull'idea di Dio in quanto principio unico e sommamente buono. Si tratta tuttavia di una conclusione più generale cui si è giunti considerando nel complesso i vari tasselli, dunque

senso si fanno portatori i giudei. Per la polemica paolina contro il giudaismo, cf. *2 Cor* 3, 1-6; F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi: nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2012³ (I libri biblici. Nuovo Testamento, 9), p. 31; G. DE VIRGILIO, *Paolo rilegge le Scritture: l'esempio di διαθήκη in 2 Cor 3, 4-18*, «Rivista Storica Benedettina», 1-2 (2010), [pp. 295-308], p. 298; per un esempio di riferimento alla dicotomia nella produzione gregoriana, cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem*, II, 10, 1-2, PL 76, 1058B-1058D, ed. Adriaen cit., p. 379; cf. G. I. GARGANO, *Il libro, la parola e la vita: l'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Cinisello Balsamo 2013 (Parola di Dio), p. 151.

⁸⁹ Cf. *supra*, p. 116.

tramite una lettura *ex post* e ragionata del testo di Gregorio: nel caso, invece, dei due gruppi di citazioni successivi, la presenza dei riferimenti alle eresie sembra essere frutto di una precisa volontà di Gregorio, nel primo caso legata a una ragione comune, nel secondo a singole, diverse motivazioni.

La prima serie di interpretazioni da considerare si riferisce alla prima parte del monologo di Giobbe che, come si è detto, è dall'esegeta idealmente diviso in due sezioni, che coincidono rispettivamente con il racconto del male subito dal protagonista biblico e con la successiva narrazione del bene da lui compiuto. Il male cui fa riferimento Giobbe è da Gregorio allegoricamente identificato con quello subito dalla Chiesa nella sua ultima fase, persecuzioni di cui le parole riportate nel testo biblico sono dunque considerate prefiguratrici: è in tale contesto che si registra la presenza di una prima, breve serie di riferimenti a precise dottrine eretiche, i cui sostenitori sono appunto fatti corrispondere ai persecutori della Chiesa. Nello specifico, nell'intervallo di versetti *Gb* 29, 9-10⁹⁰ l'esegeta scorge un riferimento alle perversioni ereticali che, contraddicendosi reciprocamente, interpretano in modo errato il piano divino: è il caso di Ario e Sabellio (quest'ultimo sostenitore del monarchianismo), i quali si fanno portatori di due modi tra loro incompatibili di concepire il dogma trinitario, rispetto ai quali la Chiesa propone – in quanto portatrice di *pax ordinata* – una soluzione mediana che trascende la discordia delle posizioni eretiche, concordi esclusivamente nella malvagità della colpa.

La serie di riferimenti s'infittisce nell'ambito del successivo commento a *Gb* 30, 1⁹¹, dove il fulcro del discorso è ancora la condizione della Chiesa oppressa dai suoi avversari, in tale contesto identificati con Nestorio (cui altrove ci si riferisce solo implicitamente), Fotino, Macedonio, Eutiche, Dioscoro e Severo, tutti ugualmente privi di un concetto giusto di Dio («de deo non recta senserunt») in quanto promotori delle dottrine eretiche già citate⁹², alle quali è da Gregorio attribuita la colpa di aver lacerato l'unità interna della Chiesa.

La ragione di una così elevata presenza di riferimenti diretti alle eresie è stata individuata, tenendo conto della poca frequenza che nei *Moralia* generalmente caratterizza le citazioni esplicite, nel legame personale che intercorre tra Gregorio e la condizione della Chiesa che ai suoi occhi è prefigurata dal testo sacro: negli stessi istanti in cui sta redigendo l'opera, infatti, l'esegeta stesso sperimenta sulla sua pelle quanto – nella sua interpretazione – viene suggerito dal libro di Giobbe, che nella sua vita rappresenta un'urgenza presente e pressante qui direttamente e dettagliatamente

⁹⁰ Cf. *supra*, p. 150.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cf. *supra*, p. 151, nota 298.

presentata a partire dal significato attribuito al testo sacro. Così contestualizzato, un *modus operandi* a un primo sguardo insolito è perciò stato ricondotto all'occasione – fornita dal testo commentato – di presentare al lettore un richiamo più dettagliato a pericoli vissuti dall'esegeta in prima persona.

Il secondo blocco di citazioni riguarda i versetti *Gb* 40, 4, *Gb* 40, 10 e *Gb*, 40, 14 (tutti appartenenti al discorso finale di Dio): essi sono come mostrato accomunati dal suscitare nel commento gregoriano la citazione diretta di tre diverse eresie, alla cui presenza sono state attribuite ragioni eterogenee. In primo luogo, nella sua interpretazione di *Gb* 40, 4⁹³ Gregorio mette in guardia il lettore a proposito dei rischi legati all'antropomorfismo: giacché, infatti, il versetto attribuisce a Dio una *vox* e un *brachium*, l'esegeta reputa opportuno ricordare che l'attribuzione al divino di elementi corporei costituisce uno dei modi in cui la Scrittura mette la creatura nella condizione di avvicinarsi a Dio partendo dalle cose note; al contrario, chi si fa sostenitore dell'antropomorfismo interpreta in senso letterale l'associazione a Dio di elementi corporei. In tal caso, dunque, si è detto come il riferimento diretto alla posizione ereticale sia evidentemente finalizzato a dare un nome e un'identità storica all'errore di attribuire elementi corporei al divino, cui nei libri precedenti dei *Moralia* si era già fatto cenno ma mai tramite associazione diretta all'eresia dell'antropomorfismo. In secondo luogo, nel commento a *Gb* 40, 10⁹⁴ (versetto inserito nella parte del discorso in cui Dio si concentra sul nemico da combattere) all'interessante riflessione sulla distinzione tra *substantia materiae* e *species formae*, già riassunta nel paragrafo dedicato al tema della creazione⁹⁵, Gregorio fa seguire un'associazione tra le parole pronunciate da Dio nel versetto e la condanna al dogma manicheo che, prevedendo l'esistenza di due principi distinti, è incompatibile con l'idea della creazione divina della *gens tenebrarum* (che è al contrario espressa dal versetto in questione). In terzo luogo, in *Gb* 40, 14 Gregorio legge un riferimento al fatto che il Behemot sia il primo essere sussistente, il che costituisce un modo efficace per smentire il dogma ariano secondo cui Cristo sarebbe in realtà da considerarsi una creatura⁹⁶. In questi ultimi due casi, dunque, la citazione diretta delle eresie si lega al fatto che ciò che emerge dall'interpretazione del versetto è considerato da Gregorio diretto strumento di confutazione di dogmi giudicati errati.

Se dunque nel commento relativo alla prima parte del monologo di Giobbe il comun denominatore che unisce i riferimenti è la vicinanza della condizione ecclesiale prefigurata dal testo a quella che è la situazione in cui effettivamente si inserisce l'esperienza gregoriana, nei luoghi che

⁹³ Cf. *supra*, pp. 188-190.

⁹⁴ Cf. *supra*, pp. 190-192.

⁹⁵ Cf. *supra*, pp. 221-222.

⁹⁶ Cf. *supra*, p. 192.

appartengono all'interpretazione dell'intervento di Dio la presenza delle citazioni risulta essere legata in una duplice maniera direttamente alla Sacra Scrittura: o (come nel caso di *Gb* 40, 4) nel senso che il testo sacro richiede un riferimento all'eresia (l'antropomorfismo) ai fini di un maggior chiarimento del modo corretto in cui intendere il versetto o, come nel caso di *Gb* 40, 10 e *Gb* 40, 14, in quanto i versetti in questione rappresentano per Gregorio uno strumento di confutazione delle posizioni eretiche citate (manicheismo e arianesimo).

Nel complesso, dunque, la presenza nei *Moralia* dei riferimenti diretti alle eresie è in larga misura tutt'altro che casuale. A confermarlo da un ulteriore punto di vista è la considerazione, ancora parte integrante del commento gregoriano al discorso di Dio, degli origenisti in quanto bersaglio polemico. Nello specifico, nel versetto *Gb* 41, 24 l'esegeta legge un riferimento alla posizione di quanti sostengono che il giudizio finale non sia eterno, che la condanna possa dunque un giorno terminare, il che porta gli *iniqui* a minimizzare le pene future⁹⁷. Il bersaglio polemico è come si è detto svelato da Gregorio solo alla fine di una presentazione delle tesi criticate e delle obiezioni che rispetto a esse muove l'autore, ancora una volta consapevole di essersi allontanato dall'*ordo expositionis* ma che solo in questo luogo dell'opera pare effettivamente intenzionato a condividere con il lettore una precisa strategia confutatoria. In tale contesto, dunque, il riferimento all'origenismo si deve all'individuazione di una corrispondenza, nel versetto, tra l'errore che Dio attribuisce al Leviatano e quello che secondo Gregorio commettono gli origenisti; in ultima analisi, perciò, in questo caso il versetto biblico non si pone – come registrato invece in precedenza – come prova dell'infondatezza di una tesi eretica bensì come l'annuncio della stessa da parte di Dio, che si riferisce al Leviatano ma che nell'interpretazione gregoriana prefigura un certo errore commesso dagli *iniqui* (che Gregorio estende anche agli origenisti).

Resta da comprendere il punto di vista del Gregorio dei *Moralia* sul rapporto tra cristiani, vale a dire sulla relazione tra individui che condividono la medesima fede e che reputano vere le stesse dottrine. Se considerati nel complesso, i luoghi giudicati significativi lasciano emergere la presenza, in Gregorio, di un interesse per il tema sia in relazione al rapporto tra *auctoritas* (il *praedicator* o il *princeps*) e i suoi sottoposti sia dal punto di vista del ruolo che esso ricopre nell'avvicinamento del cristiano a Dio, che – come mostrato – può talvolta richiedere, secondo l'autore, una 'disciplina degli affetti'. Che una considerazione lineare del legame tra cristiani non sia così scontata è chiaro sin dal commento gregoriano al primo intervento di Elifaz, che oltre all'ampio discorso relativo alla possibilità umana di conoscenza del divino ospita una serie di riferimenti legati alla necessità, per il

⁹⁷ Cf. *supra*, p. 195.

praedicator, di porre nel giusto equilibrio vita attiva e vita contemplativa, dunque attività di predicazione (della Parola al prossimo) e *contemplatio* solitaria mossa dall'onnipresente desiderio del creatore. Nello specifico, a partire da *Gb* 5, 24⁹⁸ Gregorio individua nella considerazione affettiva dell'altro, che l'uomo scorge simile a sé per natura, l'origine del germe dell'opera retta («*recti operis germen*»), precisando tuttavia che il modo corretto di avvicinarsi al prossimo non è essere in tutto e per tutto simile a lui ma avvicinarvisi, sul modello di Cristo che diventa giudeo, «condescendendo, non cadendo». In ultima analisi, ciò che per Gregorio contraddistingue il *praedicator perfectus* è la capacità di alternare sapientemente a tale atteggiamento un 'isolamento contemplativo', che come oramai ampiamente sostenuto anche in ambito storiografico è nella visione gregoriana da intendersi, se considerato in relazione alla vita terrena, come fonte dei contenuti della predicazione⁹⁹.

Quando dunque il soggetto della *caritas* intesa come amore circolare per Dio e per il prossimo è il *praedicator*, la cui funzione prevede sempre e comunque un approcciarsi al resto dei fedeli, è chiaro che per Gregorio sia inconcepibile che egli si faccia portatore di discorsi che non siano alimentati da una costante contemplazione solitaria della Scrittura, che in tal senso rende – se accompagnata dall'assunzione di Cristo come modello di avvicinamento al prossimo – la predicazione feconda. Se tuttavia sul piano teorico l'esegeta si limita a promuovere con convinzione la coesistenza di vita attiva e vita contemplativa, quando la riflessione si riferisce più nel dettaglio all'agire concreto rispetto ai destinatari della predicazione emerge indubbiamente la complessità del compito di chi è chiamato a svolgerla, la quale appare in gran parte legata alla varietà che caratterizza l'insieme dei fedeli che ascoltano la Parola. È ciò che traspare dal commento gregoriano a *Gb* 38, 36-37¹⁰⁰, in cui l'esegeta si concentra sul dono che i predicatori ricevono da Dio: quest'ultimo conferisce loro la capacità di *discretio* affinché essi sappiano, nell'ambito della comunicazione della verità, a chi (*quibus*), che cosa (*quid*), quando (*quando*) e come (*quomodo*) trasmetterla. Tutto ciò – precisa Gregorio – è reso necessario dalla diversità degli stati d'animo di ciascuno, a testimonianza della quale viene fornita una ricca lista di diversi possibili casi (tra i quali vengono menzionati, per esempio, donne, uomini e anziani); l'autore condivide infine con il lettore l'auspicio di spiegare in un'altra opera quale sia il comportamento più adatto ai singoli destinatari della predicazione.

Nel paragrafo dedicato alla ricostruzione della riflessione gregoriana sul tema del linguaggio¹⁰¹, si è già detto come lo schema *quibus - quid - quando - quomodo* (o le sue variazioni)

⁹⁸ Cf. *supra*, pp. 93-94.

⁹⁹ Cf. *supra*, p. 95, nota 176.

¹⁰⁰ Cf. *supra*, p. 183.

¹⁰¹ Cf. *supra*, pp. 211-212.

non sia da Gregorio esclusivamente adoperato ai fini di descrivere al meglio l'errore 'linguistico' compiuto dagli eretici, bensì anche in relazione al comportamento corretto che al contrario il *praedicator* assume sul piano della comunicazione verbale. Il commento a *Gb* 38, 36-37 non costituisce tuttavia solo l'occasione di richiamare nuovamente gli elementi di cui occorre tener conto nella pronuncia di un discorso, in questo caso legato alla descrizione del dono divino ricevuto dal predicatore e ai suoi doveri rispetto all'uditorio; il riferimento alla diversità che caratterizza quest'ultimo e il rimando a un'opera quasi certamente identificabile con la *Regula pastoralis* costituiscono infatti anche un indizio, la cui rilevanza è certamente data dalla sua contestualizzazione nell'universo gregoriano¹⁰², di un sempre vivo interesse per l'elaborazione di precise strategie sul piano pastorale, che riflettono come si è detto la complessità e la flessibilità che contraddistinguono l'approccio adottato nei *Moralia*.

La comune fede in Cristo del suo uditorio non è dunque sufficiente a rendere lineare il compito del *praedicator*, che nella visione gregoriana è dal suo stesso ruolo obbligato a tener conto di diverse altre sfaccettature che possono in qualche modo influenzare la ricezione della parola di Dio. Anche se il discorso si riferisce all'opera di conversione al cristianesimo (in cui dunque solo una delle due parti ha già fede in Cristo), accanto alla concezione della relazione *praedicator*-uditorio che emerge dai *Moralia* può essere utile considerare l'accezione positiva del potere temporale, per il quale Gregorio ammette la possibilità di essere strumento divino: a partire infatti da *Gb* 39, 11¹⁰³, l'esegeta osserva che è possibile che Dio affidi *temporaliter* al principe terreno forze che egli indirizza alla sua adorazione, il che è possibile in virtù del fatto che chi nel mondo ha più potere è maggiormente in grado di agire in favore dell'*auctor mundi*, giacché tramite la generazione del timore nei suoi sottoposti il *princeps* è in grado di convincere più efficacemente chi lo ascolta. L'idea che chi è in grado di servire meglio Dio lo sia in virtù della sua capacità di generare timore, che sul modello della circolarità del rapporto caritatevole è finalizzato a favorire il progresso, nel prossimo, della fede nello stesso Dio che conferisce al *princeps* il potere di convertirlo, restituisce da un ulteriore punto di vista la presenza di un interesse per le diverse modalità per mezzo delle quali è possibile 'condividere' con un altro essere umano la fede in Cristo, circostanze che includono anche l'esercizio del potere temporale, rispetto al quale l'autore tende di norma ad assumere un atteggiamento critico.

L'ultima occorrenza di cui si terrà conto è quella che è stata associata alla consapevolezza, in Gregorio, del fatto che può talvolta essere necessario ridimensionare l'amore per il prossimo previsto

¹⁰² Cf. *supra*, pp. 183-184.

¹⁰³ Cf. *supra*, pp. 185-186.

dall'ideale cristiano di *caritas*. Si tratta di parte del commento a *Gb* 6, 18¹⁰⁴ in cui, dopo avere nelle righe precedenti contestato ai *reprobi* una distanza dalla *vis caritatis*, Gregorio lascia intuire che sarebbe errato concludere che quest'ultima coincide con un amore scriteriato e senza vincoli nei confronti del prossimo. Sulla base, infatti, di *Lc* 14, 26, l'esegeta riconosce che per il raggiungimento della vita eterna è necessario «per odium amare», vale a dire calibrare l'amore per i congiunti in base al contributo che esso dà all'avvicinamento a Dio e all'occorrenza sostituirlo, quando l'*amor* diviene un ostacolo, con l'*odium*. Se dunque considerato in relazione al percorso compiuto dall'uomo ai fini del raggiungimento della vita eterna, l'amore per il prossimo porta con sé certamente una serie di pericoli che in determinati casi lo rendono, in vista del fine ultimo, sacrificabile.

Dal punto di vista metodologico, è evidente come quanto ricostruito a proposito dei riferimenti a giudei, pagani, eretici e cristiani nei *Moralia* rivela l'esistenza di un legame tra riflessione e testo sacro che può per diverse ragioni essere definito profondo. Se nel caso di giudaismo e paganesimo la perfetta aderenza all'ordine della narrazione del commento gregoriano è ancora una volta legata all'estrema fedeltà – che viene meno in corrispondenza del libro III dell'opera – allo schema esegetico preannunciato nell'epistola dedicatoria, nel caso degli eretici il quadro presentato ha tra le altre cose lasciato emergere il ruolo di volta in volta ricoperto dal versetto rispetto alla riflessione presentata. La Parola di Dio è stata dunque prefigurazione della situazione critica vissuta da Gregorio ma anche della condanna della dottrina manichea; necessitante di un chiarimento mediante il riferimento a un'eresia o essa stessa strumento confutatorio; o, infine, anticipatrice di un errore che gli *iniqui* avrebbero commesso dopo l'avvento di Cristo. La coincidenza tra riflessione e interpretazione è dall'esegeta preservata anche nell'ambito della considerazione del rapporto tra cristiani, la cui ricostruzione complessiva ha confermato l'assunzione dei versetti di volta in volta commentati come punto di partenza del discorso.

La ricostruzione delle idee espresse da Gregorio a proposito dell'altro da sé è volutamente incompleta. Nel corso dell'analisi, infatti, si è fatto cenno anche al luogo dei *Moralia* in cui Gregorio critica esplicitamente gli accademici¹⁰⁵ e a quello in cui ci si riferisce all'idea secondo la quale il creatore

¹⁰⁴ Cf. *supra*, pp. 98-99.

¹⁰⁵ Cf. *supra*, p. 194.

sarebbe troppo distante per preoccuparsi degli uomini e per scorgerne l'interiorità, secondo alcuni riferimento velato a una posizione epicurea¹⁰⁶. La scelta di non includerli nella ricostruzione appena conclusasi è legata a due motivi tra loro interconnessi: in primo luogo, si tratta di riferimenti isolati per i quali sarebbe stato complicato individuare all'interno dell'opera un 'percorso' più ampio, o comunque una forma di evoluzione su cui ragionare; in secondo luogo, decisamente più frequenti (anche se non numerosissimi) sono i riferimenti gregoriani a generici *philosophi*, motivo per il quale si è scelto di soffermarsi piuttosto sui luoghi dei *Moralia* in cui Gregorio ricorre esplicitamente a un termine che almeno in teoria dovrebbe ai suoi occhi includere tanto gli accademici quanto gli epicurei.

All'inizio della ricostruzione tematica si era posta la questione relativa al senso in cui è possibile descrivere l'operazione compiuta da Gregorio come 'filosofica'. Alla luce del quadro proposto, la limitatezza della definizione di 'commento' per i *Moralia* è certamente avvalorata, giacché l'analisi e la conseguente individuazione di macro-aree tematiche hanno efficacemente testimoniato, assieme alla considerazione di volta in volta dei caratteri del legame tra riflessione e testo sacro, che quasi mai Gregorio si limita a restituire al suo lettore un'interpretazione 'asciutta' del significato dei versetti biblici. Il più delle volte infatti l'esegesi risulta essere arricchita dall'espressione di un più ampio interesse per svariate questioni a diverso titolo legate al versetto o che momentaneamente ne esulano: tra queste, quelle selezionate e accorpate *ex post* secondo i criteri in precedenza presentati sono, anche se parte di un approccio *sui generis* che non prevede mai lo sviluppo di riflessioni totalmente indipendenti dal testo commentato, certamente annoverabili tra le questioni oggi giudicate filosofiche.

Come più volte sottolineato anche sulla base di studi già condotti, è difficile tuttavia credere che i discorsi portati avanti da Gregorio siano accomunati a quelli di altri autori (*in primis* Agostino) non solo dal punto di vista degli argomenti trattati ma anche dall'effettivo grado di consapevolezza dell'approccio individuato. Il fine ultimo dell'esegeta, che abbraccia in qualche modo le singole finalità individuate nel corso dell'analisi, resta una presentazione più chiara possibile del significato da lui attribuito al libro di Giobbe, per la quale egli spesso si serve di spiegazioni aggiuntive o particolarmente dettagliate 'etichettabili' come filosofiche ma dall'autore evidentemente non giudicate tali.

¹⁰⁶ Il riferimento si ha nell'ambito del commento a *Gb* 22, 12-14. Gregorio ne parla nei termini di una generica posizione di cui si fanno portatori gli eretici, l'associazione all'epicureismo si deve a Claudio Moreschini. Cf. *supra*, p. 133, nota 259.

In un simile contesto, riflettere sulle occorrenze del termine *philosophi* (e, in seguito, di *philosophia*) nei *Moralia in Iob* è utile, oltre all'inserimento dei riferimenti ad accademici ed epicurei in un ragionamento più ampio, a fare il punto sull'idea che Gregorio stesso ha della filosofia; le conclusioni cui si giungerà saranno in seguito poste in relazione con alcuni esempi di ricezione dell'esperienza gregoriana in determinati contesti e infine con la presenza (o assenza) di Gregorio nei manuali di storia della filosofia, un confronto che consentirà di trarre una serie di conclusioni rispetto a una generica relazione tra Gregorio Magno e la filosofia.

CAPITOLO 4

Il ruolo della filosofia nell'esperienza gregoriana

Più che sugli accademici, l'attenzione di Gregorio è posta come si è detto sull'*error* di cui si fanno portatori, che corrisponde alla pretesa di dimostrare con certezza che non vi è nessuna certezza: una tesi, questa, dall'esegeta inclusa tra le dottrine errate condannate dopo l'avvento di Cristo. Anche nel caso degli epicurei, a differenza degli accademici non esplicitamente nominati, il discorso è incentrato su una delle idee di cui si sono fatti portatori, nello specifico l'attribuzione alla divinità di un atteggiamento di disinteresse nei confronti del genere umano: a tale concezione Gregorio contrappone una serie di considerazioni, tra le quali l'idea per cui Dio rimane nascosto nella sua essenza ma si fa conoscere nelle sue opere. In entrambi i casi si assiste dunque alla condanna di una concezione di cui in passato si sono fatti promotori i filosofi, rispetto ai quali quella di cui si fa portatore Cristo si pone come unica vera dottrina e la cui idea di divinità non risulta essere compatibile con quella professata nella Scrittura.

L'atteggiamento assunto da Gregorio rispetto ad accademici ed epicurei risulta essere in linea con quello di cui si fa portatrice – soprattutto in Occidente – la letteratura cristiana che lo aveva preceduto, presa di posizione in linea di massima fondata sulla condanna paolina della filosofia espressa in *Col 2*, 8¹, versetto citato – come si vedrà a breve nel dettaglio – anche nei *Moralia*. «Di conseguenza non è del tutto errato vedere in Gregorio un sostanziale disinteresse per la filosofia. Senza disprezzare la ragione, Gregorio pensa che essa debba passare in secondo piano davanti alla conoscenza delle cose divine»². D'altra parte, nelle opere gregoriane è stata riconosciuta la presenza della tripartizione della filosofia³ e, più in generale, di una conoscenza della disciplina attinta da fonti latine che includono Cicerone, Seneca, Ambrogio e Agostino, i quali avrebbero permesso a Gregorio

¹ Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno* cit., p. 101.

