DOI: 10.13137/978-88-5511-095-2/28434

FABIO GASTI

Compilazioni esegetiche: Agostino, Isidoro e altri

Il magistero di Agostino, cioè l'immediata percezione della sua *auctoritas*, rappresenta un aspetto fondamentale della ricezione della sua amplissima opera negli anni e secoli seguenti da tutti i punti di vista: da quello dottrinale, da quello generalmente letterario e anche da quello pastorale ed esperienziale. Dobbiamo infatti considerare la circostanza, per noi ovvia, per cui il vescovo di Ippona aveva stabilito punti fermi importanti in tema di difesa dell'ortodossia, di costruzione della dottrina, di inquadramento culturale dell'*institutio* del cristiano; ma doveva aver suscitato non minore attenzione la sua storia personale, almeno così com'è rappresentata letterariamente in particolare nelle *Confessioni*, e cioè quello che oggi chiameremmo un tortuoso percorso di formazione attraverso diverse fasi per approdare infine alla fede, anzi alla determinata ammissione di credere. Diversi letterati cristiani, a dire il vero, hanno rappresentato nella loro opera la propria esperienza di conversione, ma è chiara ancora a noi oggi la potenza della rappresentazione di Agostino, che connota la sua opera di Padre della Chiesa di una completezza capace di imprimere un segno nella letteratura successiva.

La sua personalità dunque appare da subito come un punto di riferimento imprescindibile perché provvista di un'autorevolezza che non poteva essere ignorata, e per questo negli scrittori cristiani successivi il riferimento ad Agostino ricorre a partire dalla semplice isolata allusione fino alla ripresa più consapevole e organica. Il caso specifico della ricezione di contenuti dell'esegesi agostiniana, poi, offre alla nostra attenzione il caso di un magistero anche formale di Agostino, che, a dispetto di quanto la pratica grammaticale su cui si innesta potrebbe suggerire, appare costitutivo della scrittura stessa del nostro autore; come infatti a suo tempo annotava Marrou, esprimendosi drammaticamente, «i gusti e le abitudini del letterato antico s'introducono di nuovo nel suo modo di concepire e di studiare la Bibbia. Talvolta è cosciente di questa invasione, tenta di lottare contro di essa. Ancora più spesso quest'influenza resta inconscia, e la subisce senza potervisi opporre»[1].

In questo ordine d'idee intendo illustrare qui un aspetto della fortuna di Agostino esegeta prendendo spunto dalla varia ripresa di alcune sue interpretazioni di un episodio iniziale del *Primo libro di Samuele* contenute nel *De ciuitate Dei*: la

[1] Marrou 1987, 386.

prospettiva vuole essere quella di andare oltre la semplice giustapposizione di testi per mostrare piuttosto come la personale posizione degli interpreti successivi sia sensibilmente condizionata da quella agostiniana sia dal punto di vista contenutistico sia anche da quello formale e per rilevare soprattutto caratteri originali e specifici di ogni esegeta (e, naturalmente, del suo pubblico). Inoltre pare significativo osservare come uno snodo notevole da questo punto di vista sia rappresentato da Isidoro, il che conferma l'importanza riconosciuta al Vescovo di Siviglia non soltanto come enciclopedista – circostanza obbiettivamente più frequente e documentata nella storia della ricezione – ma anche come esegeta, alla stregua insomma di quello che è, un Padre della Chiesa, importante termine di riferimento per i successori.