² *Ibidem*.

³ Robert Markus ne rileva la presenza nel commento gregoriano al Cantico dei Cantici e ipotizza che Gregorio possa averla appresa da Agostino. Cf. MARKUS, *Gregory the Great* cit., p. 17, nota 1. Cf. GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticum Canticorum*, 9, ed. R. Bélanger, Paris 1984 (SC, 314), p. 82 e p. 84: «Veteres enim tres uitae ordines esse dixerunt: moralem, naturalem et contemplatiuam; quas graeci uitae ethicam, fisicam, theoricam nominauerunt».

di entrare in contatto con idee stoiche e platoniche, già in qualche modo appartenenti alla tradizione intellettuale cristiana⁴.

La genericità che tuttavia spesso contraddistingue la riflessione storiografica sul rapporto che intercorre tra autori dichiaratamente ‘non filosofi’ e il patrimonio filosofico del passato trova una giustificazione nei caratteri del ruolo ricoperto da Platone e Aristotele nel mondo latino tra i secoli IV e V, sintetizzato – con enfasi forse eccessiva ma non senza verità – da Girolamo di Stridone: «Quotusquisque nunc Aristotelem legit? Quanti Platonis uel libros nouere uel nomen?»⁵».

1. Lo status della filosofia nell’Alto Medioevo

Ponendo la questione dell’effettiva conoscenza, in quel periodo, della produzione filosofica dei due maggiori pensatori dell’antichità, Girolamo mette nero su bianco una reale difficoltà di reperimento dei loro testi: per quanto riguarda il *corpus* platonico, per esempio, la versione ciceroniana del *Protagora* è nota a pochi uomini eruditi, così come la traduzione del *Fedone* di Apuleio (entrambe perdute dopo il secolo VI); a ciò si aggiunge la non meno frequente incompletezza dei testi tradotti (ne è un esempio la traduzione latina, attribuita sempre a Cicerone, del *Timeo*) e la mancata conoscenza, da parte dei lettori, della lingua greca, che li costringe ad approcciarsi alla filosofia platonica, oltre che per mezzo delle loro traduzioni latine, passando, come avviene in parte nel caso di Agostino, per gli scritti di Plotino e Porfirio (i cosiddetti *Platonici*), allora già tradotti⁶. La questione

⁴ Carole Straw osserva che le fonti latine citate hanno probabilmente favorito il contatto di Gregorio con idee stoiche, nello specifico un avvicinamento mediato – nel caso di Agostino e Ambrogio – dal cristianesimo. Cf. STRAW, *Gregory the Great: Perfection* cit., p. 15 e p. 118, nota 71. Oltre a condividere le conclusioni di Carole Straw, Claudio Moreschini pone l’accento sulla presenza, nei *Moralia*, della tradizione moralistica romana, testimoniata dalle ampie descrizioni dei vizi umani (che includono, per esempio, il discorso sugli effetti dell’ira e delle sue manifestazioni); a ciò si aggiungono la conoscenza, da parte di Gregorio, della concezione dell’uomo come microcosmo e la già citata prossimità, in diversi luoghi dei *Moralia*, con la dottrina stoica dell’*antakolouthia* delle virtù e con la dottrina boeziana dell’eternità di Dio, nonché il riconoscimento, da parte dello studioso, di osservazioni filosofiche nella riflessione che Gregorio compie sul concetto di *esse*. Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno* cit., pp. 102-104.

⁵ GIROLAMO DI STRIDONE, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, III, 5, 6, PL 26, 401B, ed. G. Raspanti, Turnhout 2006 (CCSL, 77A), p. 159.

⁶ Raymond Klibansky ha dedicato uno studio alla presenza della tradizione platonica nei secoli medievali, soffermandosi anche sulla sua ricezione nella tradizione cristiana latina. Cf. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, München 1989², pp. 21-22. È invece a Mario Vittorino che si deve la prima traduzione

del rapporto tra cristianesimo e platonismo (o, più in generale, tra cristianesimo e filosofia greca) ha tuttavia origini ben più antiche. Già a partire dalla seconda metà del secolo II d. C., infatti, numerosi pensatori cristiani – per lo più pagani convertiti – hanno avvertito l'esigenza di confrontarsi, nelle loro opere, con il pensiero filosofico; per tale ragione si è parlato di appropriazione di quest'ultimo da parte della teologia cristiana e, al contempo, di un'influenza esercitata dal cristianesimo sulla filosofia, che avrebbe di conseguenza subito per questo delle trasformazioni⁷. Nel mondo latino, a essere maggiormente coinvolto nel confronto con la fede cristiana è il platonismo dell'età imperiale (nelle forme di medioplatonismo e neoplatonismo). Tra le posizioni sorte a proposito della primissima ricezione del pensiero platonico in ambito cristiano, che all'inizio degli anni Settanta è stata oggetto di un dibattito piuttosto acceso⁸, si è parlato, qualche decennio dopo, di Platone come 'luogo storiografico'⁹: l'appena evidenziata presenza frammentaria delle opere platoniche, conosciute per lo più per via indiretta, fa sì infatti che gli autori cristiani dei primi secoli non abbiano un preciso

latina dell'*Isagoge* di Porfirio: in quanto maestro di retorica, a Vittorino è associata una conoscenza dettagliata della filosofia dell'autore greco. Su questo aspetto, Cf. M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Abingdon 2019, pp. 146-149.

⁷ Cf. P. F. BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo: incontri e scontri nella Tarda Antichità*, in *Ethos e cultura*. Studi in onore di Ezio Riondato, 2 voll., Padova 1991 (Miscellanea erudita, 51), II, [pp. 163-181], p. 163.

⁸ L'accostamento platonismo-cristianesimo è stato in passato oggetto di una disputa tra diversi specialisti del platonismo, tra i quali spiccano Heinrich Dörrie e Cornelia J. De Vogel. In una conferenza tenutasi a Göttingen nel 1971, incentrata sul problema della definizione del platonismo tardoantico, Dörrie ha sostenuto l'idea secondo la quale la vera sostanza del platonismo non è mai stata accolta dalla nuova religione, in quanto si tratta di due sistemi dogmatici chiusi, autosufficienti e incompatibili; di conseguenza, secondo Dörrie non è possibile ammettere l'esistenza di un platonismo cristiano. Alla sua tesi si oppone quella di De Vogel, che ritiene invece possibile valutare in maniera positiva l'apporto della filosofia greca all'elaborazione della dottrina cristiana: nello specifico, la studiosa evidenzia la presenza di alcune tesi comuni quali, per esempio, l'accettazione dell'idea per cui le cose visibili non sono realtà primarie o ancora che esse richiedono, a causa della loro imperfezione, l'esistenza di una realtà perfetta e assoluta. Oltre che nel già citato studio di Pier Franco Beatrice, il dibattito storiografico sul tema è efficacemente riassunto nell'introduzione di Giovanni Reale alla traduzione italiana del saggio, scritto in reazione alle tesi di Dörrie, di De Vogel. Per l'espressione diretta delle diverse posizioni, cf. H. DÖRRIE, *Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologische Rundschau», 36 (1971), pp. 285-302; cf. C. J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, «Vigiliae Christianae», 39 (1985), pp. 1-62. Per un excursus più dettagliato sull'intero dibattito storiografico, cf. BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo* cit., pp. 165-175; cf. G. REALE, *Introduzione*, in C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi), pp. 9-23.

⁹ L'identificazione è di Armando Bisogno. Cf. A. BISOGNO, *Platone come luogo storiografico da Cicerone ad Agostino*, in *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Borriello - A. M. Vitale, Roma 2016, pp. 205-257.

rapporto con le singole dottrine del filosofo greco, bensì la possibilità di confrontarsi con una presenza meno determinata. Come anticipato, Cicerone costituisce certamente un tramite importante, del quale va tuttavia considerata l'operazione di 'filtraggio', che avrà indubbiamente un'influenza sul rapporto che gli autori cristiani avranno con la *philosophia*: nella convinzione, propria del traduttore, di aver accolto il pensiero platonico nella sua forma più autentica, vale a dire quella probabilistica inaugurata da Carneade, il *Plato* ciceroniano è presentato come maestro anelante una sapienza rispetto alla quale l'uomo non può che compiere uno sforzo che dura quanto la vita stessa, dal momento che il probabilismo della Nuova Accademia non prevede il raggiungimento definitivo di una conoscenza assolutamente vera¹⁰. È pertanto questa l'immagine di Platone consegnata da Cicerone all'Occidente latino e rispetto alla quale va considerata la posizione dei primi apologeti cristiani che, a partire da Tertulliano, cominciano a descrivere la dottrina platonica – ai loro occhi evidentemente aporetica – come momento nascente di una lunga progenie ereticale, dunque considerato per lo più dal punto di vista dei suoi presunti effetti sull'ortodossia e non del suo effettivo valore speculativo; in tal senso, nell'ambito della patristica latina gli insegnamenti di Platone sono spesso considerati, oltre che – per i motivi sintetizzati – attribuibili più a un ologramma che a un interlocutore storicamente determinato, superflui o addirittura dannosi per il cristiano¹¹.

Anche Agostino, che in gioventù descrive Platone come padre di una «verissima philosophiae disciplina», sarà qualche tempo dopo ben consapevole dei pericoli che sempre caratterizzano il rapporto tra dottrine platoniche (anche nel suo caso conosciute principalmente tramite le opere ciceroniane¹²) e dottrine cristiane; ciononostante, è proprio l'Ipponate – insieme a Origene – a contribuire in larga misura all'assorbimento di elementi platonici nella tradizione cristiana, avendo nello specifico consapevolmente «contratto nei confronti del platonismo il grande debito di essere stato liberato dalla schiavitù intellettuale del manicheismo proprio grazie alla lettura dei *libri platoniorum* alla vigilia della sua definitiva conversione al cattolicesimo»¹³. Nel caso di Agostino è dunque evidente come l'apertura al platonismo sia profondamente legata alle sue vicende biografiche, anche se non senza riserve: nello specifico, alcune teorie platoniche si presentano come solo in parte conciliabili (o, in alcuni casi, come del tutto incompatibili) con la Rivelazione, il che agli occhi di

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 215.

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 230-232.

¹² Cf. *ibid.*, p. 235, nota 140. Per un riferimento al rapporto tra Agostino e Aristotele, del quale l'Ipponate dichiara – nelle *Confessiones* – di aver letto le *Categorie*, si rimanda invece ancora una volta allo studio di Mark Edwards. Cf. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought* cit., pp. 149-151.

¹³ Cf. BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo* cit., p. 177.

Agostino rende Platone portatore di un sapere alto ma imperfetto¹⁴. Ciò tuttavia non impedisce all'Ipponate di avere una considerazione positiva del filosofare (inteso come un cercare perpetuo), che alla luce dell'intero percorso biografico-spirituale di Agostino non può che coincidere, per l'uomo, con un esercizio necessario che, in ottica cristiana, a differenza di quanto sostenuto dagli esponenti del probabilismo non è strutturalmente destinato al fallimento bensì da intendersi come un *quaerere* che, accettando il contenuto della Rivelazione, si affida al supporto dell'autorità del testo sacro e, in ultima analisi, dell'Incarnazione¹⁵.

In tal senso, dunque, nella speculazione latina altomedievale Platone è al contempo cronologicamente distante e spiritualmente prossimo, «il simbolo più splendente della capacità e dell'urgenza (...) di ricercare il vero»¹⁶, che per il cristiano acquista tuttavia un senso effettivo solo se 'direzionato' dalla Rivelazione. Tale accettazione con riserva del platonismo è efficacemente esemplificata da un celebre passo del *De doctrina christiana* di Agostino¹⁷, in cui l'autore proclama l'obbligo, per il cristiano, di riappropriarsi dell'oro degli Egiziani ossia, fuor di metafora, «della cultura liberale e delle idee morali e religiose dei platonici, allo scopo di distoglierle dall'uso perverso che ne fanno i pagani e collocarle al servizio della predicazione dell'evangelo, secondo l'uso giusto voluto da Dio»¹⁸. Ugualmente esemplificativo è quanto Agostino dichiara tanto nelle *Confessiones* quanto nel *De civitate Dei*: ai suoi occhi, a Platone e ai platonici va riconosciuto il merito di essere stati, tra i filosofi, i più vicini al cristianesimo, rispetto al quale il riconoscimento del mistero dell'Incarnazione risulta essere il fondamentale elemento di differenza¹⁹.

¹⁴ L'idea della conoscenza come reminiscenza appare, per esempio, assolutamente non conciliabile con la dottrina cristiana; nel caso, invece, delle teorie platoniche sulla distanza tra mondo sensibile e mondo intellegibile è possibile, seppur con alcune differenze terminologiche, tentare una conciliazione. Cf. BISOGNO, *Platone come luogo storiografico* cit., p. 235.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 245 e pp. 249-250.

¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

¹⁷ Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *De doctrina christiana*, II, 40, 60, PL 34, [15-21], 63, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), [pp. 1-167], pp. 73-74. Su questo, cf. F. GASTI, *L'oro degli egizi. Cultura classica e paideia cristiana*, «Athenaeum», 80 (1992), pp. 311-329.

¹⁸ BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo* cit., p. 180.

¹⁹ Raymond Klibansky rimanda al settimo libro delle *Confessiones* e ai libri VII e X del *De civitate Dei*: nel primo, Agostino narra del suo incontro con il neoplatonismo; i secondi, invece, sono in generale dedicati al confronto tra cristianesimo e filosofia. Cf. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition* cit., p. 23.

Più che con precise dottrine o con una specifica professione o stile di vita, che nel mondo antico definivano il concetto di ‘filosofia’²⁰, la sua ricezione nel periodo patristico ha dunque a che fare più con una non ben definita tradizione del passato, che solo nel secolo XIII riacquisterà, con la riscoperta nel mondo latino dell’intero *corpus* aristotelico²¹ e con la definizione della filosofia come dottrina specifica insegnata nelle neonate università, uno *status* ben preciso. Quel che è certo è che con l’avvento del cristianesimo la filosofia, intesa come un’indagine razionale perfettamente incarnata dal pensiero platonico, per gli autori che si fanno promotori della nuova fede non può muoversi in completa autonomia. Alla luce di questi comuni presupposti, a differenziare le diverse prospettive è lo spazio che, all’interno dell’imprescindibile perimetro delineato dalla Rivelazione, è riconosciuto al movimento filosofico, sempre inevitabilmente in tensione e certamente insufficiente, da solo, al raggiungimento di un possesso certo della verità. La trattazione di alcuni dei caratteri del rapporto tra cristianesimo e platonismo ha infatti mostrato come all’interno della più generale accettazione di tale relazione di subordinazione è possibile riscontrare, in linea con i percorsi biografici dei singoli autori o, come nel caso di Tertulliano, con molta probabilità con l’impellente necessità di difendere l’identità dell’allora nascente cristianesimo, una variazione in termini di spazio d’azione ‘concesso’ all’indagine filosofica, in base alla quale la filosofia può essere o oggetto di totale condanna o, come avviene nel caso di Agostino, destinataria di una parziale apertura.

Si è già detto come l’effettivo interesse di Gregorio Magno per la cultura classica è in generale da sempre oggetto di dibattito²². Dal più specifico punto di vista del rapporto con la filosofia greca egli risulta essere, in ogni caso, certamente inserito nel contesto appena descritto, motivo per il quale è naturalmente da escludere a priori l’attribuzione, a Gregorio, di una concezione di filosofia totalmente indipendente dalla Rivelazione cristiana. Dal momento, però, che nella produzione gregoriana figurano opere che, al contrario di quanto per esempio avviene nel *De civitate Dei* agostiniano, non contengono riferimenti diretti al platonismo (fatta eccezione per il richiamo

²⁰ Per un approfondimento sulla filosofia come professione o stile di vita, si rimanda allo studio di John Dillon dedicato al ruolo sociale del filosofo nell’antichità. Per questo e altri esempi, cf. J. DILLON, *The Social Role of the Philosopher in the Second Century C. E.: Some Remarks*, in *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, a c. di P. A. Stadter - L. Van der Stockt, Leuven 2002, pp. 29-40.

²¹ Qualche anno prima della nascita di Gregorio Magno, Severino Boezio annuncia il tentativo – mai portato a termine a causa della sua morte prematura – di tradurre in latino sia gli scritti di Platone sia quelli di Aristotele, allo scopo di mostrarne la concordia di fondo. A beneficiare del lavoro di traduzione boeziano sono, tuttavia, solo le opere logiche di Aristotele (dunque i testi dell’*Organon*), il cui contenuto è tra l’altro da Boezio integrato con dottrine provenienti dalla logica stoica e da quella neoplatonica. Su questo, cf. D’ONOFRIO, *Storia del pensiero* cit., pp. 58-61.

²² Cf. *supra*, p. 111, nota 212.

all'«academicorum error»), il modo più efficace per avere un'idea, basata esclusivamente sul dato testuale, di cosa Gregorio intendesse per *philosophia* (e quanto 'spazio' le riservasse) è compiere un'indagine terminologica per mezzo della quale risalire, una volta individuate le occorrenze dei lemmi, al contesto in cui vengono utilizzate e al significato che in relazione a esso assumono.

2. *Philosophi e philosophia nelle opere di Gregorio Magno: un'indagine terminologica*

L'operazione di ricerca e analisi dei luoghi testuali in cui Gregorio si riferisce direttamente al concetto di filosofia è certamente utile a tracciarne la concezione che esplicitamente emerge dai suoi testi in un contesto storico-dottrinale in cui la sua definizione non può, se non a livelli generalissimi, essere data per scontata. La presentazione dei risultati della ricerca sarà organizzata sulla base della principale distinzione che da essa stessa emerge, vale a dire quella tra *philosophi* e *philosophia*, che si ritiene opportuno trattare separatamente così da evidenziare le posizioni almeno in apparenza non sempre perfettamente coerenti assunte da Gregorio nell'uno e nell'altro caso. A differenza del sostantivo femminile (*philosophia*), che ricorre sempre al singolare nei soli *Moralia in Iob* e che, come si vedrà, è oggetto di due soli tipi di valutazione chiari e distinti, quello maschile (*philosophi*) ritorna – sempre e solo al plurale – in più opere e in un maggior numero di luoghi, tutti riconducibili a diverse sfumature del medesimo giudizio. Le occorrenze saranno di seguito presentate e discusse singolarmente per poi essere messe in relazione con un'unica nota discordante, che coincide con una peculiare trattazione della nozione di *vera philosophia*.

a) *Philosophi*

Le opere in cui vi è un riferimento ai *philosophi* sono la raccolta di *Epistolae*, il commento al Cantico dei Cantici e i *Moralia in Iob* (questi ultimi costituiscono il solo caso in cui i riferimenti sono molteplici). Nel *registrum* delle lettere il termine compare in un'epistola indirizzata al medico Teotimo, dove è impiegato in un contesto polemico:

Fuerunt quidam ueteres philosophorum, qui in duobus corporibus unam esse animam dicerent, non affectu iungentes duos, sed unam in duobus animae substantiam partientes. At contra nos esse in mentes unam animam dicimus, non diuidendo substantiam, sed corda iungendo. Nam de illis primis fidelibus scriptum est: erat in eis cor unum et anima una. Quod ego sic in actibus apostolorum lego, ut in me et domno theotimo recognoscam. Quia sic unanimis me cum est, ut mihi et praesens corpore numquam defuerit, et absens corpore semper per spiritum praesens fiat²³.

Perfettamente in linea con l'aleatorietà che nel periodo di riferimento sempre caratterizza il riferimento a dottrine filosofiche del passato, in questo passaggio Gregorio si riferisce a una non meglio definita antica concezione filosofica secondo la quale è possibile che un'unica anima sussista in due corpi perché divisibile in due sostanze distinte²⁴. A tale concezione Gregorio – e più in generale i cristiani (è a loro che presumibilmente ci si riferisce con *nos*) – contrappone l'idea dell'esistenza di un'unica anima in molti corpi «senza che vi sia distinzione di sostanza ma unione di cuori» («non dividendo substantiam, sed corda iungendo»). La scelta metodologica di supportare tale posizione con un versetto degli Atti degli Apostoli («Erat in eis cor unum et anima una») e, insieme, il riconoscimento di una corrispondenza tra quanto in esso contenuto e il suo legame con il destinatario della lettera, pongono immediatamente in secondo piano la concezione criticata, in quanto evidentemente considerati una prova della maggior veridicità della posizione dei cristiani rispetto a quella dei filosofi, che fino alla fine dell'epistola non è più menzionata²⁵. In questo contesto, dunque, si assiste alla mera citazione di una concezione filosofica non condivisa e velocemente smentita dalla Scrittura in una duplice maniera: l'autorità del versetto da un lato, un legame terreno fondato sull'ideale evangelico di carità dall'altro.

Ugualmente polemico ma più ricco è il quadro in cui i filosofi vengono nominati nel commento al Cantico dei Cantici:

²³ GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, III, 54, PL 77, [441A-1328C], 649CD, ed. D. Norberg, Turnhout 1982 (CCSL, 140A), p. 53.

²⁴ Per Claudio Moreschini si tratta di un riferimento alla concetto di amicizia proprio della filosofia pagana. Cf. MORESCHINI, *Gregorio Magno* cit., p. 101.

²⁵ L'epistola, che è molto breve, prosegue con un ringraziamento a Dio e si conclude con la raccomandazione a Teotimo del diacono Sabiniano. Cf. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, III, 54, PL 77, 649D, ed. Norberg cit., p. 54: «Ago autem omnipotenti deo gratias, qui caritatis suae gratia mentis uestrae uiscera infundit, et deprecor ut magis magis que in uobis dona sua augeat, et hic bona uobis praesentia et in futuro saeculo gaudia aeterna concedat. Filium meum sabinianum diaconem uenientem caritati uestrae commendo, petens ut eo amore quo me diligitis etiam nostros ametis».

Sapientia autem saeculi quasi quoddam vinum est: debriat enim mentem, quia ab intellectu humilitatis alienam reddit. Quasi quodam vino debriantur philosophi, dum per saecularem vulgi amorem transeunt. Quam sapientiam Ecclesia despiciat, humillimam Dominicae incarnationis praedicationem appetat²⁶.

Gregorio identifica il vino citato nel primo versetto del Cantico con la *sapientia saeculi* che rende l'anima estranea alla 'conoscenza dell'umiltà' («ab intellectu humilitatis alienam»): è da questo vino che sono inebriati i filosofi, la cui sapienza è nelle righe successive considerata inferiore all'annuncio dell'incarnazione del Signore («praedicatio dominicae incarnationis»), che per Gregorio deve essere l'unico oggetto di desiderio della Chiesa. Il piano su cui i due elementi vengono paragonati è quello dell'umiltà – estranea all'una e caratterizzante l'altro –, che qui costituisce il criterio secondo cui la *sapientia* mondana è da ritenersi inferiore all'evento dell'Incarnazione; più in generale, quello dell'umiltà risulta essere un tema particolarmente caro a Gregorio, in quanto si tratta della condizione diametralmente opposta al peccato di *superbia*, da lui considerato il più grave in assoluto e del quale evidentemente i filosofi si macchiano²⁷.

Se si esclude quest'ultima precisazione direttamente deducibile dal testo, fino a questo punto la critica mossa ai *philosophi* non presenta significative differenze rispetto all'argomento portato avanti da Gregorio nell'epistola a Teotimo. D'altra parte, tale critica apparentemente serratissima in un passaggio immediatamente successivo sembra aprire uno spiraglio, seppur minimo e fortemente relativo, nella valutazione del comportamento dei *sapientes saeculi*:

Sed, quia ipsi huius saeculi sapientes nonnunquam videntur quibusdam virtutibus studere (videas enim plerosque habere caritatem, servare mansuetudinem, honestatem exteriorem in omnibus exercere; quas tamen virtutes, non ut Deo, sed ut hominibus placeant, exhibent: quae idcirco virtutes, virtutes non sunt, quia Deo placere non appetunt), olet tamen in humanis naribus, dum humano iudicio bonam opinionem reddunt²⁸.

²⁶ ID., *Expositio in Canticum Cantorum*, 16, ed. Bélanger cit., p. 94.

²⁷ Si è già detto come la *superbia* sia da Gregorio considerata l'origine di ogni peccato. Cf. *supra*, p. 104, nota 197.

²⁸ GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticum Cantorum*, 17, ed. Bélanger cit., p. 94 e p. 96.

Sebbene Gregorio abbia in precedenza connotato negativamente i filosofi, il passaggio dimostra che egli ritiene al contempo possibile che anche i filosofi siano dotati di virtù quali, per esempio, la *charitas*, la *mansuetudo* e l'*honestas*; è, tuttavia, proprio l'aggettivo associato a quest'ultima a dare un'idea dell'inconsistenza che le accomuna. Le virtù coltivate dai filosofi sono infatti 'esteriori', nel senso che vengono giudicate tali dagli uomini ma non da Dio, dal momento che il loro scopo è quello di essere gradite ai primi e non al secondo, ossia di rendere i filosofi oggetto di una *bona opinio* valida solo nel campo dell'*humanum iudicium*. Le virtù di tali *sapientes*, conclude Gregorio, sono – se paragonate alle *verae virtutes* del Redentore – solo immagini fittizie (*fictae imagines*)²⁹.

Il tema dell'illusorietà di ciò che viene giudicato positivamente dagli uomini ritorna anche nei *Moralia in Iob*, l'opera più densa di occorrenze dei termini *philosophi* e *philosophia*. Nel libro XVIII, l'unico a presentare più di un riferimento ai *philosophi*, a cadere nel tranello del giudizio umano sono i pagani:

Sed fuere multi gentilium, qui mundi huius sapientum disciplinis dediti, ea quae sunt inter homines honesta seruarent et saluandos seruata honestate se crederent, nec iam mediatorem dei et hominum quaerent, cum quasi sufficientem sibi philosophorum doctrinam tenerent³⁰.

Legati alla disciplina dei *sapientes mundi*, molti *gentiles* hanno creduto che per ottenere la salvezza fosse sufficiente comportarsi onestamente *inter homines*; tale convinzione ha a che fare, sulla stessa scia dei luoghi già analizzati, ancora una volta con una scelta errata, che alla luce della venuta di un «mediator Dei et hominum» non ha motivo per il cristiano di ricadere sulla *doctrina philosophorum*, sempre inadeguata se la si considera assolutamente valida.

L'analisi di queste occorrenze consente dunque di registrare, a proposito della concezione gregoriana di *philosophi*, un dato complessivo di cui esse costituiscono i singoli tasselli. I sapienti del mondo sostengono posizioni incompatibili con la Scrittura e con le esistenze di coloro che a essa si ispirano, vale a dire i cristiani che reputano la *sapientia mundi* – totalmente estranea all'idea di umiltà

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 96: «Sed conparentur haec vero odori redemptoris nostri, conparentur veris virtutibus; et dicatur: *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata*. Id est: Flagrantia virtutum tuarum omnem speciem virtutum sapientium mundi superat, quia videlicet fictas eorum imagines ex veritate transcendit».

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XVIII, 45, 73, PL 76, 81C, ed. Adriaen cit., II, p. 930.

– inferiore all’annuncio dell’Incarnazione: l’unico contesto in cui la *doctrina philosophorum* può essere oggetto di una valutazione positiva è quello del giudizio umano, dal punto di vista dei cristiani inevitabilmente illusorio e limitato.

Gli ultimi due riferimenti contenuti nel libro XVIII appartengono allo stesso capitolo e sono parimenti ascrivibili alla constatazione dell’esistenza di una distanza incolmabile tra la vera sapienza e quella dei filosofi, che da questo punto di vista sono qui peculiarmente accomunati agli angeli:

Notandum nobis est quod sanctus uir, ut longe distare ab hac sapientia angelos demonstraret, dixit: non dabitur aurum obryzum pro ea. (...) Vt philosophorum quoque sapientiam huic monstraret longe subesse, intulit: *non confertur tinctis indiae coloribus*³¹.

Et notandum quod superius cum dixisset: *non confertur tinctis indiae coloribus eosdem colores non intulit mundos*. Hoc uero in loco ut tincturam ueracium uirtutum ab illa philosophorum fucatione distingueret, tincturas dicens, addidit mundissimas³².

I due passaggi si inseriscono nel commento gregoriano al capitolo 28 del libro di Giobbe, che – come mostrato nel corso dell’analisi – è interamente dedicato alla celebrazione della sapienza divina, alla quale né i filosofi né gli angeli saranno – spiega Gregorio – mai in grado di avvicinarsi. L’occasione per tale affermazione, che costituisce la naturale conclusione del ragionamento compiuto nei paragrafi precedenti, è fornita da un versetto in cui l’esegeta legge un riferimento all’impossibilità di paragonare i ‘colori’ della *sapientia philosophorum* a quelli della sapienza divina, il cui valore è superiore anche a quello dell’oro, per il quale Gregorio individua una corrispondenza allegorica con gli angeli; ritorna, inoltre, il parallelismo con le *veraces uirtutes*, la cui tintura (*fucatio*) va distinta da quella dei filosofi, poiché è la sola a essere accostata all’aggettivo *mundissima*³³.

Le ultime due occorrenze del libro XVIII non aggiungono, dunque, significative novità al dato generale già isolato, in quanto si limitano a confermare un’attitudine da considerarsi a questo punto ben consolidata e costantemente fondata, in linea con gli altri autori altomedievali, sul paragone tra filosofia e dottrina cristiana. Stupisce pertanto la scelta terminologica compiuta da Gregorio nel libro

³¹ *Ibid.*, 52, 86, 90C, p. 950.

³² *Ibid.*, 53, 87, 91B, p. 952.

³³ Cf. *Gb* 28, 19.

XXXIII dei *Moralia* e, più precisamente, nell'ambito del commento a *Gb* 40, 31, nel quale l'esegeta identifica le reti da pesca (*sagenae*) menzionate nel versetto con le *ecclesiae fidelium* che, insieme, compongono l'*Ecclesia catholica*, pronta ad accogliere indistintamente tutti gli uomini. Tra di essi vi sono anche i *philosophi*, i quali tuttavia sembrano a un primo sguardo essere oggetto di una valutazione diversa e fino a questo punto inedita:

Quid per sagenas uel gurgustium piscium nisi ecclesiae fidelium, quae unam catholicam faciunt, designatur? (...) Ecclesia, (...) quae recte etiam sagenae in mari missae comparatur, ex omni genere piscium congreganti, quia missa in hoc gentilitatis saeculum, nullum respuit; sed malos cum bonis, superbos cum humilibus, iracundos cum mitibus, et fatuos cum sapientibus cepit. In pelle uero leuiathan istius, stultos eius corporis, in capite autem prudentes accipimus. Vel certe pelle, quae est exterius, subditi ad haec extrema seruientes, capite autem praepositi, designantur. Et bene dominus, seruato ordine, has sagenas uel gurgustium piscium, id est ecclesiam suam, et uota fidelium prius se pelle eius et postmodum capite asserit impleturum, quia, sicut superius diximus, prius elegit infirma, ut post confunderet fortia. Elegit quippe stulta mundi, ut confunderet sapientes. Prius namque collegit indoctos, et postmodum philosophos³⁴.

Gregorio fornisce alcuni esempi di categorie di uomini alle quali la Chiesa si rende accessibile, organizzandoli in coppie antitetiche con l'evidente intenzione di sottolineare la forte inclusività dell'istituzione terrena: i malvagi con i buoni, i superbi con gli umili, gli iracondi con i miti, gli stolti con i sapienti. È a queste ultime due categorie che vengono dedicate le righe finali del commento, dove per riferirsi ai sapienti Gregorio ricorre a quattro termini diversi: *prudentes*, *praepositi*, *fortia* («i forti») e *philosophi*. Se ci si limitasse al riconoscimento qui compiuto da Gregorio della coesistenza, all'interno della Chiesa terrena, di saggi e stolti, si potrebbe concludere che esiste un luogo dei *Moralia in Iob* in cui i filosofi non vengono connotati negativamente, bensì considerati sapienti in senso assoluto, dal momento che nelle righe prese in esame non si parla di *sapientes mundi* ma semplicemente di *sapientes*. Per essere compresa a pieno, l'occorrenza va tuttavia contestualizzata, in quanto la chiave di lettura dell'opposizione tra *philosophi* e *indocti* risiede nel

³⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIII, 18, 34, PL 76, 695C-696A, ed. Adriaen cit., III, pp. 1704-1705. L'idea dell'inclusività dell'*Ecclesia catholica* è indubbiamente di matrice agostiniana ed è in qualche occasione dall'Ipponate espressa con una metafora simile a quella adoperata da Gregorio. Si è infatti già osservato come Agostino descriva la Chiesa «come istituzione tutta certamente umana (e, in ciò, 'piena di acque amare e di pesci dolci') ma interamente innervata, cioè garantita, dalla *gratia* divina». BISOGNO, *L'eterno assente* cit., p. 225.

sensu morale attribuito dall'esegeta alla figura biblica del Leviatano, che nel versetto in questione è presentato come avente la pelle – che corrisponde agli stolti – imprigionata dalle *sagena*e e la testa – che corrisponde ai saggi – dal *gurgustium* dei pesci. Una spiegazione più approfondita di tale interpretazione va ricercata nei capitoli successivi del libro XXXIII, dove le squame del Leviatano vengono associate agli spiriti maligni e ai reprob, mentre la testa – e in modo particolare gli occhi – ai *sapientes mundi* che aderiscono alla tirannia dell'Anticristo e che fungono da guida per tutti gli altri malvagi: essi ritengono che la fede in Cristo coincida con la notte dell'errore, rispetto alla quale il culto dell'Anticristo rappresenta il vero giorno³⁵.

Integrando queste ultime precisazioni al testo riportato, si comprende come la considerazione positiva della condizione dei filosofi sia ancora una volta illusoria: essi, infatti, sono ritenuti *prudentes* ma pur sempre *adversarii*³⁶, che si distinguono per la loro capacità di «preparare la strada ai piedi»³⁷, vale a dire agli altri seguaci dell'Anticristo e che, così come narrato nel versetto della prima lettera ai Corinzi citato da Gregorio³⁸, vengono accolti dalla Chiesa dopo gli stolti, affinché essi, più forti degli *infirma*, possano essere confusi da questi ultimi. La loro forza risiede nella promessa di una verità migliore di quella annunciata da Cristo, in quanto senza tale garanzia non riuscirebbero a convincere i seguaci della validità delle loro posizioni e, dunque, ad accendere nelle menti di costoro l'*amor perfidiae*³⁹. Nei capitoli successivi Gregorio si esprime con maggior chiarezza anche a proposito della sapienza degli 'occhi' del Leviatano, che a uno sguardo più attento apparirà nella sua reale veste di malvagità⁴⁰.

Le occorrenze sin qui prese in esame testimoniano dunque una generale ostilità di Gregorio nei confronti dei filosofi che, nei pochi casi in cui non risulta essere immediatamente evidente o meno aspra, emerge pienamente dalla contestualizzazione dei termini ricercati. Il fatto che il sostantivo maschile venga impiegato sempre al plurale scongiura tuttavia l'eventualità che l'avversione di

³⁵ Cf. *ibid.*, 32-34, 56-58, 709B-711A, pp. 1701-1705.

³⁶ Cf. *ibid.*, 18, 34, 696A, p. 1705: «Dicat ergo: *numquid implebis sagenas pelle eius, aut gurgustium piscium capite illius*. Subaudis, ut ego, qui intra ecclesiam fidelium prius quasi pellem diaboli extremos atque infimos colligo; et postmodum caput illius, id est prudentes mihi aduersarios, subdo».

³⁷ «Quasi ostensum pedibus iter praebent». *Ibid.*, 33, 57, 710A, p. 1723.

³⁸ Cf. 1 *Cor* 1, 27: «Sed, quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia».

³⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIII, 32-33, 56-57, PL 76, 710AC, ed. Adriaen cit., III, pp. 1722-1723.

⁴⁰ «Et unde quasi per sapientiam lucent, inde procul dubio per nequitiam concremant». Cf. *ibid.*, 34, 58, 710D, p. 1724.

Gregorio sia rivolta – almeno esplicitamente – a un singolo filosofo, il che più in generale non sorprende poiché, come più volte ribadito, l'intera produzione dell'autore raramente presenta riferimenti a precisi personaggi storici (nella maggior parte dei casi eretici); fatta poi eccezione per l'occorrenza registrata nelle *Epistolae*, non vi sono richiami o critiche a particolari dottrine, ma solo una generale constatazione della loro inferiorità rispetto al cristianesimo, della quale di volta in volta vengono evidenziati i diversi aspetti.

b) Philosophia

Una volta delineato il quadro relativo al rapporto tra Gregorio e i *philosophi*, restano ora da prendere in esame le uniche due occorrenze del sostantivo femminile che, come già anticipato, ricorrono esclusivamente nei *Moralia* (in particolare nei libri II e XXVI). A differenza, tuttavia, di quella relativa alle occorrenze di *philosophi*, l'analisi non procederà seguendo l'ordine dei volumi, in quanto si ritiene opportuno considerare prima il passaggio più coerente con quanto sin qui esaminato e, alla fine, l'unico in cui viene espressa una valutazione della filosofia nettamente diversa e indubbiamente positiva.

Nel libro XXVI Gregorio commenta un versetto del discorso di Eliu in cui l'amico più giovane di Giobbe si riferisce alle bestie della terra (*iumenta terrae*) e ai volatili del cielo (*volucres caeli*)⁴¹:

Iumenta terrae sunt, qui usu uitae carnalis ima appetunt; uolucres uero caeli sunt, qui superbae curiositatis studio sublimia perscrutantur. Illi uiuendo se deponunt infra quam sunt, isti inquirendo se eleuant ultra quam possunt. (...) Illis dicitur: mortificate membra uestra, quae sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam; istis dicitur: nemo uos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam⁴².

La distinzione tra *iumenta* e *volucres* corrisponde a quella tra coloro che desiderano il fondo (*ima*), ossia la parte più bassa della vita carnale, e quelli che invece scrutano le cose più alte mossi da una

⁴¹ Cf. *Gb* 35, 10-11: «Ubi est Deus, qui fecit me, qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae et super volucres caeli erudit nos?».

⁴² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVI, 17, 27, PL 76, 363CD, ed. Adriaen cit., III, p. 1285.

superba curiosità, che rispettivamente degradano se stessi e si elevano oltre le limitate possibilità umane. È a queste due categorie di persone che, secondo Gregorio, si rivolgono i due versetti citati dalla Lettera ai Colossesi, tra i quali oltre a *Col 3, 5* figura anche *Col 2, 8* privato della sua parte finale: si tratta come anticipato di una prassi piuttosto comune tra gli autori altomedievali⁴³, finalizzata a supportare una critica che, in assenza della distinzione tra filosofia *secundum elementa mundi* e *secundum Christum* presente nel versetto originale⁴⁴, ha come oggetto la *philosophia* in generale. In questo caso specifico non è dunque Gregorio a ricorrere al termine, che viene invece ripreso da Paolo, nelle cui parole l'esegeta individua un monito per gli uomini che osano andare oltre i propri limiti conoscitivi e che proprio in virtù della citazione paolina possono qui essere identificati con i filosofi. Ne consegue dunque che la definizione di *philosophia* vada qui associata all'errore dell'eccessiva *curiositas* e che sia pertanto coerente con l'atteggiamento assunto da Gregorio rispetto ai *philosophi*, che si macchiano anche della colpa di non riconoscere i limiti conoscitivi imposti dalla natura umana.

Alla luce dei dati sin qui raccolti è difficile pensare che la produzione gregoriana – e, più nello specifico, i *Moralia in Iob* – possa includere una qualche valutazione positiva e senza riserve della filosofia. Eppure, nel secondo libro del suo commento a Giobbe Gregorio sembra tuttavia scindere l'atteggiamento superbo dei filosofi da un tipo di *philosophia* che egli definisce *vera*, descritta come un lodevole modello di comportamento seguito dal protagonista del testo biblico:

Nonnulli magnae constantiae philosophiam putant si disciplinae asperitate correpti, ictus uerberum dolores que non sentiant. Nonnulli uero tam nimis percussionum flagella sentiunt ut immoderato dolore commoti, etiam in excessu linguae dilabantur. Sed quisquis ueram tenere philosophiam nititur, necesse est ut inter utraque gradiatur. (...) Beatus itaque iob quia uerae philosophiae regulam tenuit, contra utraque mira se aequitatis arte seruauit, ut nec dolorem non

⁴³ Emblematico in questo senso è il caso di un'epistola di Pelagio II, predecessore di Gregorio, in cui si assiste a un invito ad ascoltare «cum humilitate cordis» la voce dell'Apostolo, le cui parole non sono tuttavia citate nella loro interezza. Cf. PELAGIO II, *Epistolae et decreta*, III, PL 72, [703D-750A], [707A-710D], 708D-709A: «Audiamus autem Doctorem gentium clamantem: *Sicut accepistis Christum Jesum Dominum, in ipso ambulate, radicati et superaedificati in ipso, et confirmati in fide, sicut didicistis, abundantes in gratiarum actione. Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam*».

⁴⁴ Cf. *Col 2, 8*: «Videte, ne quis vos depraedetur per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum».

sentiens, flagella sperneret, nec rursus ultra modum dolorem sentiens, contra iudicium flagellantis insaniret⁴⁵.

Il contesto resta parzialmente polemico, in quanto il richiamo alla *vera philosophia* è preceduto dalla condanna di un certo tipo di filosofia che, associata a un'idea di *magna constantia*, costituisce per l'uomo uno dei due pericolosi eccessi individuati da Gregorio: l'uno, infatti, coincide con la filosofia 'abbracciata' da coloro che, autoimponendosi una disciplina, non provano sofferenza quando sono colpiti dal dolore; l'altro, invece, è proprio di quanti si lasciano al contrario sopraffare da esso, fino a sfociare – scrive Gregorio – in un «*excessus linguae*». Anche in questo caso è opportuno contestualizzare le occorrenze, così da tentare di darne una spiegazione il più possibile vicina alle intenzioni dell'autore o al significato complessivo dell'opera.

A tal scopo, è utile richiamare la corrispondenza allegorica tra gli eretici e gli amici di Giobbe, questi ultimi nella *praefatio* dei *Moralia* accusati di ignorare le reali cause delle *percussiones* subite dal santo, nonché di rivolgersi ingiustamente a lui con parole di rimprovero, considerate diretta conseguenza del mancato riconoscimento di un piano provvidenziale divino entro cui ricondurre le sventure⁴⁶. Si è visto poi come nel corso dell'opera i discorsi degli amici/eretici siano associati a una *loquacitas* resa vuota dalla loro finalità, l'*ostentatio scientiae*: le parole, infatti, di chi ritiene che Giobbe sia responsabile delle sue sventure – e, allegoricamente, di chi fraintende o ignora il corretto significato della Sacra Scrittura – non sono alimentate dalla *caritas* bensì dalla *superbia*, causa e fondamento di una *ostentatio* che, nell'ottica gregoriana, si traduce nella pretesa di comunicare una presunta verità al solo scopo di vantarsene⁴⁷. Si è perciò concluso che le parole degli eretici sono per Gregorio generalmente da considerarsi espressione di una conoscenza corrotta e mal orientata della verità rivelata, che nel testo biblico è prefigurata dall'arroganza degli amici di Giobbe.

Il richiamo a quanto emerso dall'analisi dei *Moralia* a proposito delle colpe attribuite agli amici di Giobbe (e agli eretici) consente dunque di ipotizzare che con l'espressione «*excessus linguae*» Gregorio si stia riferendo proprio agli eretici, il cui peccato risiede in breve nelle parole scelte, nella loro origine e nella loro finalità. Nel libro III dei *Moralia*, invece, l'interpretazione letterale di *Gb* 2, 10 pare descrivere, riferendosi al personaggio di Giobbe, una condizione diametralmente opposta a quella degli amici, in quanto a differenza di questi ultimi egli non pecca con le parole poiché capace di regolare correttamente tanto i contenuti del discorso quanto il modo in

⁴⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 16, 28-29, PL 75, 569BD, ed. Adriaen cit., I, p. 77.

⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 34-37.

⁴⁷ Cf. *supra*, p. 35.

cui essi vengono esplicitati⁴⁸. Gregorio tuttavia non si preoccupa di giustificare immediatamente la capacità propria del santo di riuscire in ciò in cui i suoi amici falliscono: se, da un lato, a gettar luce sul fondamento di tale qualità può essere la sua considerazione in chiave prefigurativa (si tratta, infatti, di un punto dell'opera in cui Giobbe è già stato in precedenza definito prefigurazione di Cristo e della Chiesa), dall'altro ciò che viene evidenziato a proposito della correttezza del *loqui* di Giobbe pare essere un corollario proprio della definizione di *vera philosophia* fornita nel secondo libro. Il riferimento ai due eccessi è infatti seguito da un elogio del comportamento di Giobbe che, fedele alla *regula verae philosophiae*, si pone alla giusta distanza da entrambi e riesce così a far fronte al giudizio del *flagellans* che, incapace di gestire una eccessiva dose di sofferenza, ferisce in primo luogo con le parole. In quanto 'vero filosofo', Giobbe è perciò sia in grado di sopportare le pene fisiche sia lontano dal peccare per «*excessus linguae*»: in questo senso, la nozione di *vera philosophia* pare suggerire la presenza di un equilibrio 'linguistico' che, se nel libro II può essere dedotta dal riferimento a un eccesso che non la riguarda (l'«*excessus linguae*»), è invece esplicitato nel commento al versetto in cui si dice che Giobbe non peccò con le sue labbra (l'appena citato *Gb 2, 10*).

L'analisi delle occorrenze dei termini *philosophi* e *philosophia* nelle opere di Gregorio Magno lascia dunque emergere la compresenza di due punti di vista, differenti perché diversi sono gli oggetti ai quali essi si rivolgono, sebbene i lemmi presi in considerazione appartengano al medesimo campo semantico. La *doctrina philosophorum* condannata da Gregorio non può infatti essere considerata equivalente alla *vera philosophia*, giudicata invece positivamente: l'una, infatti, è criticata in virtù della sua inferiorità rispetto al cristianesimo e del suo essere valida solo entro i confini del giudizio umano; l'altra, al contrario, è lodata in quanto comportamento esemplare assunto da Giobbe, che non ha niente a che vedere con la *sapientia mundi* ma per la quale si è ipotizzato un valore legato al corretto utilizzo del linguaggio. Per tali ragioni, la duplicità di giudizio emersa non può essere ridotta a un'unica, generale posizione assunta da Gregorio Magno rispetto alla filosofia, in quanto quest'ultima non è a sua volta identificabile solo e soltanto con la cultura pagana.

Si è visto come il tentativo di fornire una lettura filosofica dei *Moralia in Iob* appaia legittimato dalla complessità tanto della vicenda biografica di Gregorio quanto dell'opera che più delle altre ne custodisce i timori e al contempo le speranze, distribuiti in un'articolata riflessione

⁴⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, III, 10, 17, PL 75, 608BC, ed. Adriaen cit., I, pp. 125-126. Nello specifico, il commento gregoriano si riferisce al versetto in cui si dice che Giobbe non peccò con le sue labbra, che agli occhi di Gregorio – sulla base dell'interpretazione da lui proposta – sembra costituire un esempio di rispetto delle regole linguistiche violate dagli eretici, un esempio positivo che va ad aggiungersi alla già citata descrizione del compito del *perfectus praedicator*.

sull'esistenza umana e sulla sua relazione con il divino che include la considerazione di tematiche attualmente giudicate filosofiche. L'analisi dei luoghi testuali reputati più significativi ha tuttavia rivelato l'estrema frammentarietà della trattazione gregoriana dei suddetti argomenti, che sebbene sia spesso organizzata secondo schemi metodologici ripetitivi e, in alcuni casi, caratterizzata da una coerenza di fondo, costituisce – come già anticipato – un indizio del fatto che l'intento primario di Gregorio non sia quello di proporre al suo uditorio la sua personale visione dei temi isolati nel corso dell'analisi.