Il libro XVII del *De ciuitate Dei*, titolato nella tradizione *Quae fuerit ciuitas Dei tempore Prophetarum*, è dedicato a parlare della stagione veterotestamentaria dei profeti, che Agostino situa fra Samuele – cioè il regno di Davide – e la deportazione del popolo d'Israele a Babilonia (cap. 1) e che considera senz'altro un'anticipazione figurata degli eventi del Nuovo Testamento e della Salvezza[2]. La Scrittura, in altri termini, appare qui nella forma di un'esposizione schiettamente storica (*tamquam historica diligentia rebus gestis occupata esse narrandis*), ma, se viene correttamente interpretata da chi è sostenuto dallo Spirito, si rivela *uel magis uel certe non minus praenuntiandis futuris quam praeteritis enuntiandis… intenta*[3]. Questa convinzione, a dire il vero, è espressa con densità teorica anche in una precisazione apparentemente cursoria inserita nel libro precedente, quando si tratta della simbologia profetica dei figli di Noè (*ciu.* XVI 2): qui infatti Agostino motiva l'opportunità della cura nella lettura e interpretazione dei *secreta* della Scrittura con la certezza che quei contenuti prefigurano il futuro, cioè Cristo e la Chiesa e

[2] Per un ampio quadro culturale in cui inserire opportunamente il libro XVIII fra istanze teologiche e storiche, con l'attenzione rivolta in particolare alle suggestioni greche e giudaiche e alle identità culturali coinvolte, vd. Troiani 2012, da cui emerge la complessità di ispirazione del testo.

[3] Il pensiero, che rappresenta un'idea centrale per l'esegesi veterotestamentaria, risulta espresso in una forma volutamente stilizzata, basata sul forte iperbato che allontana di molto il participio aggettivale *intenta* dal soggetto e soprattutto dal chiasmo con omeoteleuto *praenuntiandis futuris // praeteritis enuntiandis*. L'opposizione lessicale fra *praenuntio* e *enuntio*, intesa come connotativa della diversa e complementare funzione della Scrittura, è naturalmente di sapore grammaticale: Agostino la usa efficacemente anche in un'opera 'tecnica' come il *De consensu euangelistarum* (II 56, 113, passo riportato, per la sua rilevanza teorica, un secolo dopo nell'antologia agostiniana composta da Eugippio, *exc. Aug.* 161, 177), ma la troviamo anche in Hil. *in psalm.* 126,1 p. 66 e, sempre nella tradizione agostiniana, in Fulg. Rusp. *dicta Thras.* 166.

quindi appunto la *ciuitas Dei* (*non ea sine aliqua praefiguratione futurorum gesta atque conscripta neque nisi ad Christum et eius Ecclesiam, quae ciuitas Dei est, esse referenda*). Naturalmente questa rilevanza in senso prospettico dei contenuti dell'Antico Testamento, che è compito dell'esegeta evidenziare[4], costituisce un indizio della divina ispirazione delle Scritture, che agisce in modo selettivo, tacendo fatti e figure poco rilevanti, da questo punto di vista, e concedendo invece spazio a quanto è dotato di maggiore valore profetico: *si omnes commemorarentur, nimis longum fieret et esset haec historica magis diligentia quam prophetica providentia*. Con l'opposizione fra *historica diligentia* – espressione utilizzata in entrambi i passi esaminati – e *prophetica prouidentia*, dove quest'ultima configura per così dire un ovvio valore aggiunto, Agostino stabilisce (*ciu.* XVI 2) una differenza fra parti esclusivamente narrative (*quae nihil significant*) e parti invece scritte per essere interpretate (*quae aliquid significant*), precisando comunque che anche i fatti insignificanti hanno un proprio valore, per quanto in misura diversa, se debitamente collegati e per così dire annodati agli altri (*adhaereant… religentur*).

A XVII 1, una sorta di introduzione prefatoria alla moda classica, Agostino rileva come la sezione veterotestamentaria di valore profetico in direzione di eventi del Nuovo Testamento sia molto estesa (*in immensum pergitur*); dichiara pertanto di voler trattare questo denso periodo in modo debitamente sintetico ma non omissivo, e di conseguenza lo scrittore valorizza la propria trattazione come un impegno delicato, perché a ben vedere si tratta di collaborare al disegno provvidenziale divino nel portare a compimento questa opera. È facile pensare che tali riflessioni rappresentino un punto di riferimento per gli esegeti successivi, che vi vedono una sorta di giustificazione teorica dell'esposizione seguente per stabilire opportune coordinate metodologiche in ordine all'interpretazione e all'esposizione di essa: come se insomma Agostino, giunto nella stesura dell'opera all'inizio di una sezione di grande peso nella storia della Salvezza, intendesse inserire un piccolo trattato *de optimo genere enarrandi*, che comprensibilmente non può sfuggire all'attenzione degli interpreti e che giustifica anche il cimento di questi ultimi nell'interpretazione degli stessi passi presenti nel capitolo del *De ciuitate Dei*. D'altronde l'intenzione programmatica agostiniana di voler evitare un impegno *quam… operosum atque prolixum et quam multis indiguum uoluminibus* a favore di un'esposizione efficacemente basata su