L'indagine terminologica appena condotta consente di aggiungere a tali considerazioni un ulteriore, importante tassello: se agli occhi del lettore moderno il testo gregoriano si fa in qualche modo portatore di una serie di riflessioni che, a prescindere dalla loro collocazione nel commento, è possibile far emergere mediante l'operazione di associazione di luoghi affini, è evidente come l'idea di 'filosofia' che costituisce il criterio di selezione e accostamento dei passaggi non corrisponda alla concezione che l'autore aveva della *philosophia*, certamente ereditata dal passato più recente e, nel caso della definizione di *vera philosophia*, plasmata dal più generale interesse (abbondantemente confermato dal contenuto dei *Moralia*) per questioni legate al tema del linguaggio e dalla considerazione sempre positiva del personaggio di Giobbe, che nel senso esplicitato a un certo punto corrisponde all'unico 'vero filosofo'.

Questi, perciò, i dati che emergono fino a questo punto: i *Moralia in Iob*, intesi come 'espressione di' e 'reazione a' un certo stato d'animo che orienta la riflessione del suo autore all'esistenza dell'uomo e al suo rapporto con Dio, sono definibili – se 'trattati' in un certo modo – filosofici; la necessità di un intervento esterno deriva dalla frammentarietà della stessa riflessione, che insieme ai significati prevalentemente negativi attribuiti nell'opera ai termini *philosophi* e *philosophia* testimonia l'assenza, in Gregorio, di una precisa volontà di proporre determinate tipologie di discorsi e ancor meno, considerato il contemporaneo *status* della filosofia, di proclamarsi egli stesso filosofo, il che risulterebbe decisamente anacronistico.

Ciononostante, c'è stato un momento della storia del pensiero in cui gli scritti di Gregorio sono stati adoperati per la risoluzione di problemi – in questo caso dichiaratamente – filosofici. Per le ragioni finora evidenziate, non si tratta – come si vedrà a breve – certamente di una tendenza prevalente nell'ambito della ricezione successiva della sua produzione; soffermarsi, tuttavia, su tale aspetto sarà utile a trarre alcune conclusioni rispetto alla legittimità della lettura dei *Moralia* proposta, per le quali è al contempo importante considerare alcuni dei contesti in cui la ricezione delle opere di Gregorio non è stata caratterizzata da un approccio filosofico.

Nel prossimo paragrafo ci si soffermerà, pertanto, sul modo in cui in determinate circostanze si è 'parlato' di Gregorio a partire dall'ottavo secolo e fino ai secoli XII-XIII; a tale intervallo temporale sarà infine utile aggiungere un breve riferimento a una particolare tendenza sviluppatasi nel secolo XVI. Una volta isolati gli elementi d'interesse, si procederà con un'analisi dell'approccio riservato agli scritti di Gregorio nell'ambito della storiografia contemporanea, che consentirà di trarre le conclusioni dell'intero ragionamento.

3. I presupposti di una lettura filosofica dei *Moralia* in Iob: alcuni esempi di ricezione (secoli VIII-XIII)

Sebbene vi sia di norma la tendenza a considerare Agostino il più influente e importante tra i *patres* latini, un'indagine più ampia condotta nell'ambito dei cataloghi delle biblioteche medievali ha in essi evidenziato la presenza dominante di Gregorio Magno. Quanto noto a proposito della tradizione biografica non contraddice tale dato: se, infatti, di Agostino esiste un'unica biografia altomedievale (di Ambrogio e Girolamo, invece, ve ne sono due), per Gregorio ne sono state composte diverse, alle quali vanno aggiunti svariati altri resoconti inclusi in altre opere⁴⁹.

Al fine di isolare i dati utili al ragionamento che si sta proponendo, si ritiene opportuno considerare l'attenzione che in ambito anglosassone e nel contesto carolingio è riservata a precisi elementi della biografia di Gregorio, nonché a quella concentrata su determinati aspetti della sua produzione scritta in ambito bizantino prima e negli anni dell'impero carolingio poi. Allo scopo di lasciar emergere l'evoluzione subita dalla figura di Gregorio nel corso dei secoli, la ricostruzione seguirà l'ordine cronologico.

A fornire un'importante spunto di riflessione è anzitutto la prima biografia di Gregorio, testo attribuito a una personalità di Whitby attiva presso uno dei più importanti monasteri della

⁴⁹ Per un'ipotesi relativa alle ragioni di tale differenza, si rimanda a C. LEYSER, *Late Antiquity in the Medieval West*, in *A companion to Late Antiquity*, a c. di P. Rousseau, Chichester 2009 (Blackwell companions to the ancient world. Ancient History), [pp. 29-42], p. 39. L'indagine di riferimento è quella condotta da Anne-Marie Turcan-Verkerk, che estende lo studio dei cataloghi anche alle liste di libri meno strutturate, per un totale di circa 350 documenti. Tale materiale riflette le letture più comuni presso i monasteri, che includono le opere di Gregorio. Cf. A-M. TURCAN-VERKERK, *La place de Grégoire le Grand dans les inventaires de livres avant le XIII^e siècle*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), a c. di C. Leonardi, Firenze 2014 (Millennio medievale, 100), pp. 355-396.

Northumbria e risalente al secolo VIII: essa costituisce anzitutto una prova del fatto che la figura di Gregorio è divenuta oggetto di culto in una provincia britannica prima ancora che a Roma, in cui una biografia del pontefice non sarà redatta prima del secolo IX⁵⁰. Le ragioni di tale tendenza, che in un primo momento potrebbe apparire difficile da giustificare, sono riconducibili all'importanza attribuita dalle personalità religiose attive in quei secoli in Britannia all'opera di evangelizzazione di quei territori messa in atto da Gregorio, a cui si deve l'attribuzione di appellativi quali «pervigil pastor et pedagogus noster»⁵¹, «magister beatus»⁵², «sanctus apostolicus noster»⁵³ o, ancora, di colui che, nel giorno del giudizio, condurrà al cospetto del Signore la *gens Anglorum* che lui stesso ha educato⁵⁴: negli anni successivi alla sua morte, dunque, il merito riconosciuto a Gregorio Magno è anzitutto quello dell'accoglienza dei pagani di quelle aree all'interno della comunità cristiana⁵⁵, registrata nei

⁵⁰ Cf. A. THACKER, *Memorializing Gregory the Great: the Origin and Transmission of a Papal Cult in the Seventh and Early Eight Centuries*, «Early Medieval Europe», 7 (1998), [pp. 59-84], pp. 59-60. Negli stessi anni in cui viene redatta la biografia di Whitby si registra, inoltre, la presenza di due altari e una cappella dedicati a Gregorio, collocati rispettivamente a Canterbury, Whitby e York (la loro esistenza è, tra l'altro, menzionata nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda e nella stessa biografia di Whitby). Tale distribuzione geografica suggerisce la diffusione, in quel periodo, di un culto non locale, in qualche occasione successiva definito «a pan-English cult». Cf. G. MECHTHILD, *Ælfric and the Cult of Saints in Late Anglo-Saxon England*, Cambridge 2008 (Cambridge studies in Anglo-Saxon England, 34), p. 25, nota 20.

⁵¹ ADELMO DI MALMESBURY, *De virginitate*, I, 55, in *Aldhelmi Opera*, ed. R. Ehwald, Berlin 1919 (MGH, Auct. Ant. 15), [pp. 209-471], p. 314. L'opera è, inoltre, ricca di citazioni dagli scritti gregoriani, che sono dunque inclusi tra le fonti del *De virginitate*. Meno di un secolo dopo e sempre in ambito anglosassone, l'entusiasmo di Adelmo riecheggerà nei *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae* di Alcuino di York, nei quali ci si riferisce a Gregorio in questi termini: «Gregorius praesul, toto venerabilis orbi, ecclesiae sedem Romanae maximus, atque agrorum Christi cultor devotus ubique plurima perpetuae dispersit semina vitae. Vomere nec solum Latios confregerat agros, sed bonus atque pius peregrini cultor agelli oceani tumidos ultra sulcavit aratro pectora divini fluctus gentilia Verbi arida mellifluis perfundens arva fluentis, de quibus aequorei potus hausere Britanni iam sibi perpetuae, Christo donante, salutis». ALCUINO DI YORK, *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae*, 78-89, ed. P. Godman, *The Bishops, Kings, and Saints of York*, Oxford 1982, p. 10.

⁵² ANONIMO DI WHITBY, *Liber beati et laudabilis viri Gregorii pape urbis Rome de vita atque eius virtutibus*, V, ed. B. Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great*, Lawrance 1968, p. 81.

⁵³ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁴ *Ibid.*, VI, p. 83: «Iuxta cuius sententiam quando omne apostoli, suas secum provincias ducentes / Domino in die iudicii ostendent, atque singuli gentium doctores, nos ille, id est gentem Anglorum, eo miratius per se gratia Dei credimus edoctam adducere».

⁵⁵ Cf. P. A. B. LLEWELLYN, *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*, «Journal of Ecclesiastical History», 25 (1974), [pp. 363-380], p. 363. Per quanto si tratti di una delle fonti più brevi e meno dettagliate, anche il *Liber Pontificalis* include un riferimento alla missione in Britannia. Cf. P. LENDINARA, *Gregory and Damasus: two Popes and Anglo-Saxon England*, in *Rome and the North: the early reception of Gregory the Great in Germanic*

secoli successivi – in corrispondenza dell’anno 596 – anche dalla *Cronaca anglosassone*, in cui si fa nello specifico riferimento all’azione missionaria affidata da Gregorio ad Agostino di Canterbury⁵⁶.

Il resoconto di Whitby presenta delle somiglianze con l’*excursus* che negli anni successivi sarà dedicato a Gregorio nell’*Historia ecclesiastica* di Beda il Venerabile, che conferma la presenza di un sentimento di venerazione suscitato dalla missione di evangelizzazione tramite la narrazione di alcuni episodi a essa relativi, come per esempio l’arrivo dei missionari a Canterbury o l’incontro di Agostino con i vescovi britannici⁵⁷. Al contesto anglosassone appartengono anche le *Catholic Homilies* di Ælfric di Eynsham, collocabili tra X e XI secolo e comprendenti un’omelia composta per una celebrazione del 12 marzo dedicata a Gregorio Magno, dalla quale emerge ancora una volta un’evidente predilezione per il racconto della missione di evangelizzazione. Se da un lato quest’ultimo elemento non costituisce una novità, dall’altro è interessante considerare l’operazione compiuta da Ælfric sulle sue fonti, vale a dire la *Vita beati Gregorii papae* (redatta nel secolo VIII dal longobardo Paolo Diacono⁵⁸) e la già citata *Historia* di Beda: i due testi sono infatti, nelle *Catholic Homilies*, oggetto di un lavoro di selezione e adattamento del materiale mediante il quale Ælfric include le informazioni relative alla permanenza di Gregorio a Roma ma omette quelle concernenti le opere e il soggiorno a Costantinopoli, dilungandosi piuttosto sulla missione di evangelizzazione. L’interesse quasi esclusivo per quest’ultima è inoltre testimoniato dalla mancata considerazione della preferenza gregoriana per la vita monastica (centrale, al contrario, nella *Vita* di Diacono) e, insieme, dal mancato riferimento alla riluttanza dei missionari e a una presenza, in Britannia, del cristianesimo precedente al loro arrivo⁵⁹.

Tale operazione di ricezione e rielaborazione e il risultato finale che ne deriva costituiscono un esempio di come l’influenza di certi fattori possa implicare l’alterazione di un racconto rispetto a

Europe, edd. R. H. Bremmer - C. Dekker - D. F. Johnson, Paris - Leuven - Sterling 2001 (Mediaevalia Groningana, NS 4), [pp. 137-156], p. 137.

⁵⁶ Cf. È. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944²; tr. it. Firenze 1973, pp. 215-216 [d’ora in poi saranno riportate le pagine della sola edizione italiana]; cf. *The Anglo-Saxon chronicle*, ed. B. Carruthers, South Yorkshire 2013, pp. 21-22. La missione di Agostino è stata successivamente inclusa «among the best-evidenced acts of evangelization in the early Middle Ages»; I. WOOD, *The mission of Augustine of Canterbury to the English*, «Speculum», 69 (1994), [pp. 1-17], p. 1.

⁵⁷ Cf. BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica*, I, 25, PL 95, [21-290C], 54C-56B; *ibid.*, II, 2, 81C-84C.

⁵⁸ La versione della *Vita* di Paolo Diacono a disposizione di Ælfric è quella originale, dunque priva delle interpolazioni presenti invece nel testo incluso nella Patrologia Latina. Su questo, cf. M. GODDEN, *Ælfric’s Catholic Homilies: Introduction, Commentary and Glossary.*, Oxford - New York 2000, p. 403.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, pp. 403-404.

un altro: ne consegue una differenza sul piano dell'affidabilità delle informazioni ma anche una ricchezza di prospettiva che, indipendentemente dalla sua effettiva corrispondenza con la realtà dei fatti (che, in virtù dell'esistenza stessa di qualcuno che la racconta, è comunque nei secoli sempre oggetto di interpretazione), restituisce un quadro certamente fedele alle tappe percorse da Gregorio Magno nelle penne dei posteri. Queste ultime comprendono, in ambito bizantino, l'attribuzione dell'appellativo *ho dialogos* ('il dialogista'), in seguito alla diffusione di una traduzione dei *Dialogi* attribuita a papa Zaccaria; a essa si aggiunge, nella seconda metà del secolo IX, un riferimento alla medesima traduzione contenuto nella *Bibliotheca* di Fozio di Costantinopoli, che si estende anche a diverse versioni greche di altre opere gregoriane e addirittura a una *Vita*, tutte andate perdute⁶⁰. Le parole che Fozio riserva ai *Dialogi* gregoriani costituiscono una testimonianza efficace della presenza, in Oriente, di una forma di venerazione per Gregorio che, a differenza di quella segnalata in ambito anglosassone, non è per ovvi motivi accostabile all'opera di evangelizzazione bensì a un particolare modo di intendere le storie contenute nei *Dialogi* e, più in generale, parte della produzione scritta del pontefice. Nella *Bibliotheca*, infatti, che costituisce una raccolta di notizie su altre opere ed epitomi, si fa menzione, a proposito di Gregorio, di «quattro dialoghi molto utili per la vita» («biophelestatous tessaras dialogous») e di diverse opere in latino «utili per l'anima» (*psychopheleis*): tali riferimenti sembrano essere a sostegno dell'ipotesi secondo cui i *Dialogi* siano, in Oriente, considerati appartenenti a un genere letterario piuttosto popolare denominato «storie utili per l'anima» (*diegeseis psychopheleis*)⁶¹.

⁶⁰ Cf. B. NEIL, *Gregory the Great*, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a c. di K. Parry, Hoboken (New Jersey) 2015, [pp. 238-249], p. 243. La traduzione di papa Zaccaria è menzionata anche nel resoconto del *Liber Pontificalis*; per tale ragione, è stato ipotizzato che il testo greco sia stato concepito *in primis* per i monasteri greci in territorio romano, e che solo successivamente sia stato fatto circolare in Oriente. Per tale ipotesi, cf. A. LOUTH, *Gregory the Great in the Byzantine Tradition*, in *A companion to Gregory the Great* cit., [pp.343-358], p. 348.

⁶¹ L'affinità con tale filone è tuttavia indebolita dal fatto che, nel caso di Gregorio, si tratta di conversazioni e non di narrazioni, nonché dalla natura del contenuto delle stesse, non sempre compatibili con la definizione di *diegeseis psychopheleis*. In ogni caso, è certo che l'influenza dei *Dialogi* di Gregorio in Oriente sia stata particolarmente incisiva nell'ambito della trattazione del tema della natura dell'aldilà, in particolare dell'interpretazione delle immagini utilizzate per rappresentarlo e del suo rapporto con il mondo terreno. Per quest'ultima ricostruzione, si rimanda ancora una volta allo studio di Andrew Louth, in particolare alle pp. 348-350. Per un approfondimento della definizione di *diegeseis psychopheleis*, cf. J. WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine 'Beneficial Tales'*, «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), pp. 53-69. Per l'influenza dei *Dialogi* nell'ambito della trattazione del tema della natura dell'aldilà, si rimanda a J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007, pp. 137-144 e a EAD., *Last Things*, in *The Cambridge History of Christianity*, 9 voll., Cambridge - New York 2006-2009, III, *Early Medieval Christianities, c. 600 - c.1100*, Cambridge 2008, pp. 606-624.

La ricezione di Gregorio in Oriente costituisce un'evidente eccezione alla regola del silenzio che per diversi secoli è stato riservato agli scrittori latini, rotto per fini politici solo in corrispondenza del tredicesimo e del quattordicesimo, ai quali risalgono per esempio le traduzioni in greco del *De Trinitate* di Agostino d'Ippona, del *De consolatione philosophiae* di Boezio, della *Summa contra Gentiles* e di parte della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino⁶². Con molta probabilità, dunque, i motivi di una così precoce traduzione degli scritti gregoriani sono da ricercare nella loro affinità con il mondo del monachesimo orientale⁶³.

Di quel che accade nei secoli successivi, per gli scopi prefissati è utile considerare anche il ruolo assunto dalla *Regula pastoralis* gregoriana in ambito carolingio. Posto, infatti, che nel contesto dell'impero la produzione scritta del pontefice costituisce su tutti i fronti una fonte imprescindibile⁶⁴, nel caso della ricezione della *Regula* si assiste nello specifico all'attribuzione a essa di un valore non esclusivamente legato alla carica episcopale: anche se a un primo sguardo l'intenzione di Gregorio sembra essere quella di redigere un trattato sull'assunzione e sullo svolgimento dell'ufficio pastorale⁶⁵, a rendere secondo alcuni riduttiva tale definizione dello scopo dell'opera è il fatto che, oltre ai vescovi, ci si riferisca a generici *rectores* e ai tipi di *admonitio* che chi riveste un ruolo di guida dovrebbe riservare a chi gli è stato affidato⁶⁶. Ciò in qualche modo giustificherebbe la molteplicità dei contesti istituzionali nei quali la *Regula* è stata considerata nei secoli successivi un

⁶² La diffusione delle traduzioni dal latino in quel periodo si deve con molta probabilità all'esigenza di favorire, dal punto di vista politico e dottrinale, l'unione tra chiesa d'Oriente e chiesa d'Occidente. Cf. LOUTH, *Gregory the Great* cit., p. 344.

⁶³ Cf. STRAW, *Gregory the Great: Perfection* cit., p. 14.

⁶⁴ La presenza degli scritti di Gregorio nelle biblioteche è garantita soprattutto dalla considerazione positiva che ne hanno i *literati* dell'impero. Cf. C. LEYSER, *The memory of Gregory the Great and the making of Latin Europe, 600-1000*, in *Making Early Medieval Societies. Conflict and Belonging in the Latin West, 300-1200*, a c. di K. Cooper - C. Leyser, Cambridge 2016, [pp. 181-201], p. 184. Tra le biblioteche in cui si registra la presenza delle opere gregoriane vi sono, per esempio, quelle dell'abbazia di Fleury e dell'abbazia di San Gallo. Su questo, cf. anche *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, a c. di P. Chiesa - L. Castaldo, 6 voll., Firenze 2004-2019, V (2013).

⁶⁵ Cf. *supra*, pp. 183-184. A costituire un indizio in questo senso sono inoltre la dedica al vescovo Giovanni (probabilmente di Ravenna) e l'invio dell'opera ai vescovi dell'area mediterranea. Cf. LEYSER, *The memory of Gregory* cit., p. 185. Nella medesima direzione va lo studio di Peter Brown, secondo cui Gregorio avrebbe redatto un trattato sull'esercizio del potere spirituale, di quel *regimen animarum* inteso come *ars artium* praticata da vescovi, sacerdoti e abati. Anche Brown, tuttavia, come Leyser ritiene che Gregorio abbia utilizzato una terminologia volutamente vaga per includere nel significato di *rector* chiunque dovesse ricoprire posizioni di comando (laici compresi), e che questo abbia condotto, nei secoli successivi, a svariati utilizzi dell'opera. Cf. P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 2006, pp. 235 e 239.

⁶⁶ Cf. LEYSER, *The memory of Gregory* cit., p. 186; cf. BROWN, *La formazione dell'Europa* cit., p. 239.

modello, tra i quali figurano per esempio gli anni di governo di Ludovico il Pio, durante i quali le opere di Gregorio – e in particolare la *Regula* – sembrano costituire la risposta ideale alle sempre più urgenti questioni relative alla responsabilità morale dei detentori del potere in generale⁶⁷.

In quest'ultimo caso, dunque, il valore dell'insegnamento dello scritto gregoriano è esteso anche all'imperatore, a conferma dell'estrema flessibilità che agli occhi dei posteri deve aver caratterizzato l'opera e che con molta probabilità non sarebbe stata vista di buon occhio da Gregorio, sempre timoroso di un'eccessiva diffusione dei suoi scritti e delle conseguenze di un'eventuale lettura da parte di soggetti inadeguati⁶⁸.

Ugualmente interessante è l'operazione compiuta negli stessi secoli da Paolo Diacono, monaco longobardo autore di un'altra biografia di Gregorio e di una parte dell'*Historia Langobardorum* a lui dedicata. Riguardo l'approccio che l'autore longobardo riserva all'oggetto del suo interesse, vi è innanzitutto – e piuttosto prevedibilmente – una minore enfaticizzazione della missione di evangelizzazione in Britannia⁶⁹. Tanto dalla *Vita* quanto dall'*Historia* o, più precisamente, da un confronto dei due contributi⁷⁰, emerge piuttosto la complessità della vita di

⁶⁷ Per una trattazione della questione della responsabilità del sovrano nei confronti di Dio durante l'impero di Ludovico il Pio, si veda M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2009. Sull'associazione del governo di Ludovico il Pio al crescente interesse per le opere di Gregorio in epoca carolingia, cf. LEYSER, *The memory of Gregory* cit., p. 188.

⁶⁸ A proposito di una altrui donazione di una copia della *Regula pastoralis* all'allora imperatore d'Oriente Maurizio (suo contemporaneo) Gregorio, in un'epistola indirizzata al suddiacono di Ravenna Giovanni, aveva espresso il suo disappunto, che riguardava anche una lettura pubblica non autorizzata dei *Moralia in Iob* e la redazione di una traduzione in greco della *Regula*, quella di Anastasio, circolata senza una revisione da parte dell'autore originario. Cf. C. J. MEWS - C. RENKIN, *The Legacy of Gregory the Great in the Latin West*, in *A companion to Gregory* cit., [pp. 315-339], p. 317. Cf. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, XII, 24, PL 77, 1234BC, ed. Norberg cit., p. 254. È certo, dunque, che Gregorio riservasse un'attenzione particolare ai destinatari dei suoi scritti e a una eventuale maggiore diffusione di questi ultimi, una dinamica che viene inevitabilmente meno con la sua morte.

⁶⁹ Cf. C. HEATH, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon. Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017, pp. 60-61.

⁷⁰ La soluzione proposta da Heath, vale a dire una considerazione complessiva del contenuto delle due opere di Paolo Diacono, mira a una rivalutazione degli approcci – entrambi considerati in sé validi – di chi ha evidenziato una complementarità delle informazioni riportate nei due lavori o, al contrario, di chi ha posto l'accento sulle differenze che li caratterizzano. Secondo Heath è infatti utile sottolineare l'intento di far emergere, a prescindere da singoli elementi, i molteplici aspetti della vita di Gregorio. Per le proposte considerate da Heath, cf. PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, ed. L. Capo, Milano 1992, p. 479 (il riferimento è al commento di Lidia Capo a una parte dell'*Historia*); C. AZZARA, *La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Udine 2000, pp. 29-38. Per la posizione di Heath, cf. HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 61.

Gregorio, che è dalla penna di Paolo tratteggiato come dedito tanto all'ascetismo quanto agli impegni secolari, o ancora come capace di relazionarsi con i potenti preoccupandosi al contempo dei più deboli. La differenza principale tra i due scritti risiede nel fatto la biografia segue l'ordine cronologico degli eventi senza mai sfociare, come invece accade nell'*Historia Langobardorum*, in digressioni o nella narrazione di aneddoti e miracoli: l'approccio adottato nell'*Historia* è infatti notoriamente meno 'disciplinato', il che testimonia anzitutto la capacità propria dell'autore longobardo di variare il tono della narrazione di uno stesso argomento e di rielaborare le fonti a seconda del genere dell'opera di cui si sta occupando e dell'interesse di chi l'ha richiesta. Se, poi, nel terzo libro dell'*Historia* i temi trattati richiamano parte di quelli della *Vita*, nel quarto la figura di Gregorio è inserita nel contesto della sua relazione con il popolo longobardo, in quanto tra gli eventi narrati figurano l'invio di una copia dei *Dialogi* alla regina Teodolinda, la stipula della pace con il re Agilulfo e l'invio di un'epistola ad Arechi I, duca di Benevento. Il Gregorio presentato nell'*Historia*, dunque, incarna un papato che si occupa della politica del secolo VI e del quale vengono perciò evidenziati i legami con i sovrani longobardi mai menzionati nella *Vita*, giacché quest'ultima non costituisce un'opera di storia generale quanto piuttosto un esempio di biografia ecclesiastica⁷¹.

In generale, le fonti sin qui discusse sono il più delle volte brevi, carenti di informazioni e caratterizzate dalla presenza di interpolazioni successive⁷². Per tale ragione, nessuna fonte può essere giudicata completamente esaustiva rispetto alla complessità dell'argomento trattato né, in certi casi, è possibile ricostruire con esattezza l'apporto di scritti precedenti. Allo stesso tempo, l'interesse degli autori che hanno contribuito a tenere viva la memoria di Gregorio Magno nei contesti esaminati non sembra tuttavia essere orientato alla perfezione, alla completezza o a un'assoluta fedeltà alle fonti, spesso compromesse da omissioni che, se in taluni casi sono probabilmente dovute all'imprecisione delle informazioni cui si attinge, in altri dipendono – come nel caso di Ælfric – evidentemente dal tipo di racconto che si vuole tramandare. Le ragioni della difformità dei resoconti vanno perciò ricercate, oltre che nei diversi gradi d'accesso degli autori al materiale già esistente, nel valore assunto da ciascuno nel *background* di appartenenza, che di volta in volta spinge a esaltare – o, al contrario, a relegare nell'ombra – taluni aspetti dell'esperienza gregoriana.

Se l'analisi della presenza gregoriana in ambito anglosassone, bizantino e carolingio ha rivelato una certa tendenza alla 'manipolazione' dei dati biografici e alla considerazione del contenuto

⁷¹ Tutte le conclusioni relative alle due opere di Paolo Diacono e al loro confronto si devono a Christopher Heath. Cf. *ibid.*, pp. 63-67.

⁷² Cf. O. CHADWICK, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, «The Journal of Theological Studies», 50 (1949), [pp. 38-49], pp. 38-39.

di alcuni scritti gregoriani in un modo ‘orientato’ dalle esigenze del tempo, ciò che avviene tra i secoli XI e XIII costituisce indubbiamente una generale conferma dell’influenza del contesto in cui ci si riferisce a Gregorio sulle modalità con le quali si fa ricorso ai suoi scritti. Più che la trasmissione di elementi biografici, gli esempi di seguito esaminati riguardano prevalentemente l’impiego di *sententiae* gregoriane in un contesto polemico, nella redazione di un’antologia e, infine, in *quaestiones* scolastiche; sarà in particolare quest’ultimo utilizzo a fornire l’occasione di riflettere nuovamente sulla proposta di lettura filosofica dei *Moralia in Iob*.

Il primo contesto degno di nota è quello della riforma del secolo XI, nel corso della quale l’eredità gregoriana è condivisa da quanti animano dibattiti piuttosto accesi sulla simonia e il nicolaismo. Nello specifico, è possibile riscontrare la presenza di Gregorio – e, allo stesso modo, di altre fonti patristiche e canonistiche – in contesti diametralmente opposti, nei quali le interpretazioni riservate ai testi gregoriani risentono inevitabilmente della differenza che separa i vari punti di vista, come testimoniato in maniera piuttosto emblematica da un passaggio del *Liber Gratissimus* di Pier Damiani⁷³. Rivolgendosi a quanti hanno invocato una *sententia* gregoriana a sostegno di un atteggiamento meno duro nei confronti della simonia, l’autore invita a farne un utilizzo più corretto, che avrebbe come conseguenza principale la fine della polemica in corso: secondo l’Avellanita, chi ricorre a Gregorio a riprova della sua argomentazione («qui Gregorium ad suae probationis indicium devocat») deve, ai fini di preservare la compatibilità di quanto detto con quanto sostenuto da lui, *vir sanctus*, considerarne anche un’altra testimonianza che tocchi il vivo della questione («ad vivum tangat»), e che dunque imponga di porre fine a una polemica che, secondo Pier Damiani, non ha, se si riconosce l’*auctoritas* di Gregorio, motivo di esistere⁷⁴. È lo stesso autore del *Liber Gratissimus*, infatti, che nelle righe immediatamente successive pone l’accento sull’evidenza e sulla chiarezza di una posizione espressa dal pontefice nelle *Homiliae in Evangelia*, leggendovi una critica rivolta a quanti, nel Tempio di Dio, ricevono denaro per farsi tramite della discesa dello Spirito Santo⁷⁵.

⁷³ Cf. N. D’ACUNTO, *Gregorio Magno e Pier Damiani*, in *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del Simposio internazionale ‘Gregorio Magno 604-2004’ (Roma, 10-12 marzo 2004), a c. di I. Gargano, San Pietro in Cariano 2005, [pp. 307-323], p. 317.

⁷⁴ Cf. PIER DAMIANI, *Liber gratissimus ad Henricum Ravennatem*, III, 28, PL 145, [99A-160A], 140D: «Concedimus, inquam, et a sancto viro, quod absit, non diversa sentimus. (...) Itaque qui Gregorium ad suae probationis indicium devocat, Gregorianum quoque testimonium admittere reciproca vicissitudine non contemnat, et non quaecunque, sed pro ipsa re, ut dicitur, ad vivum tangat, ac litigandi terminum de caetero verbosis imponat. (...) Ecce si sancti huius viri auctoritati fides adhibenda decernitur, non est cur disceptationis controversia ulterius protrahatur».

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 141B.

All'atteggiamento dei suoi avversari, Pier Damiani contrappone dunque la perfetta conformità del proprio pensiero con quello di Gregorio⁷⁶. Ciononostante, le modalità con le quali egli giunge a stabilire la correttezza della sua posizione rispetto a quella di chi si serve, in modo diverso, del medesimo 'strumento' testuale non differiscono da quelle adoperate dalla controparte, anche se non ne vengono condivisi gli esiti. Posto, infatti, che vi è in ambo le parti l'intenzione di portare avanti una certa idea su un argomento e di farlo citando a suo sostegno una fonte del passato, è difficile pensare all'esistenza, in un contesto in cui tutto si fonda sull'interpretazione, di un criterio oggettivo che consenta di stabilire quale sia l'utilizzo 'più corretto' delle citazioni gregoriane, da Pier Damiani esplicitamente inteso come un'espressione di fedeltà all'autore e al suo pensiero che, nell'ambito della disputa, egli solo è a suo dire in grado di preservare.

Nell'ambito dunque della cosiddetta «riforma gregoriana»⁷⁷ del secolo XI, a orientare il ricorso a Gregorio può essere la scelta di criticare chi ne fa un utilizzo diverso dal proprio. A emergere è in tal senso l'estrema soggettività che in tale contesto caratterizza la citazione dei testi gregoriani, nonché la fragilità intrinseca della pretesa damiana di essere depositario del 'vero' significato delle parole dell'autore cui si riferisce.

Come in parte testimoniato dal riferimento alla riforma, i teologi attivi nel periodo che intercorre tra i secoli X e XI mostrano un grande interesse per le omelie e per diverse altre opere gregoriane che non includono i *Moralia*, decisamente più citati a partire dal secolo XII. Tale inversione di rotta è legata a un mutamento che riguarda il concetto stesso di teologia, che comincia a essere considerata una scienza autonoma e articolata in più parti (tra cui quella morale), sempre più speculativa ma al contempo in qualche modo ancora legata all'esegesi biblica e all'*auctoritas* di chi negli anni precedenti se ne è fatto portatore. Sebbene Gregorio sia, rispetto per esempio ad Agostino, certamente meno citato nelle dissertazioni dottrinali di questi anni in virtù della sua predilezione per l'aspetto pratico e pastorale piuttosto che per la speculazione, la presenza – seppur esigua – dei *Moralia* negli scritti morali del secolo XII dà credito all'ipotesi che godessero in quel periodo di una certa considerazione⁷⁸. Uno degli esempi di ricezione più interessanti per gli scopi prefissati proviene

⁷⁶ Cf. D'ACUNTO, *Gregorio Magno* cit., p. 318.

⁷⁷ Per un *excursus* sugli eventi e sulle ultime acquisizioni storiografiche relative alla cosiddetta «riforma gregoriana», un concetto certamente complesso, si rimanda al recente contributo di Francesco Renzi ed Enrico Veneziani. F. RENZI - E. VENEZIANI, *Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)*, «Via Spiritus: Revista de História de Espiritualidade e do Sentimento Religioso», 27 (2020), pp. 5-33.

⁷⁸ René Wasselynck ha dedicato uno studio, che si apre con un riferimento più generale allo *status* della teologia in questo periodo, alla presenza dei *Moralia in Job* nelle opere morali del secolo XII. Cf. R. WASELYNCK, *La présence*

dal contesto monastico anglosassone, dove Guglielmo di Malmesbury (monaco e cronista benedettino) redige un'antologia che, divisa in quattro parti, attinge da diversi scritti gregoriani ponendo l'accento su un comune insegnamento, quello morale⁷⁹. La prefazione che precede le *Deflorationes ex libris beati Gregorii*, unica parte dell'opera attualmente edita, getta luce sul motivo per il quale Gregorio, in questo periodo, può costituire ancora una fonte d'ispirazione: in essa, l'autore del florilegio ammette di non aver estratto dalla produzione gregoriana materiale che servisse a dare soluzione a questioni profonde, bensì elementi che avessero a che fare con il perfezionamento della vita (*emendatio vite*), con l'edificazione dell'anima (*edificatio anime*) e con la speranza del perdono (*spes venie*). A tale ammissione segue perciò l'invito a considerare le *quaestiones* da un punto di vista più adatto, quello morale, così da leggervi *quasi e speculo* un riferimento a cosa è necessario sperare e a cosa, invece, temere⁸⁰. L'operazione di selezione (ancora una volta 'orientata') compiuta da Guglielmo di Malmesbury e la spiegazione che egli stesso ne dà fanno dunque di Gregorio, in linea con quanto anticipato, una ricca fonte di insegnamenti morali nel dodicesimo secolo.

Particolarmente significative sono infine alcune testimonianze dell'impatto avuto dalle opere di Gregorio nel secolo XIII, in particolare nella produzione di Tommaso d'Aquino, in cui il lemma «Gregorius» compare, nelle varie forme della sua declinazione, ben 2470 volte⁸¹. In generale, la questione del rapporto tra Gregorio e Tommaso si inserisce nel più complesso problema storiografico

des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 35 (1968), pp. 197-240.

⁷⁹ Cf. MEWS - RENKIN, *The Legacy of Gregory* cit., p. 334.

⁸⁰ Il testo latino del passaggio in questione della prefazione si deve a Hugh Farmer. H. FARMER, *William of Malmesbury's Commentary on Lamentations*, «Studia Monastica», 4 (1962), [pp. 283-311], p. 302: «Illud porro animaduertere potestis me nichil hic de solutione profundarum questionum deflorasse, sed ea tantum posuisse que sint ad emendationem uite, ad edificationem anime, ad spem uenie (...). Quod si quis forte obiecerit in capitulis de Resurrectione et tormentis gehenne et uidendo Deo questiones uentilare, commodius et consultius faciet si ad moralitatem ea retorqueat, in quibus quasi e speculo intuebitur quid maxime debeat sperare, quid timere».

⁸¹ A tal proposito, Enzo Portalupi fornisce dati ben precisi: «La *Concordantia Prima* registra i contesti (...) in cui Tommaso 'parla di' qualcuno che si chiama Gregorio. La *Concordantia Altera* registra (...) quasi sempre contesti di tipo 'ubicazione', ossia introduzioni a citazioni (es.: 'sicut dicit Gregorius in IV Dialogorum'). (...) Sono più di duemila le volte in cui Tommaso 'lascia parlare' qualcuno che si chiama Gregorio. Quasi sempre si tratta di Gregorio Magno; quando si tratta di un altro Gregorio (Niseno, Nazianzeno...), Tommaso lo indica esplicitamente. (...) L'esame della *Concordantia Altera* consente di affermare che, pur escludendo gli altri 'Gregorii', le menzioni esplicite di Gregorio Magno rimangono almeno un paio di migliaia». E. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate' di Tommaso d'Aquino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 77.4 (1985), [pp. 556-598], p. 558.

della relazione che intercorre tra scolastica e patristica, a lungo dibattuto dagli studiosi⁸²; per il tipo di discorso che si sta conducendo, sarà tuttavia sufficiente considerare a titolo d'esempio parte dei dati raccolti nello studio di Enzo Portalupi, che si è occupato, convinto dell'utilità di un approccio alla questione che consideri singolarmente ogni opera dell'Aquinate e i *patres* in esse citati, della presenza di Gregorio nelle tommasiane *Quaestiones disputatae de Veritate* (risalenti a un periodo compreso tra il 1256 e il 1259), ponendola talvolta a confronto con luoghi affini in cui questa sarebbe più esplicita. Il primo tema a proposito del quale è evidenziata una prossimità tra Tommaso e Gregorio è quello del problema dell'eternità del mondo. Oltre a basarsi sull'*incipit* del Genesi, in cui com'è noto si afferma che in principio Dio creò il cielo e la terra, la posizione dell'Aquinate è supportata anche dalla citazione di un passaggio delle omelie gregoriane su Ezechiele che, implicito nella prima delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, è invece più evidente nel *sed contra* dell'articolo 2 di una delle *Quaestiones Quodlibetales* (la *quaestio* III, 14):

Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus (unde et propheticè a Moyse dictum est: In principio creavit Deus celum et terram, ut Gregorius dicit in prima omelia Ezechielis)⁸³.

In questo frangente, dunque, il testo di Gregorio è citato a supporto di una verità – quella di un inizio temporale del mondo – tale perché già comunicata dalla Rivelazione. Un ulteriore punto di vicinanza tra i due autori si registra a proposito della possibilità che Dio conosca se stesso, della quale si discute nel secondo articolo della seconda delle *Quaestiones disputatae*: nella *solutio*, Tommaso si serve di un passaggio dei *Dialogi*, la cui diffusione nei testi di diversi autori testimonia, insieme a quella di estratti da altre opere gregoriane dal contenuto simile, secondo Portalupi, «che siamo in presenza di 'adagia' teologici che potevano essere facilmente memorizzati e quindi diventare specie di proverbi che, all'occorrenza, tornavano in mente senza difficoltà»⁸⁴. L'espressione utilizzata da Gregorio nei

⁸² A titolo d'esempio, si vedano N. HALLIGAN, *Patristic schools in the Summa*, «The Thomist», 7.4 (1944), pp. 505-543; G. GEENEN, *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di S. Tommaso*, «Sacra Doctrina», 20 (1975), pp. 7-67; W. H. PRINCIPE, *Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts*, «Studies in Medieval Culture», 8-9 (1976), pp. 111-122.

⁸³ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, III, q. 14, a. 2, *sed c.*, ed. R.-A. Gauthier, in ID., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XXV/2, Roma - Paris 1996, p. 290.

⁸⁴ PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate'* cit., p. 561.

Dialogi e riportata con qualche lieve modifica dall'Aquinate⁸⁵ è, in effetti, molto breve: «Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?»⁸⁶. Il senso che essa assume nell'ambito dell'argomentazione di Tommaso si riferisce alla visione finale di Dio da parte dell'anima la quale, per natura incapace nel corso della vita terrena di conoscere la perfezione di tutto l'universo, *post mortem* sarà in grado di realizzare, nella *visio Dei*, la perfetta coincidenza tra conoscente e conosciuto già propria di Dio che, in quanto *maxime cognoscitivus* e *maxime cognoscibilis*, conosce perfettamente se stesso⁸⁷.

La citazione gregoriana si presenta, dunque, in questo caso come un'efficace sintesi di una parte dell'argomentazione di Tommaso. Nel loro contesto originario, le parole di Gregorio rispondevano invece a una delle numerose curiosità del suo interlocutore Pietro, che nel quarto libro afferma di essere interessato al modo in cui i santi si riconoscono a vicenda in paradiso: dopo aver riportato l'esempio – basato sulla narrazione del Vangelo di Luca (*Lc* 16, 19-28) – dell'incontro *post mortem* tra Lazzaro e Abramo, presentandolo come una chiara spiegazione del quesito posto da Pietro, Gregorio osserva che gli eletti in paradiso riconosceranno, oltre agli uomini e alle donne incontrati sulla terra, anche quelli mai conosciuti prima, come per esempio i santi del passato⁸⁸. L'onniscienza delle anime dei santi è, infatti, considerata diretta conseguenza della visione di un Dio onnisciente e comprovata, per Gregorio, oltre che dal racconto evangelico, anche da esperienze di vita quotidiana, come avviene nel caso del racconto della vicenda di uno dei monaci del suo circolo, che in punto di morte chiama per nome profeti per ovvie ragioni mai incontrati di persona ma dei quali, prima di lasciare la vita terrena, riconosce i volti⁸⁹. Sebbene, dunque, nella citazione di Tommaso il significato delle parole di Gregorio rimanga sostanzialmente invariato, lo scopo e la metodologia con la quale queste vengono impiegate risentono evidentemente di sette secoli di cambiamenti; al contempo, però, l'uso che ne fa l'Aquinate mostra ancora una volta l'estrema adattabilità – da Portalupi ricondotta, come si è detto, alla sua brevità e alla sua immediatezza – del testo gregoriano, che nonostante la lontananza cronologica e concettuale resta nel secolo XIII un'*auctoritas* anche nell'ambito della risoluzione di *quaestiones* scolastiche.

⁸⁵ La citazione che nella *quaestio* è esplicitamente attribuita a Gregorio differisce lievemente dall'originale: «Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?». Portalupi attribuisce la sostituzione, da parte di Tommaso, del verbo «scire» con il verbo «vedere» alla tendenza a contaminarsi a vicenda propria di diversi testi gregoriani diffusisi in quegli anni, in cui si registra l'utilizzo, a proposito del medesimo argomento, di entrambe le forme verbali. Cf. *ibidem*.

⁸⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialogorum libri quatuor*, IV, 33, ed. De Vogüe cit., p. 116.

⁸⁷ Cf. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate'* cit., pp. 560-561.

⁸⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialogorum libri quatuor*, IV, 34-35, ed. De Vogüe cit., pp. 112-116.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 36, pp. 116-120.

Ancora più emblematico è il caso della *quaestio* 6, in cui si discute della *praedestinatio* divina e nella quale il richiamo ai *Moralia in Iob* di Gregorio riguarda la questione della grazia. Interrogandosi sull'effettiva certezza della predestinazione di Dio, Tommaso riporta tra le obiezioni a una risposta positiva alla questione un versetto di Giobbe e il commento che Gregorio ne fa nei *Moralia*:

Praeterea, Iob XXXIII, 24, dicitur: «Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis», quod exponens Gregorius dicit: «Locum vitae, aliis cadentibus, alii sortiuntur». Sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat; ergo a praedestinationis effectu praedestinatus deficere potest; et sic non est certa praedestinatio⁹⁰.

Dal commento gregoriano sembra, dunque, che il predestinato possa in qualche modo venir meno all'effetto della predestinazione, e che quest'ultima non possa perciò essere definita *certa*. A tale obiezione, tuttavia, Tommaso contrappone l'idea secondo la quale le parole di Giobbe e di Gregorio vanno riferite allo stato di giustizia presente:

Ad quintum dicendum, quod verba illa Iob et Gregorii sunt referenda ad statum praesentis iustitiae, a quo aliqui quandoque decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest concludi aliquid incertitudinis circa praedestinationem quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam praedestinati fuerunt⁹¹.

Ciò significa che il concetto di *incertitudo* non può propriamente essere associato a quello di *praedestinatio* e che sarebbe più corretto affermare che se alcuni vengono meno alla grazia ciò significa che non vi erano predestinati⁹².

La presenza di Gregorio nelle opere di Tommaso non si esaurisce, come del resto accade anche nella maggioranza dei contesti e degli autori presi sin qui in esame, certamente nei pochi esempi

⁹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 6, a. 3, arg. 5, ed. A. Dondaine, in ID., *Opera omnia* cit., XXIII/1, Roma 1970, p. 184.

⁹¹ *Ibid.*, ad. 5, p. 187.

⁹² Cf. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate'* cit., p. 564.

citati⁹³ e contribuisce indubbiamente al consolidamento, nel corso di tutto il Medioevo, di un'immagine di Gregorio Magno altamente positiva ed autorevole. Tale idea sarà soggetta tuttavia, nei secoli successivi, a nuove interpretazioni: nella seconda metà del secolo XVI, per esempio, alcuni aspetti della vita di Gregorio tramandati dalle diverse fonti diverranno oggetto di dibattito; per i suoi scritti – in particolare i *Dialogi* – cominceranno, inoltre, a essere avanzate per la prima volta osservazioni critiche, ancora una volta maturate all'interno di contesti religiosi e culturali spesso polemicamente contrapposti⁹⁴. In generale, «è possibile dire che nell'erudizione ecclesiastica del XVI secolo si sviluppò un discorso inerente Gregorio Magno che, sebbene condizionato da categorie interpretative proprie dei singoli schieramenti confessionali, mise in luce alcune aporie interne alle sue opere e ai documenti che ne tramandavano la biografia. (...) Guardare al giudizio che si espresse su Gregorio nell'erudizione ecclesiastica del XVI secolo permette (...) di conoscere il contesto dal quale emersero argomenti che avrebbero condizionato ed orientato la successiva riflessione critica su Gregorio e la sua opera»⁹⁵. Anche se a proposito di quest'ultimo percorso d'indagine si è evidenziato, nel medesimo studio, uno stato di incompiutezza, le conclusioni emerse a proposito degli sviluppi registrati nel secolo XVI forniscono l'occasione per cominciare a riflettere sul senso dell'operazione, che parte da premesse simili, compiuta rispetto all'arco cronologico qui considerato, che in linea di massima si estende dal secolo VIII al secolo XIII.

Nel secolo XVI vi è evidentemente ancora la tendenza a mettere in discussione e, dunque, a porre in un certo senso il problema di preservare o rimodulare l'eredità gregoriana così com'è tramandata nel Medioevo. Ciò dimostra che l'evoluzione che ha caratterizzato la ricezione di Gregorio, evidentemente influenzata dal progresso storico, dottrinale e metodologico, non si esaurisce

⁹³ Per un ulteriore ampliamento del quadro, si veda per esempio lo studio di Léon J. Elders. Cf. L. J. ELDERS, *La présence de saint Grégoire le Grand dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin*, «Nova Et Vetera», 86.2 (2011), pp. 155-180. Per quanto riguarda, invece, la presenza di Gregorio nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*, è lo stesso Portalupi a mettere in evidenza citazioni gregoriane impiegate nella trattazione di tematiche che, oltre a quelle citate, includono per esempio la conoscenza e il linguaggio degli angeli, la natura dell'insegnamento, della profezia e della fede o, ancora, il libero arbitrio. Cf. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate' cit.*, pp. 566-589.