[4] Non va dimenticato che è possibile ricavare una compiuta teoria esegetica dal complesso delle opere agostiniane (Ripanti 1980) e che quindi le osservazioni al proposito fanno riferimento a un sistema teorico di una sensibile profondità, prevedibilmente innestato sulle teorie classiche ma con significativi elementi originali (Marin 1987), che più di recente è stato ripensato sul piano ampiamente ermeneutico (Bochet 2004); sull'orizzonte generale della produzione patristica in merito, e sul dibattito che anima il pensiero degli esegeti, vd. poi il classico Simonetti 1985.

un'operazione di *moderatio* compositiva (*stilo moderabor meo*) di tutto il materiale profetico *de Christo regnoque caelorum* contenuto della Scrittura per adattarlo alla tipologia di questa opera – che non è in prima istanza esegetica – poteva interessare in particolare uno scrittore come Isidoro che, anche in opere diverse dall'enciclopedia, preferisce senz'altro uno stile compendioso.

Non è infatti un caso che proprio la *Praefatio* alla *Genesi* delle *Quaestiones in Vetus Testamentum* del Vescovo di Siviglia contenga chiarimenti programmatici che ripropongono suggestioni di matrice agostiniana. Infatti anzitutto troviamo un'affermazione di metodologia compositiva tipicamente isidoriana, in linea con la preferenza classica d'ambito retorico per la *breuitas* ed espressa con l'utilizzo della fortunatissima immagine della raccolta dei fiori:

> [2] Proinde quaedam quae […] figuratim dicta uel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis adiuuante superna gratia in hoc opusculo exsequentes intexuimus ueterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, ueluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breuiter perstringentes, pleraque etiam adicientes, uel aliqua ex parte mutantes, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent. [3] Breui enim expositione succincta non faciunt de prolixitate fastidium. Prolixa enim et occulta taedet oratio, breuis et aperta delectat.

Dobbiamo valorizzare in questo testo almeno due idee-base: da un lato appunto l'esigenza di selezionare e sintetizzare le numerose parole e azioni di rilievo profetico, che della tradizione da noi documentata in Agostino recepisce non soltanto l'istanza di evitare il *prolixum*, ma anche un ulteriore accorgimento esegetico, cioè considerare in modo complementare *dicta* e *facta*, cioè – con parole agostiniane – il *sermo* e tutto quanto riguarda la *uita* dei profeti[5]; d'altro lato la scelta di procedere a un'opera di *compilatio* delle opinioni esegetiche dei *ueteres*, il che in qualche modo trasferisce anche sul piano dell'esegesi l'atteggiamento che connota il suo approccio enciclopedico alle fonti, che in questo caso naturalmente riguarda non gli *auctores* classici – come nelle *Etimologie* – ma i nuovi *auctores*, cioè la tradizione cristiana, Agostino in particolare, che è di gran lunga il suo «favourite writer»[6].

---

[5] Vd. Aug. *cathec. rud.* 19,33 *horum sanctorum qui praecesserunt tempore natiuitatem Domini non solum sermo sed etiam uita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur Ecclesia*. Va comunque detto che la distinzione resta in sostanza accademica, in quanto Agostino si interessa nelle sue opere, e in particolare in *ciu.* XVII, soltanto dei *sermones* profetici.

[6] Martín 2013, 1194.