⁹⁴ Tra gli elementi biografici discussi vi è, per esempio, l'appartenenza di Gregorio all'Ordine Benedettino, per lo più oggetto di dibattito tra gli eruditi e i teologi cattolici; i *Dialogi*, invece, susciteranno l'interesse dei protestanti, i quali giudicheranno Gregorio come una figura di transizione ancora consapevole dell'originario messaggio evangelico ma, al contempo, già partecipe e promotore di una religiosità corrotta. Per un quadro generale dell'approccio riservato a Gregorio nel secolo XVI sia in ambito cattolico sia in quello protestante, si rinvia allo studio di Giuseppe Antonio Guazzelli. Cf. G. A. GUAZZELLI, *Gregorio Magno nell'erudizione ecclesiastica della seconda metà del XVI secolo*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa cit.*, pp. 601-618.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 617.

con un preciso impiego dei *dicta* gregoriani in ambito universitario ma prosegue negli occhi e nelle penne di chi continua a considerare i suoi scritti e la sua persona come fonti inesauribili di riflessione o, contraddicendo l'andamento dei secoli precedenti, simboli di una prematura decadenza, come avviene nel caso dei protestanti.

In ultima analisi, alla luce delle diverse 'versioni' di Gregorio proposte nel corso dei secoli e, insieme, della successiva tendenza – a ben vedere potenzialmente infinita per qualunque testo scritto – a intendere come parziale ogni lettura precedente (del quale gli sviluppi del secolo XVI costituiscono solo uno dei tanti esempi concreti), è inevitabile concludere che nel momento in cui un autore consegna alla storia il frutto del proprio lavoro lo sta al contempo sottoponendo all'eterno giudizio di chi ne farà parte in seguito; gli interpreti successivi, infatti, irrimediabilmente s'approcciano ai medesimi testi secondo criteri che, per ragioni talvolta anche solo cronologiche, non possono che essere estranei alla percezione che l'autore del testo 'originale' ha avuto di se stesso e della sua opera. Entrambi divengono inevitabilmente oggetto di letture soggettive che, come mostrato dal breve *excursus* proposto, nel corso dei secoli dipendono – nel caso di Gregorio e degli esempi di ricezione esaminati – dagli esiti della missione anglosassone, dall'affinità dei temi trattati con le priorità del mondo bizantino, dall'adattabilità (addirittura messa in dubbio dallo stesso Gregorio) della *Regula* al contesto dell'impero carolingio, dal genere letterario della 'sede' dell'interpretazione (è il caso di Paolo Diacono), dalle idee sostenute dai diversi schieramenti coinvolti nella riforma del secolo XI e, infine, dalla precisa volontà di trarre dagli scritti gregoriani un insegnamento morale prima e un supporto alla risoluzione di *quaestiones* filosofiche poi. Più che interrogarsi sulla 'verità' di ciascuna interpretazione, che resta un'operazione complicata in virtù dell'impossibilità di stabilire, nei contesti presi in esame (e, più in generale, in tutti gli atti interpretativi che si susseguono nella storia del mondo), una perfetta corrispondenza con l'effettiva realtà dei fatti, sarebbe forse più utile riflettere sul dato che ce ne siano state diverse e che ciascuna di esse abbia individuato in Gregorio e nei suoi scritti un certo messaggio giudicato 'vero' in virtù di parametri posteriori.

È infatti da questa tendenza sempre imposta dallo scorrere del tempo che la ricerca di temi filosofici nei *Moralia in Iob* è ulteriormente – e definitivamente – legittimata e tornare sull'esempio della ricezione di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino può essere utile a definirne il senso. Nelle *Quaestiones disputatae de Veritate* si registra, come mostrato, una presenza di *dicta* gregoriani in luoghi testuali in cui si discute, tra gli altri, di temi quali la conoscenza divina, il linguaggio degli angeli e il rapporto tra l'arbitrio umano e la predeterminazione della vita dell'uomo da parte di Dio. In linea generale, l'Aquinata reputa dunque utile il ricorso ai testi dei *patres* – secondo alcuni ai suoi

occhi al servizio di una verità sovratemporale e sovraindividuale⁹⁶ – nell’ambito di esercitazioni scolastiche incentrate sulla discussione di problemi teologici i quali, nelle declinazioni certamente diverse assunte nel secolo VI, raramente sono stati tuttavia significativamente associati a Gregorio in quanto figura risoltrice⁹⁷: nei pochi casi in cui è stata rilevata negli scritti gregoriani la presenza di questioni teologiche e filosofiche, l’accento è posto, come del resto è emerso dall’analisi stessa dei *Moralia*, sul fatto che non vi siano, nella sua produzione, scritti interamente dedicati a precise tematiche bensì riflessioni frammentarie, suscitate di volta in volta da una pagina del testo sacro o, come accade nei *Dialogi*, dalla considerazione di ciò che insegna l’osservazione delle circostanze della morte degli uomini santi⁹⁸. Eppure nel secolo XIII, in cui sia la teologia sia la filosofia sono inserite in un nuovo contesto istituzionale e rispetto alle quali Tommaso si farà promotore, all’università di Parigi, di un’armonizzazione non sempre scontata⁹⁹, gli scritti di Gregorio vengono ampiamente citati: a prescindere dalla funzione attribuita nei vari casi ai singoli passaggi e dal già citato problema storiografico del rapporto tra scolastica e patristica, il dato rilevante è ancora una volta l’operazione di rimando stessa che, oltre a confermare il successo dell’eredità gregoriana nei secoli successivi alla sua morte, lo estende a un arco cronologico in cui, a differenza di quanto accade nei secoli altomedievali, sia la teologia sia la filosofia conoscono uno *status* ben definito.

⁹⁶ L’ipotesi è di Enzo Portalupi, il quale ritiene che l’interesse di Tommaso per la patristica vada inserito nel contesto dell’ambiente universitario, in cui la ricerca teologica emerge come compito collettivo di più generazioni. Cf. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle ‘Quaestiones disputatae de Veritate’* cit., p. 557.

⁹⁷ Rispetto ad Agostino, per esempio, Robert Markus osserva – a proposito di Gregorio – che «he was not the reflective thinker to develop a theory of signs», o ancora che rispetto a certe tematiche agostiniane «he lacked the deeply pondered theoretical foundations Augustine had laid for them». MARKUS, *Gregory the Great* cit., p. 48. Sofia Boesch Gajano invece si sofferma, riguardo alla partecipazione di Gregorio a un dibattito teologico sulla resurrezione dei corpi, sul suo presentarsi come «privo di sottigliezze argomentative». BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno* cit., p. 50. Queste, in linea di massima, le posizioni in merito più diffuse nella storiografia contemporanea.

⁹⁸ Tali conclusioni si devono a Gillian Rosemary Evans, che fin dal titolo della sua monografia ammette l’esistenza di un pensiero gregoriano. Sulla questione della riflessione teologica nella sua produzione scritta, la studiosa osserva che «Gregory is a theologian without deep intellectual anxieties» ma ammette al contempo che la coerenza del suo pensiero non è inficiata dal carattere frammentario che lo contraddistingue. Emblematica la metafora utilizzata dalla Evans sulla base di un passaggio del *De Ordine*: se il sonno di Agostino era interrotto in piena notte da questioni teologiche o filosofiche irrisolte, Gregorio accoglie come vere le soluzioni cui è giunto chi lo ha preceduto. Cf. EVANS, *The Thought of Gregory* cit., p. 55.

⁹⁹ Nel secolo XIII l’università di Parigi è, a proposito del rapporto tra teologia e filosofia, continuamente divisa tra due tendenze contraddittorie, secondo Gilson efficacemente armonizzate da Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Su questo, cf. GILSON, *La philosophie* cit., pp. 474-476.

In altre parole, Tommaso reputa in qualche modo utile rifarsi a Gregorio per discutere con i suoi studenti di questioni allora considerate teologiche e filosofiche, anche se la sua fonte giudicava se stesso uno strumento inadeguato, anche se nelle sue opere non ha mai riflettuto sistematicamente sui problemi in questione e nonostante questi abbiano subito nel corso del tempo variazioni nei modi e nei luoghi in cui venivano formulati. Pur non essendosi, dunque, mai autoproclamato filosofo o teologo, trattandosi – per le ragioni mostrate nei paragrafi precedenti – di definizioni estranee al suo contesto storico-dottrinale d'appartenenza, a un certo punto della storia del pensiero Gregorio diviene oggetto di uno sguardo cronologicamente e concettualmente 'successivo', per mezzo del quale i suoi testi vengono considerati da un punto di vista nuovo e perfettamente rispondente alle esigenze del tempo.

Legittimata dalla biografia dell'autore, dalla struttura dell'opera, dall'effettiva ricchezza tematica di quest'ultima e dalla possibilità stessa dell'esistenza di molteplici interpretazioni di un testo redatto secoli addietro, la proposta di lettura filosofica dei *Moralia* qui presentata ha perciò, nel senso esplicitato, un precedente simile – benché non unicamente legato al commento gregoriano a Giobbe – nell'impiego che Tommaso fa dei *dicta* gregoriani nel secolo XIII. Se da un lato tutto ciò contribuisce a dare senso al tentativo di sistematizzare una riflessione di per sé asistemica secondo criteri posteriori, dall'altro si è già parlato della stessa proposta nei termini di un percorso storiografico ancora parzialmente inesplorato poiché sono rari i casi in cui Gregorio, nell'ambito degli studi condotti in età contemporanea, è stato incluso nei manuali di storia della filosofia. È su quest'ultimo aspetto che si tenterà ora di fare il punto.

4. Gregorio Magno nella storia della filosofia

«Il lavoro dello storico della filosofia rischia di incorrere in un triplice fraintendimento: quello che inizialmente separa la parola scritta dell'autore dalle intenzioni dell'autore stesso; quello che separa le intenzioni dello storico da quelle dell'autore che studia; (...) quello che divide l'intuizione ermeneutica dello storico dalla forma scritta che essa assume. Fatta salva l'ineludibilità del primo e del terzo fraintendimento (...), lo storico della filosofia deve lavorare per circoscrivere la pericolosità

del secondo, vale a dire per evitare che le proprie convinzioni modifichino la percezione dell'oggetto che sta studiando»¹⁰⁰.

Se quest'ultimo tentativo andasse completamente a buon fine la storia della filosofia, in linea con l'idea ottocentesca secondo la quale la scienza esatta va intesa come capacità neutrale di produrre un sapere oggettivo, potrebbe essere in tal senso definita tale. Un simile *modus operandi* rischierebbe tuttavia di ridurre il lavoro dello storico del pensiero a quello di un antiquario delle fonti, coincidente sostanzialmente con una raccolta e una ricostruzione neutrali di documentazione priva dell'attribuzione di un significato 'esterno', che al contrario sarebbe richiesta dalla natura stessa della riflessione filosofica, che di per sé costituisce un oggetto aperto a una serie potenzialmente infinita di interpretazioni¹⁰¹.

Per essere dunque definita completa, l'ermeneutica storico-filosofica deve aspirare a una corretta ricostruzione della relazione tra il documento e l'intenzione che lo ha prodotto, senza tuttavia rinunciare alla possibilità di aprirsi, a partire da un'adeguata descrizione di tale relazione, a diverse interpretazioni legate alle specificità culturali e speculative dei singoli interpreti¹⁰². È del resto ciò che accade a un livello più ampio anche nel caso del 'viaggio' compiuto da Gregorio Magno – o da qualsiasi altro autore o testo – nelle penne dei posteri: che abbia o meno come oggetto una presunta o dichiarata riflessione filosofica, è difficile pensare all'atto interpretativo in sé – e alle sue possibili evoluzioni nel tempo – come totalmente immune dal soggettivismo. Per la medesima ragione, che va nel caso seguente ad aggiungersi alla già evidenziata complessità dello *status* della filosofia nel periodo altomedievale, è inevitabile che anche la presenza (o l'assenza) di Gregorio nei manuali di storia della filosofia medievale dipenda di volta in volta dal giudizio di chi si è occupato di ricostruirla e dei criteri adoperati. In un simile contesto, considerare alcuni dei casi in cui Gregorio è stato incluso

¹⁰⁰ A. BISOGNO, *Introduzione*, in ID., *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes, 1), [pp. 11-14], pp. 11-12.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 12. L'introduzione citata riassume in generale parte del dibattito – collocabile tra '800 e '900 – sulle potenzialità e sui rischi del soggettivismo esegetico: da un lato la prospettiva di Pierre Hadot, fondata sull'esigenza dell'individuazione di criteri e metodologie che rendano universalmente condivisibile un giudizio; dall'altro l'idea, della quale si fa per esempio portatore Hans-Georg Gadamer, secondo cui l'essenza dello spirito storico risiede nel tentativo di operare una mediazione con il presente, nel quale è in tal senso legittimo per lo storico ampliare l'operazione di ricostruzione delle fonti con una personale valutazione veritativa (e, dunque, legare l'esegesi all'irripetibile relazione tra esegeta e opere interpretate).

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 13.

nei manuali e altri in cui, al contrario, è stato omissso, sarà anzitutto utile a stabilire in che misura e con quali criteri egli sia stato nel corso degli anni considerato ‘filosofo’.

A proposito della ricezione dell’esperienza gregoriana in ambito anglosassone, si è parlato della centralità del ruolo assunto dalla missione di evangelizzazione promossa da Gregorio mediante l’intervento di Agostino di Canterbury¹⁰³. Sulla base della già citata *Historia ecclesiastica* di Beda, Gilson aggiunge a ciò un riferimento a una seconda missione, incoraggiata sempre da Gregorio ma guidata da Mellito di Canterbury, a proposito della quale Beda cita l’invio, insieme a quello di nuovi missionari, di vasi, ornamenti sacri e di non meglio definiti *plurimi codices*¹⁰⁴, tra i quali Gilson ipotizza vi potessero essere, oltre a quelli necessari all’evangelizzazione e al culto, alcuni testi di rudimenti di grammatica¹⁰⁵. Se tale congettura fosse corretta, l’intervento di Gregorio costituirebbe un’anticipazione dell’attenzione, certamente affermatasi verso la metà del secolo VII, alla formazione culturale dei missionari, che sarebbero così stati responsabili di una primissima diffusione della cultura latina – quella della Chiesa – in Britannia¹⁰⁶. L’ipotesi è altrove da Gilson accompagnata dal riconoscimento dell’inadeguatezza, per il pontefice, di ambo le definizioni di ‘oscurantista’ e ‘umanista’, in quanto secondo lo studioso egli si farebbe piuttosto portatore di una generale consapevolezza della propedeuticità dello studio delle arti liberali – e, in particolare, della grammatica – alla comprensione della Scrittura¹⁰⁷.

A legittimare, in ogni caso, su larga scala i dubbi circa l’identificazione del contenuto dei suddetti *plurimi codices* è la molteplicità di posizioni assunte dagli storici della filosofia e dai lettori di Gregorio rispetto all’effettivo grado di interesse nutrito dal pontefice nei confronti della cultura pagana e, insieme, del suo rapporto con il cristianesimo¹⁰⁸. Il riconoscimento dell’accettazione, da

¹⁰³ Cf. *supra*, p. 266.

¹⁰⁴ Cf. BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica*, I, 29, PL 95, 69B: «Praeterea idem papa Gregorius Augustino episcopo, quia suggesserat ei multam quidem ibi esse messem, sed operarios paucos, misit cum praefatis legatariis suis plures cooperatores, ac verbi ministros: in quibus primi et praecipui erant Mellitus, Iustus, Paulinus, Rufinianus; et per eos generaliter universa quae ad cultum erant ac ministerium Ecclesiae necessaria, vasa videlicet sacra, et vestimenta altarium, ornamenta quoque ecclesiarum, et sacerdotalia vel clericalia indumenta, sanctorum etiam apostolorum ac martyrum reliquias, nec non et Codices plurimos».

¹⁰⁵ Cf. GILSON, *La philosophie* cit., p. 216. Diversa è la posizione di Patrizia Lendinara, la quale ritiene, sulla base del medesimo passo dell’*Historia* considerato da Gilson, che il secondo gruppo di missionari (quello guidato da Mellito) non abbia contribuito alla diffusione di testi di natura secolare, dal momento che il loro scopo principale era quello di diffondere la parola di Dio. Cf. LENDINARA, *Gregory and Damasus* cit., pp. 139-140.

¹⁰⁶ Cf. GILSON, *La philosophie* cit., p. 216.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 182-184.

¹⁰⁸ Cf. *supra*, p. 111, nota 212.

parte di Gregorio, dell'idea della propedeuticità dello studio delle arti liberali ha talvolta fatto sì che l'autore venisse incluso nella storia del pensiero medievale, seppur in misura minore rispetto agli autori che vi sono tradizionalmente inseriti: vi sono per esempio casi in cui la considerazione di tale aspetto è accompagnata da un'attenzione particolare alla forte presenza, nei *Moralia in Iob*, dell'elemento della tragicità della condizione umana e alla forma di consolazione di cui l'opera si fa portatrice¹⁰⁹. In generale, la scelta di riservare a Gregorio Magno un posto più o meno rilevante tra gli autori più influenti per lo sviluppo del pensiero medievale sembra inoltre essere legata, oltre che alla condivisione della lettura di Gilson, a diversi motivi ricorrenti, che includono una valutazione più convinta dei benefici comportati dalle missioni in Britannia, il riconoscimento dell'efficacia della risposta di alcune sue opere ai bisogni della cultura ecclesiastica del tempo¹¹⁰ e l'attribuzione – comune a Boezio e a Cassiodoro – di un ruolo nella trasmissione dell'eredità del passato¹¹¹. Tuttavia, il fatto che il più delle volte lo spazio dedicato alla trattazione di questi argomenti si riduca a poche righe sembra paradossalmente rendere più sensata la scelta di escludere Gregorio dalla storia della filosofia medievale, che spesso si traduce nella riduzione di quanto avvenuto tra l'esperienza di Agostino e quella di Boezio al riconoscimento dell'importanza avuta dai concili ecumenici del secolo V per la storia del pensiero¹¹²; o ancora, nel caso dei manuali strutturalmente più schematici, alla semplice constatazione del fatto che nei secoli VI e VII il mondo latino non abbia conosciuto pensatori originali ma solo personaggi dediti alla preservazione della cultura classica, tra i quali il solo Boezio, per secoli la fonte principale per la conoscenza del pensiero antico, sembra essere meritevole di una trattazione più approfondita¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero* cit., pp. 73-77.

¹¹⁰ Cf. C. VASOLI, *La filosofia medioevale*, Milano 1961 (Storia della filosofia, 2), pp. 37-38. Cesare Vasoli pone tuttavia l'accento anche sull'ostilità verso la cultura classica, della quale la lettera gregoriana al vescovo Desiderio costituirebbe una prova. Cf. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, XI, 54, PL 77, 1171B-1172B, ed. Norberg cit., p. 150. L'epistola, in cui Gregorio condanna il tentativo di associare l'insegnamento delle *litterae sacrae* a quello delle *humanae litterae*, costituisce spesso l'argomento principale delle tesi che estendono tale atteggiamento alla vita e al resto della produzione gregoriana.

¹¹¹ Cf. D. KNOWLES, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1988², p. 29; in questo contesto, tuttavia, non vi sono ulteriori precisazioni sul ruolo che Gregorio avrebbe ricoperto. Nel capitolo dedicato all'educazione nel mondo antico, invece, David Knowles evidenzia, a proposito di Gregorio, la convinzione che la Rivelazione non vada sottomessa alle regole della grammatica; tale posizione si fonda ancora una volta sul contenuto dell'epistola a Desiderio. Cf. *ibid.*, p. 60.

¹¹² Cf. A. KENNY, *Medieval Philosophy*, in ID., *A new history of western philosophy*, 4 voll., Oxford 2004-2007, II; tr. it. Torino 2012, pp. 38-39.

¹¹³ Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, Milano 2006, p. 27 e p. 31, nota 18.

Nel corso dell'analisi del contenuto dei *Moralia* si è già provveduto a segnalare gli studi che si sono soffermati sulla trattazione, negli scritti di Gregorio, di argomenti giudicati filosofici, tra i quali – come mostrato – figura per esempio il problema del male, per la cui trattazione l'autore è – tra l'altro – stato inserito in una storia della filosofia medievale organizzata per temi¹¹⁴. Anche in quest'ultimo caso si assiste, in linea con quanto rilevato negli altri volumi citati, a riferimenti certamente essenziali ed esigui rispetto a quelli riservati ad altri autori tradizionalmente inclusi tra le personalità più influenti nei secoli medievali. L'inferiorità numerica dei richiami a Gregorio riguarda sia le assai generiche considerazioni del suo contributo alla storia del pensiero sia gli scritti citati, che nel volume in questione si riducono ai soli *Moralia in Iob*.

La storiografia è dunque divisa tra un'inclusione non ulteriormente approfondita di Gregorio Magno nella storia della filosofia medievale e una sua totale esclusione. L'una e l'altra sono fondate su ragioni chiaramente esposte o comunque deducibili, il che le rende – alla luce dell'intero discorso che si sta portando avanti – certamente insindacabili; al contempo la loro compresenza, al pari di quanto evidenziato sul piano della ricezione dell'esperienza gregoriana tra i secoli VIII e XIII, consente di compiere un'ultima, cruciale riflessione sul senso dell'operazione di lettura filosofica dei *Moralia*, che a questo punto del lavoro non resta che calare nel contesto delle posizioni storiografiche appena sintetizzate.

L'inevitabile soggettività che contraddistingue, al pari di qualsiasi altro atto interpretativo, la storia della filosofia medievale intesa come selezione di autori e opere è regolata, con evidenza ancora maggiore in relazione al problematico contesto altomedievale, da criteri precisi ma non universalizzabili, poiché se così fosse tutti i manuali includerebbero gli stessi autori e le stesse opere. Per le ragioni esposte in queste pagine, che più volte hanno incluso il riconoscimento dell'estrema frammentarietà della riflessione gregoriana e del suo carattere relativamente meno speculativo, sarebbe del tutto errato screditare il lavoro di chi ha scelto di prediligere la trattazione approfondita

¹¹⁴ Il già più volte citato studio di Eleanor Stump (*The Problem of Evil*) si colloca infatti in una storia della filosofia medievale organizzata in due volumi strutturati per temi: se nel secondo volume il saggio sul problema del male nel Medioevo – e, dunque, il riferimento a Gregorio Magno – si inserisce nella sezione *Theology*, nel primo Gregorio è nominato in un saggio (contenuto nella sezione *Fundamentals*) dedicato al monachesimo, dove alle sue opere – insieme a quelle di Boezio e Cassiodoro – è attribuito un ruolo cruciale nell'ambito della resistenza degli intellettuali al declino dell'impero. Cf. D. LUSCOMBE, *Monks and Friars*, in *The Cambridge History* cit., I, [pp. 63-75], p. 63. Sempre nel primo volume, vi è nella sezione *Ethics* un ulteriore riferimento a Gregorio che, insieme a Giovanni Cassiano, è considerato tra i punti di riferimento fondamentali dei *moral theologians* prima del secolo XII, a partire dal quale i testi di Cicerone godranno in quest'ambito di una maggior considerazione. Cf. M. W. F. STONE, *The care of souls and 'practical ethics'*, in *ibid.*, [pp. 517-535], p. 528.

di altre personalità, che si sono al contrario fatte portatrici di idee chiare e coerenti sulle questioni chiave dei secoli in cui hanno vissuto (o, più semplicemente, di scritti deliberatamente dedicati alla trattazione di un certo tema giudicato *ex post* filosofico, come accade per esempio nel già segnalato caso del *De libero arbitrio* di Agostino¹¹⁵). Se dunque, alla luce della soggettività dell'operazione e del non semplice inquadramento del possibile contributo fornito da Gregorio alla storia del pensiero, il dato dell'assenza dell'autore tra i 'filosofi' è giudicato assolutamente comprensibile, esso non va al contempo considerato come limitante rispetto alle altre interpretazioni, quelle per le quali è invece ammissibile che vi sia al contrario incluso.

Nel quadro storiografico presentato, lo studio che per *modus operandi* più si avvicina alla lettura dei *Moralia* proposta è certamente quello curato da Robert Pasnau, in cui all'intera storia della filosofia è applicato il filtro di una suddivisione tematica che, a giudizio di chi si è occupato della questione del problema del male nel Medioevo, è opportuno includa anche il breve riferimento all'*incipit* del libro V dei *Moralia*, unico scritto gregoriano a essere citato in tutto il volume. Il lavoro in questione si fa infatti portatore di due elementi di affinità con l'analisi qui proposta: da un lato, l'inclusione di Gregorio (e quella di altri autori) nella *The Cambridge History of Medieval Philosophy* è basata sull'individuazione, in diversi scritti redatti nei secoli medievali, della trattazione in essi di precise tematiche¹¹⁶; dall'altro, l'unica opera gregoriana presa in considerazione è il commento a Giobbe, reputato 'contenitore' di una breve ma evidentemente significativa riflessione sul tema del male, che si aggiunge alla già citata menzione, in un altro manuale di storia della filosofia medievale che include un breve resoconto su Gregorio, del suo farsi portatore dell'elemento della tragicità della condizione umana e, al contempo, di una forma di consolazione.

Suddivisione tematica, dunque, e peculiarità del contenuto dei *Moralia*: anche se distinte per la natura stessa dell'analisi, che in un caso si riferisce a più autori e nell'altro a uno solo, i due elementi accomunano in qualche modo la lettura del commento proposta e l'esempio di considerazione di Gregorio in quanto 'filosofo', giacché entrambi gli approcci si servono – a prescindere dal loro oggetto – della medesima metodologia e tengono conto della stessa opera. In un simile contesto, la proposta di lettura filosofica del commento gregoriano a Giobbe si pone perciò come una 'estensione'

¹¹⁵ Cf. *supra*, p. 223.

¹¹⁶ La quarta di copertina del volume ospita questa efficace descrizione del criterio adottato per la sua costruzione: «*The Cambridge History of Medieval Philosophy* comprises over fifty specially commissioned essays by experts on the philosophy of this period. Starting in the late eighth century, with the renewal of learning some centuries after the fall of the Roman Empire, a sequence of chapters takes the reader through developments in many and varied fields, including logic and language, natural philosophy, ethics, metaphysics, and theology».

di un tentativo già in parte avviato ma che, se condotto nell'ambito di un volume che per definizione deve necessariamente trattare più autori e opere, non può per forza di cose – oltre che in ragione di scelte precise – includere una trattazione molto approfondita.

L'intreccio tra quanto rilevato nei manuali che includono Gregorio e i risultati dell'analisi condotta sui *Moralia* sembra perciò rendere effettivamente sensata l'operazione dell'indagine 'per temi' avente come oggetto un'opera già riconosciuta, anche se solo in alcune delle sue parti e con notazioni brevissime, come 'filosofica', un riconoscimento che tra l'altro avviene – nel caso esaminato più nello specifico – proprio tramite l'applicazione di categorie tematiche 'altre', nella sottesa consapevolezza del fatto che nel testo gregoriano non vi sia espressione di un'idea di filosofia identica – o anche solo compatibile – con quella che ne regola la lettura in età contemporanea. Una consapevolezza che, come efficacemente mostrato dall'esempio di Anselmo d'Aosta cui si farà ricorso per introdurre le conclusioni, è dopotutto sempre implicita nel lavoro dello storico della filosofia.

CONCLUSIONE

Nell'introduzione al presente lavoro si è fatto cenno all'assenza di un modello univoco di storia della filosofia medievale e alla sua principale conseguenza, vale a dire la presenza o l'assenza di determinati autori legata esclusivamente alla scelta dello storico che se ne occupa di seguire precisi (e soggettivi) parametri di selezione. Si è inoltre accennato all'eccezione costituita da pensatori quali per esempio Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino, da decenni ormai tradizionalmente inclusi nei manuali e per i quali, pertanto, sembra a un primo sguardo superfluo porre i medesimi interrogativi riservati a Gregorio.

Il percorso 'guidato' proposto, che a diverso titolo e in maniera più o meno approfondita abbraccia circa quindici secoli di storia, ha comprovato e in un certo senso 'argomentato' la prima conclusione, dapprima esclusivamente ricavata da un rapido confronto tra Gregorio e Agostino che aveva più sinteticamente rivelato la condivisione di un sentimento di inquietudine e, insieme, la divergenza delle successive posizioni storiografiche rispetto alla considerazione dei due autori in quanto filosofi. Per quanto riguarda, invece, la presunta poca utilità del coinvolgimento in un discorso di questo tipo di autori già unanimemente considerati filosofi, sottoporre gli scritti di Anselmo d'Aosta alla medesima indagine terminologica proposta nel paragrafo 4.2 offre ulteriori, interessanti spunti di riflessione che contribuiscono ad ampliare il quadro dell'intero ragionamento.

Anselmo nei suoi scritti raramente fa menzione di *philosophi* e *philosophia*, termini ricorrenti per lo più in opere spurie o comunque in un contesto polemico¹. Si tratta, pertanto, di un esito di ricerca in linea generale accostabile a quello dell'analisi terminologica compiuta sugli scritti gregoriani, giacché in entrambi i casi a emergere a livello delle fonti è una definizione di filosofia che da sola è certamente insufficiente a giustificare la presenza dei due autori nella storia della filosofia medievale; d'altra parte, sul piano delle successive interpretazioni delle medesime fonti si assiste come detto a due scelte diametralmente opposte, che conducono in un caso all'attribuzione al loro

¹ Nella produzione scritta di Anselmo si registra la presenza di sole cinque occorrenze del termine *philosophus*, nonché la totale assenza del termine *philosophia*. Le opere in cui si collocano sono il *Carmen de contemptu mundi* (attribuito ad Anselmo nella Patrologia Latina ma oggi considerata spuria), il *Cur Deus homo* e il *De grammatico*: negli ultimi due casi i filosofi corrispondono a bersagli polemici. Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, II, 11, PL 158, [361A-432B], 411A, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Roma - Edimburgo 1946-1961, II, p. 109; cf. ID., *De grammatico*, I, 1, PL 158, [561B-582A], 561B, in *ibid.*, I, p. 146.

autore dello *status* di filosofo, nell'altro a considerazioni solo sporadiche di elementi giudicati significativi sul versante speculativo.

Il caso di Anselmo dimostra dunque che, sebbene non si tratti di una conclusione estendibile a tutti gli autori tradizionalmente inclusi nella storia della filosofia medievale, anche nel caso di quelli giudicati cardine sarebbe errato dare a prescindere per scontata la corrispondenza tra l'attribuzione *ex post*, agli autori in questione, dello *status* di filosofo e la presenza, nei loro scritti, di un discorso che riguarda direttamente (o almeno consapevolmente) la filosofia. Se da un lato, dunque, la lettura dei *Moralia* proposta trova qui e altrove una fonte di legittimazione, giacché la presa di coscienza dell'inevitabilità della distanza tra interprete e interpretato giustifica la coesistenza delle diverse potenziali letture, dall'altro la possibilità che la medesima distanza possa rimanere valida anche in relazione a interpretazioni già ampiamente consolidate non fa che rafforzare ulteriormente le conclusioni cui si è giunti a proposito di Gregorio, che in ultima analisi sono perciò parzialmente estendibili all'approccio filosofico che negli anni è stato riservato al periodo altomedievale, al quale l'esperienza anselmiana parimenti appartiene.

Come già osservato nella sezione dedicata al ruolo della filosofia nell'esperienza gregoriana, il tentativo di considerare Gregorio e i *Moralia in Iob* sotto una luce quasi completamente inedita non vuole (né deve, per le medesime ragioni della sua esistenza) contemplare tra le sue conseguenze lo screditamento delle letture già esistenti o di altre potenziali interpretazioni. Le prime, infatti, hanno certamente contribuito anzitutto a delineare il campo d'indagine, ricostruito a partire dai rilievi operati da altri studiosi circa l'evoluzione della figura di Giobbe nell'esegesi patristica prima e del ruolo assunto nei *Moralia in Iob* poi, con particolare attenzione all'intima relazione tra autore e opera, primo, complesso elemento di legittimazione dell'interpretazione filosofica dei *Moralia*; ugualmente significativi si sono rivelati i risultati già raggiunti in merito alla struttura e alla metodologia impiegata nell'opera, che insieme al già noto isolamento di tematiche di rilievo filosofico ha consentito, nella sezione dedicata all'analisi del testo e nell'ambito della successiva ricostruzione delle posizioni gregoriane, di approfondire ipotesi già accennate o di avanzarne di nuove; l'essenziale valore degli studi già esistenti si è infine rivelato al momento del confronto finale tra i risultati dell'indagine proposta e il contesto (alto e basso) medievale prima e della storiografia contemporanea poi, che ha permesso di chiudere il quadro del ragionamento sulla possibile inclusione di Gregorio nella storia della filosofia medievale.

Secondo modalità simili a quelle evidenziate, il presente studio potrebbe parimenti essere oggetto di ampliamento o integrazioni, o ancora affiancato da argomentazioni con esiti simili o del tutto differenti, come del resto da sempre accade quando persone provenienti da diversi *background*

formativi si approcciano al medesimo testo o argomento. I *Moralia in Iob* potrebbero per esempio essere considerati non filosofici da chi reputa tali, secondo criteri altrettanto validi, solo gli scritti medievali redatti da un certo secolo in poi; o, ancora, potrebbero essere oggetto di una lettura confessionale che ne evidenzia piuttosto gli elementi di ricchezza dal punto di vista della fede cristiana, o di una dissertazione filologica che ne mette in luce le peculiarità formali. Potrebbe, infine, sul modello dell'uso che ne fa il suo autore, essere adoperata in una comunità di monaci affinché la sua eredità si estenda, con le dovute differenze, anche al contesto d'utilizzo.

È possibile che le eventualità considerate si siano già verificate o che, al contrario, non si verificano mai. D'altra parte, tenerne conto anche solo sul piano teorico è utile a porre nuovamente l'accento su un dato fondamentale, così da scongiurare definitivamente il rischio di confondere l'idea supportata finora con quella di una libertà interpretativa assolutamente priva di criteri che ne regolino la coerenza interna: indipendentemente dalla loro effettiva realizzazione (o realizzabilità), gli esempi presentati – e con essi la lettura filosofica dei *Moralia in Iob* – coincidono in ultima analisi con l'applicazione al testo di competenze o nozioni che variano a seconda dell'interprete e della finalità dell'interpretazione, che in tal senso regolano l'intera operazione e la rendono 'sensata' rispetto al suo campo di appartenenza, entro i cui confini resta in ogni caso ampliabile, integrabile o criticabile in tutte le sue parti.

È su tale logica che si fonda la costruzione della piattaforma open *Screenia* (descritta nella sezione *Appendice A*), che consentirà di sottoporre il lavoro qui presentato al resto della comunità scientifica, che per mezzo del medesimo strumento avrà la possibilità di leggerne ed, eventualmente, commentarne e integrarne i contenuti.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Opere di Gregorio

- *Commento morale a Giobbe*, ed. P. Siniscalco, 4 voll., Roma 1992-2001.
- *Dialogorum libri quatuor*, ed. A. De Vogüé, 3 voll., Paris 1979 (SC, 260), II.
- *Epistolae*, PL 77, 441A-1328C, ed. D. Norberg, Turnhout 1982 (CCSL, 140A).
- *Expositio in Canticum Canticorum*, ed. R. Bélanger, Paris 1984 (SC, 314).
- *Homiliae in euangelia*, PL 76, 1075A-1312C, ed. R. Étaix, Turnhout 1999 (CCSL, 141).
- *Homiliae in Hiezechielem*, PL 76, 785A-1072C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142).
- *Moralia in Iob*, PL 75-76, 509D-782A, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B).
- *Regula pastoralis*, PL 77, [13A-128A], ed. F. Rommel, 2 voll., Paris 1992, I (SC, 381).

Altre fonti

- ADELMO DI MALMESBURY, *De virginitate*, in *Aldhelmi Opera*, ed. R. Ehwald, Berlin 1919 (MGH, Auct. Ant. 15), pp. 209-471.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani*, PL 45, 1050-1608.
- *Adnotationes in Iob*, ed. J. Zycha, Vienna 1895 (CSEL, 28/2), pp. 509-628.

– *Confessiones*, PL 32, 659-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27).

– *Contra Iulianum*, PL 44, 641-874.

– *De doctrina christiana*, PL 34, [15-21], ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp. 1-167.

ALCUINO DI YORK, *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae*, ed. P. Godman, *The Bishops, Kings, and Saints of York*, Oxford 1982.

AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. C. Schenkl, Wien 1902 (CSEL, 32/4).

Anonymi in Iob commentarius, ed. K. B. Steinhauser, Vienna 2006 (CSEL, 96).

ANONIMO DI WHITBY, *Liber beati et laudabilis viri Gregorii pape urbis Rome de vita atque eius virtutibus*, ed. B. Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great*, Lawrance 1968.

ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, PL 158, 361A-432B, in ID, *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Roma - Edimburgo 1946-1961, II.

– *De grammatico*, PL 158, 561B-582A, in *ibid.*, I.

BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica*, PL 95, 21-290C.

CIPRIANO, *De bono patientiae*, PL 4, 621C-638B, ed. C. Moreschini, in CIPRIANO, *Opera II. Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae*, edd. M. Simonetti - C. Moreschini, Turnhout 1976 (CCSL, 3A), [pp. 110-200].

GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, PL 49, 477-1328C, ed. M. Petschenig, Wien 1886 (CSEL, 13).

GIROLAMO DI STRIDONE, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, PL 26, ed. G. Raspanti, Turnhout 2006 (CCSL, 77A).

– *Epistulae*, PL 22, 325-1224, ed. I. Hilberg, Vienna-Lipsia 1910 (CSEL, 54).

GIULIANO D'ECLANO, *Expositio libri Iob*, in ID., *Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Ioel et Amos. Operum deperditorum fragmenta*, ed. L. De Coninck, Turnhout 1977 (CCSL, 88), pp. 3-50.

PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, ed. L. Capo, Milano 1992.

PELAGIO, *Epistola ad sacram Christi virginem Demetriadem*, PL 30, 15-45.

PELAGIO II, *Epistolae et decreta*, PL 72, 703D-750A.

PIER DAMIANI, *Liber gratissimus ad Henricum Ravennatem*, PL 145, 99A-160A.

SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, PL 63, 580-870, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005, pp. 3-162.

TERTULLIANO, *De fuga in persecutione*, PL 2, 101C-120B, ed J. J. Thierry, in TERTULLIANO, *Opera II. Opera montanistica*, edd. A. Gerlo - A. Kroymann - R. Willems - J. H. Waszink - J. G. P. Borleffs - A. Reifferscheid - G. Wissowa - E. Dekkers - J. J. Thierry - E. Evans - A. Harnack, Turnhout 1954 (CCSL, 2), [pp. 1135-1155].

– *De patientia*, PL 1, 1249-1274A, ed. E. Dekkers, in TERTULLIANO, *Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem*, edd. E. Dekkers - J. G. P. Borleffs - R. Willems - R. F. Refoulé - G. F. Diercks - A. Kroymann, Turnhout 1954 (CCSL, 1), [pp. 299-317].

– *De resurrectione carnis*, PL 2, 792D-886C.

The Anglo-Saxon chronicle, ed. B. Carruthers, South Yorkshire 2013.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, ed. R.-A. Gauthier, in ID., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XXV/2, Roma - Paris 1996.

– *Quaestiones disputatae de Veritate*, ed. A. Dondaine, in ID., *Opera omnia cit.*, XXIII/1, Roma 1970.

Letteratura secondaria

A companion to Job in the Middle Ages, a c. di F. T. Harkins - A. Canty, Leiden-Boston 2016 (Brill's companions to the Christian tradition, 73).

R. ALLINGTON, *Honey and Venom. Social Distinctions between the Old and the Young in Gregory the Great's Pastoral Care of a Changing World*, «Church History and Religious Culture», 97 (2017), pp. 1-28.

B. AMATA, *La compunzione del cuore e le lacrime in alcuni autori cristiani antichi*, in «Lachrymae». *Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. III Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo (Siena, Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), a c. di F. Mosetti Casaretto - R. Ciocca, Alessandria 2011 (Ricerche intermedievali, 4), pp. 15-41.

A. ANGENENDT, *The Miracle: A Religious-Historical and Christian Perspective*, in *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature*, a c. di K. E. Olsen - A. Harbus - T. Hofstra, Leuven - Paris - Dudley 2004 (Mediaevalia Groningana, 6), pp. 13-34.

D. ANLEZARK, *Gregory the Great: Reader, Writer and Read*, «Studies in Church History», 48 (2012), pp. 12-34.

G. ARNALDI, *Gregorio Magno e le difficoltà inerenti all'esercizio del potere temporale*, «La Cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», 39 (2001), pp. 35-54.

P. AUBIN, *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Iob de Saint Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse», 62 (1974), [pp. 117-166], pp. 118-121.

C. AZZARA, *La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Udine 2000, pp. 29-38.

M. BAASTEN, *Pride according to Gregory the Great. A study of the «Moralia»*, Lewiston (New York) 1986 (Studies in the Bible and Early Christianity, 7).

J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007.

– *Last Things*, in *The Cambridge History of Christianity*, 9 voll., Cambridge - New York 2006-2009, III, *Early Medieval Christianities, c. 600 - c.1100*, Cambridge 2008, pp. 606-624.

P. F. BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo: incontri e scontri nella Tarda Antichità*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, 2 voll., Padova 1991 (Miscellanea erudita, 51), II, pp. 163-181.

P. BELLINI, *Della 'origine del male' nella riflessione soteriologica della cristianità latina tardo-antica*, in *Il diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, Spoleto 2013, pp. 139-193.

A. BISOGNO, *Introduzione*, in ID., *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes, 1), pp. 11-14.

– *Platone come luogo storiografico da Cicerone ad Agostino*, in *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Borriello - A. M. Vitale, Roma 2016, pp. 205-257.

– *La 'metafisica dell'ordine' come consolatio filosofica in Agostino, Boezio e Gregorio Magno*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2018), pp. 259-279.

– *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021.

A. BOCOgnANO, *Introduction*, in GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job (Livres XI-XVI)*, ed. A. Bocognano, Paris 1974 (SC 212), pp. 7-32.

S. BOESCH GAJANO, *Demoni e miracoli nei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIIe siècles)*. Actes du colloque (Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 263-281.

– *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, «Schede medievali», 5 (1983), pp. 303-312.

– *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

– *Gregorio Magno agiografo*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, a c. di M. Gouillet, Turnhout 2017 (Corpus Christianorum. Hagiographies, 7), pp. 11-94.

G. BONNEY, *The Exegesis of Job 36:29-33 in the Moralia in Iob of Gregory the Great*, in *Sophia - Paideia. Sapienza e educazione (Sir, 1, 27)*. Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà, a c. di G. Bonney - R. Vicent, Roma 2012 (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, 34), pp. 399-421.

P. BROWN, *Pelagius and his supporters*, «The Journal of Theological Studies», 1 (1968), pp. 93-114.

– *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 2006.

F. CAMASTRA, *Libido dominandi. La teoria politica da Gregorio Magno a Gregorio VII*, Milano 2007² (Testi e studi, 99).

L. CARNEVALE, *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari 2010 (Quaderni di «Vetera Christianorum», 33).

C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *Alle origini del modello cristiano delle passioni. Agostino, Cassiano, Gregorio Magno*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012 (Nutrix, 4), pp. 189-207.

G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Sesto San Giovanni (2016), pp. 13-25.

J. P. CAVALLERO, *La técnica didáctica de San Gregorio Magno en los Moralia in Iob*, «Helmantica», 41 (1990), pp. 129-188.

A. CAVALLINI, *Parola divina e parola umana in Gregorio Magno. Aspetti gnoseologici della Rivelazione*, in *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 maggio 2010), Roma 2012 (Studia ephemeridis Augustinianum, 127), pp. 625-646.

O. CHADWICK, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, «The Journal of Theological Studies», 50 (1949), pp. 38-49.

A. C. CHRONISTER, *Augustine and patristic argumentation in his anti-pelagian works: change or continuity?*, «Augustiniana», 1/4 (2014), pp. 187-226.

J. COHEN, *Living letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkley 1999.

G. CREMASCOLI, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.

– *Gregorio Magno esegeta: rapporti tra commentari e omelie*, in *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004, pp. 141-152.

– *La Bibbia nella «Regola Pastorale» di San Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno. Esegeta e pastore d'anime*, a c. di V. Lunardini, Spoleto 2012, pp. 3-30;

– *Pagani, ebrei ed eretici nel «regimen animarum» di Gregorio Magno*, in *ibid.*, pp. 345-362.

J. T. CUELLAR, *Tiempo, eternidad y distentio animi. Una clave de lectura del libro XI de Confesiones*, «Universitas Philosophica», 67 (2016), pp. 241-274.

N. D'ACUNTO, *Gregorio Magno e Pier Damiani*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del Simposio internazionale 'Gregorio Magno 604-2004' (Roma, 10-12 marzo 2004), a c. di I. Gargano, San Pietro in Cariano 2005, pp. 307-323.

G. D'ONOFRIO, «Quod est et non est». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, «Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazioni del centro di studi bonaventuriani», 38 (1991), pp. 13-35.

– s. v. *Carità*, in *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a c. di G. Cremascoli - A. Degl'Innocenti, Firenze 2008, pp. 52-53.

– *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011.

– Vera philosophia. *Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1).

R. D'URSO, «Dicam, ut etiam contra me sermo Dei sonet per me». *Il ruolo della crisi del secolo VI nell'esegesi biblica di Gregorio Magno*, in *Crisi e Trasformazioni. Storia, Archeologia e Storia dell'arte dall'antichità ai giorni nostri*. Atti dell'XI Convegno Interdisciplinare Dottorandi e Dottori di Ricerca (Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', 18-20 giugno 2019), Roma 2020, pp. 85-98.

C. DAGENS, *Grégoire le Grand et la culture: de la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia'*, «Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques», 14 (1968), pp. 17-26.

– *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1979.

– *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe (I-VIII)*, ed. P. Siniscalco cit., I, pp. 7-61.

M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2009.

H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll., Paris 1959-1964; tr. it. Roma 1962.

G. DEMACOPOULOS, *Gregory's Model of Spiritual Direction in the Liber Regulae Pastoralis*, in *A Companion to Gregory the Great*, a c. di B. Neil - M. Dal Santo, Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 47), pp. 205-225.

– *Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, Notre Dame (Indiana) 2015.

G. DE VIRGILIO, *Paolo rilegge le Scritture: l'esempio di διαθήκη in 2 Cor 3, 4-18*, «Rivista Storica Benedettina», 1-2 (2010), pp. 295-308.

C. J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, «Vigiliae Christianitae», 39 (1985), pp. 1-62.

J. DILLON, *The Social Role of the Philosopher in the Second Century C. E.: Some Remarks*, in *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, a c. di P. A. Stadter - L. Van der Stockt, Leuven 2002, pp. 29-40.

A. DI PILLA, *Il manicheismo nelle opere di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'incontro di studio delle Università di Perugia e di Lecce (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, a c. di A. Isola, Firenze 2009 (Archivum Gregorianum, 16), pp. 81-106.

M. DONNINI, «Arrianae heresos damnatio» nei «Dialogi» di Gregorio Magno, in *Gregorio Magno e l'eresia cit.*, pp. 63-79.

H. DÖRRIE, *Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologische Rundschau», 36 (1971), pp. 285-302.

M. DOUCET, L'ordo expositionis dans le *Moralia de Saint Grégoire le Grand*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 101 (2000), pp. 99-120.

M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Abingdon 2019.

L. J. ELDERS, *La présence de saint Grégoire le Grand dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin*, «Nova Et Vetera», 86.2 (2011), pp. 155-180.

G. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986.

H. FARMER, *William of Malmesbury's Commentary on Lamentations*, «Studia Monastica», 4 (1962), pp. 283-311.

C. FAUCI, *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle «Epistole» e nelle «Omellerie» di Gregorio Magno*, Napoli 2000.

A. FERREIRO, *Epistolae Plenae. The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome (Third through Seventh Centuries)*, Leiden - Boston 2020 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 74).