Non va sottovalutata poi un'altra affermazione programmatica di Isidoro, sempre di suggestione agostiniana. Possiamo utilmente giustapporre i due testi (in corsivo – come nei successivi raffronti – le concordanze):

Aug. *ciu.* XVI 2	Isid. *quaest. Gen., praef.* 4
Non sane omnia quae gesta narrantur aliquid etiam significare putanda sunt; *sed pro*pter illa *quae aliquid significant etiam ea quae nihil significant* attex*untur*. Solo enim uomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria; et soli nerui *in citharis atque huiusmodi* uasis *musicis* aptantur ad cantum; sed ut aptari possint, insunt et cetera in compagibus organorum, quae non percutiuntur a canentibus, sed ea, quae percussa resonant, his connectuntur. *Ita in prophetic*a historia *dicuntur* et aliqua, quae nihil significant, sed quibus adhaereant quae significant et quodammodo religentur.	*Sane non omnia quae* in lege et prophetis scripta sunt mysteriorum aenigmatibus obteguntur; *sed pro* his *quae aliquid significant etiam quae nihil significant* connect*untur*. Sicut enim *in citharis et huiusmodi* organis *musicis*, non quidem omnia quae tanguntur, canorum aliquid resonant, sed tantum chordae, cetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt, ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilenae suavitatem modulaturus est artifex. *Ita in* his *prophetic*is narrationibus quaeque *dicuntur* aut aliquid sonant in significationem futurorum, aut, si nihil sonant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tanquam sonantia connectantur.

Isidoro riordina, secondo la sua idea, il materiale testuale desunto dal suo modello, ma conserva la successione compositiva: dapprima si esprime il concetto e in seguito lo si illustra con una similitudine o anzi un articolato *exemplum*, secondo la moda già classica di argomentare. L'idea della compresenza di valore allegorico e di semplice valore storico nella narrazione biblica è subito espressa negli stessi termini oppositivi che troviamo in *ciu.* XVI 2 (*nihil significant / aliquid significant*: il verbo torna anche in chiusura qualificandosi così come termine-chiave); inoltre analoga, ed espressa da un verbo presente nel contesto di partenza (*connectere*), è l'immagine del nodo per esprimere la possibilità per l'esegeta di comprendere meglio anche le parti narrative alla luce di quelle profetiche. Senz'altro dall'immediato contesto del *De ciuitate* viene poi ripresa, ma in parte ridotta e in parte modificata secondo il suo *usus*, l'immagine di tipo naturalistico o comunque relativo a *Realien* che l'accompagna (non compare cioè l'*exemplum* dell'aratro ma in compenso il riferimento alla cetra e agli *organa* è più esteso e comunque riformulato).

La *Praefatio* isidoriana termina (par. 5) con la riaffermazione dell'opera di sintesi e compilazione, insiste sulla circostanza per cui il lettore *non nostra leget, sed ueterum releget*, e giunge a citare i suoi esegeti di riferimento, espressamente Origene, Mario Vittorino, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, Fulgenzio, Cassiano e Gregorio

Magno[7]. È possibile che l'ordine sia dettato da un criterio cronologico, per quanto valga in antico e in particolare per Isidoro: tuttavia, mentre gli altri *auctores* assicurano al compilatore interpretazioni circostanziate per così dire *ad locum*, Agostino gli fornisce anche rilevanti coordinate di metodo, al punto da comparire – senza essere nominato, secondo una prassi che naturalmente non implica malafede – in posizione proemiale non soltanto al libro relativo alla *Genesi* ma all'intera opera.