G. I. GARGANO, *Il libro, la parola e la vita: l'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Cinisello Balsamo 2013 (Parola di Dio).

G. GASPARRO, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*. Atti del V seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a c. di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Roma 1994 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 45), pp. 7-55.

F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei «Moralia in Iob» di san Gregorio Magno*, in F. GASTALDELLI, *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, Spoleto 2000 (Collectanea, 12), pp. 3-43.

– *Prospettive sul peccato in San Gregorio Magno*, in *ibid.*, pp. 45-73.

F. GASTI, *L'oro degli egizi. Cultura classica e paideia cristiana*, «Athenaeum», 80 (1992), pp. 311-329.

G. GEENEN, *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di S. Tommaso*, «Sacra Doctrina», 20 (1975), pp. 7-67.

R. GILLET, *Introduction*, in GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job. Livres 1 et 2*, edd. R. Gillet - A. Gauderamis, Paris 1989 (SC 32), pp. 7-113.

È. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944²; tr. it. Firenze 1973.

M. GODDEN, *Ælfric's Catholic Homilies: Introduction, Commentary and Glossary.*, Oxford - New York 2000.

Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius, a c. di A.Y. Hwang - B. J. Matz - A. Casiday, Washington 2014.

K. GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, Berlin 2005 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 31).

V. GROSSI, *Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Genova-Milano 2006-2008, III (2008), coll. 3996-4005.

G. A. GUAZZELLI, *Gregorio Magno nell'erudizione ecclesiastica della seconda metà del XVI secolo*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 601-618.

N. HALLIGAN, *Patristic schools in the Summa*, «The Thomist», 7.4 (1944), pp. 505-543.

C. HEATH, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon. Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017.

D. HIPSHON, *Gregory the Great's 'Political Thought'*, «Journal of Ecclesiastical History», 53 (2002), pp. 439-453.

T. L. HUMPHRIES, *Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis*, «Augustinian Studies», 40/1 (2009), pp. 75-101.

Judaïsme et christianisme chez les Pères, a. c. di M.-A. Vannier, Turnhout 2016 (*Judaïsme antique et origines du christianisme*, 8).

B. JUDIC, *La «Règle pastorale»: programme, ambitions et réalisations*, in *Codex Trecensis. La «Regola pastorale» di Gregorio Magno in un codice del VI-VII secolo*, a c. di A. Petrucci - L. G. G. Ricci, Firenze 2005 (*Archivum Gregorianum*, 5), pp. 3-14;

O. KASHCHUK, *The Book of Genesis as the source of spiritual inspiration in the Moralia in Iob of St. Gregory the Great*, «Biblica et Patristica Thoruniensia», 4 (2011), pp. 341-360.

A. KENNY, *Medieval Philosophy*, in ID., *A new history of western philosophy*, 4 voll., Oxford 2004-2007, II; tr. it. Torino 2012.

S. C. KESSLER, *Gregory the Great*, in *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, a c. di C. Kannengiesser, Leiden - Boston 2006 (*The Bible in Ancient Christianity*, 1), pp. 1336-1359.

R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, München 1989².

Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison, a c. di E. Ayroulet, Lyon 2015.

La trasmissione dei testi latini del Medioevo, a c. di P. Chiesa - L. Castaldo, 6 voll., Firenze 2004-2019, V (2013).

D. KNOWLES, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1988².

Le livre de Job chez les Pères, a c. di Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasburgo 1996 (Cahiers de Biblia Patristica, 5).

P. LENDINARA, *Gregory and Damasus: two Popes and Anglo-Saxon England*, in *Rome and the North: the early reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, edd. R. H. Bremmer - C. Dekker - D. F. Johnson, Paris - Leuven - Sterling 2001 (Mediaevalia Groningana, NS 4), pp. 137-156.

J. LÉVEQUE, *Tradition et trahison dans le discours des amis*, «Concilium», 189 (1983), pp. 67-74.

– *L'argument de la création dans le livre de Job*, in *La création dans l'Orient ancien*, a c. di L. Derousseaux, Paris 1987, pp. 261-299.

– *Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29-31*, in *La Sagesse de l'Ancien Testament. Travaux présentés au Colloquium Biblicum Lovaniense XXIX* (Leuven, 29-31 août 1978), a c. di M. Gilbert, Leuven 1990² (Bibliotheca Ephemerides theologicae Lovanienses, 51), pp. 231-248.

– *Sagesse et paradoxe dans le livre de Job*, in *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, a c. di J. Trublet, Paris 1995, pp. 99-122.

C. LEYSER, *Late Antiquity in the Medieval West*, in *A companion to Late Antiquity*, a c. di P. Rousseau, Chichester 2009 (Blackwell companions to the ancient world. Ancient History), pp. 29-42.

– *The memory of Gregory the Great and the making of Latin Europe, 600-1000*, in *Making Early Medieval Societies. Conflict and Belonging in the Latin West, 300-1200*, a c. di K. Cooper - C. Leyser, Cambridge 2016, pp. 181-201.

P. A. B. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, London 1970.

– *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*, «Journal of Ecclesiastical History», 25 (1974), pp. 363-380.

A. LOUTH, *Gregory the Great in the Byzantine Tradition*, in *A companion to Gregory the Great* cit., pp. 343-358.

D. LUSCOMBE, *Monks and Friars*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, a c. di R. Pasnau, 2 voll., Cambridge 2010, I, pp. 63-75.

R. MAISANO, *Il testo latino di Matteo nell'esegesi di Gregorio Magno*, in *Societas studiorum: per Salvatore D'Elia*, a c. di U. Criscuolo, Napoli 2004 (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Araldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 24), pp. 453-463.

J. P. MANOUSSAKIS, *St. Augustine and St. Maximus the Confessor between the Beginning and the End*, «Studia Patristica», 15 (2017), pp. 155-163.

F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi: nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2012³ (I libri biblici. Nuovo Testamento, 9).

M. MARIN, *Gli eretici fra realtà e simbolo nei Moralia in Iob di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'eresia* cit., pp. 47-62.

R. MARKUS, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy*, «Studies in Church History», 6(1970), pp. 29-38.

– *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.

– *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997.

B. MCGINN, *Contemplation in Gregory the Great*, in *Gregory the Great. A Symposium*, a c. di J. Cavadini, Notre Dame 1995 (Notre Dame studies in theology, 2), pp. 146-147.

– *Love: Active, Contemplative, Essential*, in *Studies on Medieval Empathies*, a c. di K. F. Morrison - R. M. Bell, Turnhout 2013 (Disputatio, 25), pp. 213-236.

- C. MCGRATH-MERKLE, *Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity*, «Journal of Religion and Health», 50.2 (2011), pp. 374-388.
- R. E. McNALLY, *Gregory the Great (590-604) and His Declining World*, «Archivum Historiae Pontificiae», 16 (1978), pp. 7-26.
- G. MECHTHILD, *Ælfric and the Cult of Saints in Late Anglo-Saxon England*, Cambridge 2008 (Cambridge studies in Anglo-Saxon England, 34).
- C. J. MEWS - C. RENKIN, *The Legacy of Gregory the Great in the Latin West*, in *A companion to Gregory* cit., pp. 315-339.
- J. MOORHEAD, *Gregory the Great*, London - New York 2005 (The Early Church Fathers).
- C. MORESCHINI, *Gregorio Magno e la cultura classica*, «Studi Classici e Orientali», 56 (2010), pp. 87-107.
- E. MORO, *Miracolo, natura e rationes causales. Il libro III del De Trinitate e i libri VI e IX del De genesi ad litteram*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 37 (2012), pp. 27-56.
- F. MOSETTI CASARETTO, *Il tempo dell'attesa nel Medioevo Latino*, in *Età del mondo, età dell'uomo. Nascita, vita, morte fra microcosmo e macrocosmo*, a c. di E. Berardi - M. Manca, Alessandria 2019 (Studi e ricerche, 175), pp. 133-163.
- S. MÜLLER-ABELS, «Scio enim quod redemptor meus vivat» - *Auferstehung bei Gregor dem Grossen* (Moralia in Iob XIV, 67-78), in *Studia patristica. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 1999), a c. di M. Wiles - E. Yarnold - P. M. Parvis, Leuven 2001 (Studia patristica, 38), pp. 449-459.
- J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Los Angeles 1981.
- B. NEIL, *Gregory the Great*, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a c. di K. Parry, Hoboken (New Jersey) 2015, pp. 238-249.

- V. PARONETTO, *Gregorio Magno e la cultura classica*, «*Studium*», 74 (1978), pp. 665-680.
- *Connotazione del «Pastor» nell'opera di Gregorio Magno. Teoria e prassi*, «*Benedictina*», 31 (1984), pp. 325-343.
- M. PETERSEN, *Did Gregory the Great know Greek?*, «*Studies in Church History*», 13 (1976), pp. 121-134.
- A. PIDEL, *Augustine's rationes seminales as a background to Seed Imagery in Purgatorio*, «*Le tre corone: rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*», 8 (2020), pp. 63-81.
- E. PORTALUPI, *Gregorio Magno nelle 'Quaestiones disputatae de Veritate' di Tommaso d'Aquino*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 77.4 (1985), pp. 556-598.
- W. H. PRINCIPE, *Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts*, «*Studies in Medieval Culture*», 8-9 (1976), pp. 111-122.
- E. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte cit.*, pp. 153-170.
- J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse*, Bruxelles 1998; tr. it. Bologna 1999.
- G. RAVASI, *Giobbe: traduzione e commento*, Roma 1991.
- G. REALE, *Introduzione*, in C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi), pp. 9-23.
- É. REBILLARD, *A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations*, «*Journal of Early Christian Studies*», 8 (2000), pp. 559-578.
- V. RECCHIA, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei cantici*, Torino 1967.
- F. RENZI - E. VENEZIANI, *Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)*, «*Via Spiritus: Revista de História de Espiritualidade e do Sentimento Religioso*», 27 (2020), pp. 5-33.

L. G. G. RICCI, *La retorica nella «Regola Pastorale» di Gregorio Magno*, in «Per longa maris intervalla». *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), a c. di L. Casula - G. Mele - A. Piras, Cagliari 2006 (Studi e ricerche di cultura religiosa, N. S. 4), pp. 273-288.

J. RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980.

H. ROWOLD, «Yahweh's Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38-39», «Catholic Biblical Quarterly», 47 (1985), pp. 199-211.

D. SCAIOLA, *Creazione e antropologia*, in *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a c. di G. Marconi - C. Termini, Bologna 2002, pp. 45-56.

M. SCHAMBECK, *Actio und Contemplatio – Überlegungen zu einem Modell bei Gregor dem Großen*, «Wissenschaft und Weisheit: Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie», 62 (1999), pp. 27-47.

L. SENA, *La «preghiera con lacrime» nella tradizione monastica*, «Inter fratres», 64 (2014), pp. 1-20.

M. SIMONETTI, s. v. *Cristologia*, in *Nuovo dizionario patristico cit.*, II, coll. 1283-1293.

– *L'origine dell'esegesi cristiana in Occidente*, «Vetere Christianorum», 40.1 (2003), pp. 117-131.

– *Gregorio teologo*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), a c. di C. Leonardi, Firenze 2014 (Millennio medievale, 100), pp. 89-99.

C. SOTINEL, *Les églises et la reconquête byzantine, B. L'Italie*, in *Histoire du Christianisme*, a c. J.-M. Mayeur, 14 voll., Paris 1990-2001, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)* (1998).

M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1969.

K. B. STEINHAUSER, *Job in Patristic Commentaries and Theological Works*, in *A companion to Job cit.*, pp. 34-70.

M. W. F. STONE, *The care of souls and "practical ethics"*, in *The Cambridge History* cit., I, pp. 517-535.

C. STRAW, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Berkley - Los Angeles - London 1988.

– *Gregory's politics: Theory and Practice*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), Roma 1991 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 33-34), pp. 33-45.

– *Job's Sin in the Moralia of Gregory the Great*, in *A companion to Job* cit., pp. 71-100.

E. STUMP, *The problem of evil*, in *The Cambridge History* cit., II, pp. 773-784.

C. TERMINI, *Il filo della contesa giuridica nel Libro di Giobbe*, in *I volti di Giobbe* cit., pp. 25-43.

– *Jhwh risponde dalla tempesta (Gb 38, 41)*, in *I volti di Giobbe* cit., pp. 57-67.

A. THACKER, *Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eight centuries*, «Early Medieval Europe», 7 (1998), pp. 59-84.

Time and the Eternity: The Medieval Discourse, a c. di J. Gerhard - M-R. Gerson, Turnhout 2003 (*International Medieval Research*, 9).

A-M. TURCAN-VERKERK, *La place de Grégoire le Grand dans les inventaires de livres avant le XIII^e siècle*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), a c. di C. Leonardi, Firenze 2014 (*Millennio medievale*, 100), pp. 355-396.

P. VANDEVELDE, «Diuina eloquia cum legente crescunt»: *Does Gregory the Great mean a Subjective or an Objective Growth?*, «Rivista di Storia della Filosofia», 58.4 (2003), pp. 611-636.

S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, Milano 2006.

C. VASOLI, *La filosofia medioevale*, Milano 1961 (*Storia della filosofia*, 2).

W. VOGELS, *Job a parlé correctement. Une approche structural du livre de Job*, «Nouvelle Revue Théologique», 102 (1980), pp. 835-852.

J. J. WALES, *Contemplative Compassion. Gregory the Great's Development of Augustine's Views on Love of Neighbor and Likeness to God*, «Augustinian Studies», 49.2 (2018), pp. 199-219.

R. WASSELYNCK, *La présence des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 35 (1968), pp. 197-240.

I. WOOD, *The mission of Augustine of Canterbury to the English*, «Speculum», 69 (1994), pp. 1-17.

– *A Family Affair: Leander, Isidore and Legacy of Gregory the Great in Spain*, in *Isidore of Seville and his Reception in the Early Middle Ages: Transmitting and Transforming Knowledge*, a c. di J. Wood - A. Fear, Amsterdam 2016, pp. 31-56.

J. WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine 'Beneficial Tales'*, «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), pp. 53-69.

F. M. YOUNG, *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge 2001.

E. ZANINI, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia*, Bari 1998.

APPENDICE A

Il progetto *OPhEMA* (*Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages*) e la piattaforma open *Screenia*

La ricerca sui *Moralia in Iob* di Gregorio Magno si inserisce nell'ambito della borsa di dottorato aggiuntiva del Programma Operativo Nazionale Ricerca e Innovazione 2014-2020 (CCI 2014IT16M2OP005), Fondo Sociale Europeo, Azione I.1 'Dottorati Innovativi con caratterizzazione Industriale', finalizzata alla collaborazione a un progetto dal titolo *Progettazione e sperimentazione di piattaforme di condivisione di dataset nelle Humanities*.

In linea con gli obiettivi previsti dal progetto, l'analisi del testo latino dell'opera e le conclusioni che ne derivano (che occupano rispettivamente il secondo e il terzo capitolo del presente lavoro) sono frutto di un'operazione di schedatura realizzata tramite strumenti digitali, per i cui risultati è previsto l'inserimento a breve termine nella piattaforma open *Screenia* (attualmente in costruzione), dove potranno essere consultati ed eventualmente integrati dal contributo di altri studiosi. Queste, nello specifico, le diverse fasi che hanno condotto agli esiti presentati nei capitoli in questione e le prospettive future:

a) Individuazione di un arco cronologico di riferimento (II-XII secolo d.C.)

La scelta del periodo altomedievale è legata all'individuazione, in esso, di un contesto problematico: se nel mondo greco (e fino all'epoca tardo-antica) il termine 'filosofia' ha indicato, per esempio, una specifica professione o un particolare stile di vita, la ricezione (avvenuta tramite Cicerone) del termine nel periodo patristico e altomedievale non preserva, tuttavia, il medesimo significato, in quanto non è più possibile parlare di una disciplina istituzionalizzata nelle forme e specificatamente legata a una produzione scritta. Ciononostante, gli studiosi hanno associato a tale arco cronologico un'attività speculativa definita 'filosofica', lasciando così intuire l'esistenza di criteri secondo i quali testi non dichiaratamente filosofici possano essere comunque giudicati tali.

b) Costruzione di un'ontologia in OWL (*knowledge representation*)

Il progetto OPhEMA (*Ontology for the Philosophy of Early Middle Ages*), promosso dal centro FiTMU e dal dottorato RAMUS dell'Università degli Studi di Salerno, prevede lo sviluppo di un modulo dell'ontologia della filosofia di Smith e Grenon che comprenda caratteristiche in base alle quali autori mai proclamatisi filosofi sono stati (o possano eventualmente esserlo in futuro) ritenuti

tali dagli studi storico-filosofici. È in tale contesto che si inserisce la costruzione di un'ontologia in OWL dei *Moralia*, un caso specifico particolarmente interessante giacché le diverse letture storiografiche dell'opera riflettono efficacemente la complessità evidenziata a proposito del rapporto tra filosofia e Alto Medioevo. Lo scritto è infatti raramente incluso – insieme al suo autore – nei manuali di storia della filosofia medievale, ma è al contempo talvolta considerato dal punto di vista filosofico in quanto caratterizzato dall'elemento della tragicità umana, o ancora in quanto portatore di un certo tipo di riflessione rispetto al problema del male. Tali aspetti rientrano certamente nell'odierna idea di filosofia, che tuttavia non coincide con quanto espresso sull'argomento da Gregorio, che ha in linea di massima una considerazione negativa dei *philosophi*. Ciononostante, la complessità della struttura e il gran numero di temi trattati che caratterizzano il micro-universo dei *Moralia* li rendono luogo di partenza ideale per la costruzione di un'ontologia in OWL, intesa come strumento utile allo sviluppo di una lettura complessivamente inedita dell'opera e all'arricchimento – in linea con l'obiettivo generale del progetto OPhEMA – di un modulo potenzialmente applicabile anche ad altri testi e autori.

A tal fine la lettura del testo latino dei *Moralia in Iob* è stata anticipata dall'individuazione di temi, metodi, termini e concetti di particolare rilevanza speculativa (es. libertà, linguaggio, conoscenza): essi hanno rappresentato i primi elementi della classe (già prevista nell'ontologia di Smith e Grenon) *Concetti filosofici*, senza tuttavia esaurirne immediatamente il contenuto ulteriormente ampliato, insieme a quello delle classi (anch'esse già previste da Smith e Grenon) *Metodi filosofici* e *Persone*, in seguito alla lettura del testo latino dell'opera. Tutti gli elementi raccolti sono stati in un primo momento convertiti in *tag* (intesi come 'etichette' applicabili a un testo in formato .html) tramite il plug-in *Hypothes.is* e associati, per mezzo dello stesso, a porzioni di testo in cui l'argomento indicato dal *tag* è effettivamente trattato. L'operazione ha previsto, in modo da stabilire una corrispondenza che fosse quanto più possibile accurata, la sostituzione di alcune diciture (i. e. *libero arbitrio* anziché *libertà*), l'introduzione di divisioni interne (i. e. quella tra *linguaggio interiore* e *linguaggio esteriore* o tra *conoscenza corrotta* e *conoscenza mancante*) o, ancora, l'aggiunta di altri elementi alle classi di cui sopra, avvenuta sulla base di quanto suggerito dal testo stesso. Tra i *tag* integrati vi sono, per esempio: *ordo*, *Dio*, *creazione* e *ragione* per la classe *Concetti filosofici*; *etimologia*, *esegesi biblica* e *analogia* per la classe *Metodi filosofici*; *Girolamo di Stridone* per la classe *Persone*.

L'insieme completo, verificato e revisionato dei *tag*, in parte già reso graficamente tramite il software *XMind* e all'interno del quale sono state, sempre sul modello proposto da Grenon e Smith, stabilite precise relazioni, costituisce la forma embrionale di un'ontologia della filosofia altomedievale, che sarà successivamente integrata con i risultati ottenuti dall'applicazione del

medesimo processo a testi latini che presentano le medesime criticità riscontrate, tanto a livello testuale quanto storiografico, nel testo dei *Moralia*.

L'inadeguatezza del plug-in *Hypothes.is* e di diversi altri strumenti sperimentati nel corso dei tre anni per una semantizzazione del testo latino conforme alle esigenze del progetto ha tuttavia reso necessaria la creazione *ex novo* di una piattaforma *open*, volta a garantire tanto la condivisione (e lo svolgimento stesso) del *work in progress* quanto quella dei risultati finali del lavoro.

c) Condivisione *open* del WIP e dei risultati

L'inefficacia dei *tools* inizialmente adoperati per la creazione dei *tag* e per l'applicazione degli stessi al testo dei *Moralia* è in tutti i casi legata alla scarsa intuitività dell'interfaccia del *software*, all'impossibilità di raccogliere le etichette in un *database* di volta in volta riutilizzabile e ai frequenti problemi relativi alla consultazione dei metadati. Per tali ragioni, dopo una fase iniziale di sperimentazione i *tools* in questione sono stati sostituiti dall'adozione di una strategia più 'classica', nello specifico dalla creazione di un documento Google Drive sul quale sono stati riportati sia i *tag* (contemporaneamente raccolti nell'ontologia tramite il software *Protégé*) sia i commenti alle porzioni di testo dei *Moralia*. Si è al contempo provveduto, con il supporto del laboratorio ISISLab del Dipartimento di Informatica dell'Università di Salerno, alla progettazione di una piattaforma web che, senza i limiti (ancora numerosi) imposti da Google Drive, consenta di diffondere in modalità *open* il modello di schedatura proposto e, insieme, ad altri studiosi di schedare i *Moralia* (o altri testi filosofici e letterari) inserendo per ogni porzione di testo ritenuta interessante un commento, dei *tag* che lo descrivano, dei link a risorse esterne o ad altri commenti presenti in piattaforma.

La piattaforma web *Screenia*, che sarà operativa entro la fine del 2022, costituirà pertanto lo strumento ideale alla prosecuzione del lavoro inaugurato con l'analisi dei *Moralia* e, al contempo, un'occasione di miglioramento della stessa mediante la partecipazione della comunità scientifica internazionale.

APPENDICE B

Esperienze di *stage*: Sismel Edizioni del Galluzzo (Firenze) e Brepols Publishers (Turnhout, Belgio)

La borsa di dottorato aggiuntiva del Programma Operativo Nazionale Ricerca e Innovazione 2014-2020 (CCI 2014IT16M2OP005), Fondo Sociale Europeo, Azione I.1 “Dottorati Innovativi con caratterizzazione Industriale” ha previsto lo svolgimento di due esperienze di tirocinio – in Italia e all’estero – della rispettiva durata di sei mesi:

a) Sismel Edizioni del Galluzzo (Firenze). Lo *stage* si è svolto tra i mesi di ottobre 2019 e aprile 2020, inizialmente in presenza e in seguito da remoto a causa dell’emergenza sanitaria da COVID-19. Nello specifico, lo *stage* ha previsto la realizzazione di più di cinquanta schede bibliografiche in lingua italiana e in lingua inglese poi pubblicate nel volume XLI di MEL (*Medioevo Latino - Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo [secoli VI-XV]*) sia in formato digitale che cartaceo. L’elaborazione delle schede è stata svolta secondo il format predisposto dalla casa editrice e costantemente accompagnata dalla verifica dei dati inseriti mediante l’accesso alle banche dati disponibili su Mirabile e sulle maggiori risorse web dedicate allo studio di autori, testi e manoscritti latini del Medioevo. Il lavoro è stato seguito e supportato dalla dott.ssa Maddalena Betti.

b) Brepols Publishers (Turnhout, Belgio). Lo *stage* si è svolto tra i mesi di ottobre 2020 e aprile 2021 interamente da remoto a causa dell’emergenza sanitaria da COVID-19. Nello specifico, lo *stage* ha previsto la revisione di contenuti in XML del Database of Latin Dictionaries - online (DLD-O), della lista di autori (con i relativi codici Wikidata) presenti nel database delle Sources Chrétiennes Online (SCO) e, infine, l’associazione degli articoli contenuti in DLD-O ai relativi lemmi. Il lavoro è stato seguito e supportato dal dott. Yannick Anné.