Un'ulteriore osservazione riguarda poi la ricezione del *De ciuitate Dei*. Come abbiamo già rilevato, non si tratta di un'opera esegetica, e infatti Agostino si occupa delle profezie, in particolare di Samuele, nell'ambito di una riflessione teologica sulla storia, in cui fatti e detti nella *ciuitas hominis* alludono in precisi momenti alla ricchezza della *ciuitas Dei*[8]. Eppure Isidoro attinge e condivide gli orientamenti metodologici proprio da questo trattato, e non – come ci attenderemmo – da una delle numerose opere specifiche, quelle cioè esegetiche, oppure da altre relative alla *institutio* del cristiano (p. es. il *De catechizandis rudibus* o il *De doctrina Christiana*). Ma la circostanza da un lato non fa che documentare ulteriormente un tratto, ampiamente acquisito a proposito delle *Etimologie*, caratteristico dell'opera isidoriana di *excerptio* da testi non prevedibili in base all'argomento trattato[9]; dall'altro qualifica l'ultima opera di Agostino alla stregua di un'opera davvero complessiva di interpretazione non solo della storia ma della cultura cristiana e ne documenta ricezione e fortuna in ambiti diversi di utilizzo e a livelli diversi di perspicuità contenutistica e formale[10].

---

[7] La lista di illustri esegeti costituiti in tradizione agli occhi di Isidoro ricorda - e forse non è un caso - quella dei *multi boni fideles nostri* che Agostino stila in *doctr. chr.* II 61 per dimostrare che gli scrittori cristiani in generale si sono sempre valsi oculatamente di contenuti della cultura pagana precedente. Per quanto riguarda in particolare Gregorio Magno, che Isidoro conosce bene soprattutto per la consuetudine del futuro papa con il fratello Leandro (proprio a quest'ultimo sono infatti dedicati i *Moralia*), si occupa anch'egli dell'esegesi del *Primo libro di Samuele* nelle sue *Expositiones in librum I Regum* (*CC* 144, p. 51-614, ed. P.Verbraken), di probabile originaria destinazione monastica (Meyvaert 1978-79), senza tuttavia offrire interpretazioni degli specifici passi di nostro interesse.

[8] Il disegno generale è infatti di chiara rilevanza teologica, come specifica in *ciu.* XV 2 *pars enim quaedam terrenae ciuitatis imago caelestis ciuitatis effecta est, non se significando sed alteram et ideo seruiens.*

[9] Gasti 2001.

[10] Non è dunque un caso che sia proprio un manoscritto di area visigotica del IX secolo a tramandare antiche glosse ai primi dieci libri del *De ciuitate Dei*, risalenti all'ambiente germanico di Frisinga e pubblicate da Gorman 2006 (che si occupa della più antica tradizione del trattato agostiniano e della sua ricezione). Per una panoramica sui caratteri dei commenti medievali e moderni all'opera vd. Marin 2004.

Tralasciando ora gli interventi generali e introduttivi per venire alle interpretazioni agostiniane relative al nostro libro biblico che hanno fatto scuola, osserviamo che esse costituiscono il modello non soltanto per l'esposizione di Isidoro, ma anche per quella di altri due scrittori di grande fortuna nella storia dell'esegesi e della patristica in generale, e cioè Beda e Rabano Mauro[11]. I due commentatori, come Isidoro, non esercitano la loro cospicua attività letteraria soltanto nell'esegesi, ma, a differenza del vescovo di Siviglia, la praticano nelle vesti istituzionali di maestro in un contesto scolastico monacale e anche in circostanze storico-culturali diverse (il primo, fra VII e VIII secolo, nella Britannia anglosassone; il secondo, un secolo dopo, nel monastero di Fulda prima di diventare vescovo di Magonza); non è di secondaria importanza il fatto che entrambi siano attenti lettori di Isidoro[12], ma è altrettanto significativo che in questa materia si rivolgano ad Agostino, evidentemente in virtù dell'autorevolezza di quest'ultimo, senza sottovalutare tuttavia la mediazione dell'enciclopedista-esegeta nei modi che cercheremo di descrivere. Inoltre, a riprova ulteriore dell'attenzione con cui Agostino veniva letto e divulgato, conosciamo addirittura un'antologia agostiniana curata da Beda, che in verità riguarda non l'esegesi ma la dottrina, che viene compendiata in modo semplice e fruibile da parte dei destinatari senza problematizzare i complessi nodi teologici[13].

Inoltre, dalla lettura della lettera prefatoria che Rabano premette al proprio commentario (*PL* 109, 9-10) – un testo significativamente dedicato al suo maestro Alcuino – possiamo ricostruire l'esistenza di una tradizione specifica a riguardo, formatasi evidentemente a uso dell'insegnamento scolastico. Lo scrittore infatti dichiara di comporre in sostanza un compendio di esegesi sui *Libri dei Re* (9 B: *cogitaui mecum in expositionem librorum Regum quoddam opusculum conficere*) e compila una lista delle proprie autorevoli fonti presentando il proprio lavoro di fatto come una

[11] Le opere di riferimento sono specificamente esegetiche: ai primi anni dell'VIII secolo risalgono i quattro libri *In primam partem Samuhelis* di Beda (*CC* 119, p. 1-272, ed. D.Hurst, 1962), mentre un secolo dopo Rabano scrive i *Commentaria in Libros IV Regum* (*PL* 109, col. 9-280).

[12] Ho evidenziato il valore di modello rappresentato da Isidoro enciclopedista per Rabano in Gasti 2017, in particolare 20-23; quanto a Beda, vd. cursoriamente 20 n. 11 con i riferimenti citati.

[13] Delmulle 2016; in generale, con riferimento alla collocazione dell'opera agostiniana di Beda in una vera e propria tradizione a riguardo, Fransen 1987. Anche per Rabano Mauro comunque è attestato un ruolo di divulgatore di opere agostiniane: Étaix 1982 ravvisa p. es. una chiara matrice agostiniana in un'omelia di Rabano, che interpreta come espressa volontà di citazione di una sezione di uno dei *Sermones* perduti, ma già al suo maestro Alcuino si attribuisce la paternità di un'anonima riduzione del *De catechizandis rudibus* (Bouhot 1980).

compilazione di testi allo scopo di facilitare lo studio (*ob commoditatem legentis*), evitando cioè al lettore il disagio di dover reperire i testi dei Padri a riguardo:

> Aestimo enim […] per omnia uobis non displicere, cum cognoueritis me ad hoc laborare uelle ut sanctorum Patrum dicta, quae de praedicto libro exposita in pluriuso exemplaribus dispersa sunt, in unum ob commoditatem legentis colligerem, quatenus quid quisque eorum in sententiis diuersis historiae Regum per singula loca senserit, pariter et secundum ordinem a nobis dispositum reperiret. Ibi enim inueniet quid Pater Augustinus quidue insignis interpres diuinorum librorum Hieronymus senserint, quid papa beatus ac suauissimus doctor Gregorius quidue Isidorus Hispalensis episcopus et quid Beda, magister nobilis, ac ceteri Patres, quorum lomgum est nomina recensere, rite intellexerint. Quorum omnium sententias aut sicuti ab ipsis conscriptae sunt posui aut sensum eorum meis uerbis breuiando explanaui (9 B-D).

Il testo in realtà rappresenta un interessante documento anche a proposito della tendenza alla compilazione, invalsa e sempre più dotata di un proprio 'statuto epistemologico' che non la relega a sottoprodotto letterario. Sono infatti presenti chiari indizi testuali a favore di questa che di fatto va considerata una forma comunicativa, a partire dall'uso del verbo *breuiare*, che assume un significato preciso in tal senso, e dall'orientamento alla raccolta delle *sententiae* degli autori precedenti degne di menzione, in parte riportate alla lettera e in parte sintetizzate. L'approccio di Rabano alle sue autorevoli fonti insomma è estremamente scolastico, e non a caso ricorda da vicino quello di Isidoro, sia per quanto riguarda la scelta 'antologica' dei testi e la valorizzazione della *brevitas*, come esprime della *Praefatio* sopra riportata, sia anche per la cura compositiva adottata nell'esposizione dei passi d'autore[14].

È dunque plausibile seguire una sorta di linea – teorica, ma soprattutto pratica – di compilazioni nello specifico campo dell'esegesi sostenuta da un analogo approccio da parte degli esegeti e unificata – possiamo dire – da una comune metodologia allo scopo di selezionare il materiale da un canone presto formatosi di autori e di riproporlo in forme rese omogenee, ma non per questo meno autorizzate. Si tratta, in ultima analisi, senz'altro di una vulgata che non esiterei a chiamare enciclopedica, eventualmente integrata ma in sostanza riproposta in forme simili se non uguali, che garantiscono al lettore la disponibilità di un vero e proprio sussidiario cui ricorrere con fiducia e con facilità di consultazione.

---

[14] Cf. segnatamente la brevissima epistola accompagnatoria dell'esemplare delle *Etimologie* a re Sisebuto (*epist.* 6 Lindsay): *en tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundarum rerum ex ueteris lectionis recordatione collectum atque ita in quibusdam locis adnotatum sicut extat conscriptum stilo maiorum.*

Quanto alle interpretazioni agostiniane in seguito riprese 'scolasticamente', il primo passo dal *Primo libro di Samuele* di cui Agostino si occupa – e al quale limiteremo la nostra analisi – è *1Sam.* 2,1-10. Si tratta del cantico di ringraziamento *Exultauit cor meum* che Anna, madre di Samuele, finalmente gravida dopo lunga sterilità, innalza a Dio per essere stata esaudita promettendogli di consacrargli il bambino (in un certo senso: di restituirglielo) dopo averlo svezzato. Si tratta di un testo eucologico e di lode costruito secondo un disegno compositivo e contenutistico piuttosto convenzionale per il linguaggio biblico, come mostra la consonanza quasi perfetta con il *Magnificat* di Maria riportato nel Vangelo di Luca. Ebbene, alla contestualizzazione e all'esegesi del cantico – dapprima riportato per intero e poi analizzato versetto per versetto – Agostino dedica il lungo capitolo 4 di *ciu.* XVII: a suo avviso il cantico allude allegoricamente al passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento ed esprime l'esultanza della Chiesa per questa evoluzione a completamento della storia della Salvezza, dal momento che risulta evidente a qualunque lettore della Scrittura che non si tratta di semplici *uerba… unius… mulierculae de nato sibi filio gratulantis* (*ciu.* XVII 4,2) e che pertanto l'interpretazione letterale non esaurisce il messaggio della Scrittura.

La spiegazione è mutuata da parte di Isidoro, che, per esigenze compilatorie, rinuncia a soffermarsi sulle interpretazioni per così dire *ad lineam*, ma privilegia senz'altro i concetti introduttivi, perché gli pare fondamentale identificare come profetico il cantico di Anna e vederne la realizzazione nei fatti del Nuovo Testamento; il *Libro dei Re*, d'altra parte, per sua natura e ispirazione è scritto in modo da rivelare *sacramenta Christi et Ecclesiae* (*quaest. 1Reg.* 1). Agostino in realtà sostiene con forza la sua lettura allegorica degli episodi connessi a questa storia, che esplicita proprio in apertura del cap. 4, come se si trattasse dell'enunciazione scolastica di una tesi (il 'nuovo' subentra al 'vecchio': Samuele a Eli come Davide a Saul) dimostrata nel prosieguo; non ci sorprende constatare che la compilazione isidoriana, con prevedibile sintesi e *synkrisis* di testi-fonte a scopo di massima chiarezza, inizi proprio da qui, tenuto conto che Isidoro si preoccupa anzitutto di introdurre il *Primo libro dei Re* avendo in mente il suo destinatario e ottemperando alla specifica funzione didattica della sua opera:

Aug.	Isid. *quaest. 1Reg.* 1
	1 Post librum Iudicum sequitur Regum. Et aspice tempora, primo Iudicum postea Regum, sicut erit primo iudicium postea regnum; in his autem Regum libris multis et uariis modis sacramenta Christi et Ecclesiae revelantur.

c. Faust. XII 32 nonne *ab ipso exordio commutatum sacerdotium in Samuelem reprobato Heli et commutatum regnum in Dauid reprobato Saule clamat praenuntiari nouum sacerdotium nouumque regnum reprobato uetere, quod umbra erat futuri, in Domino nostro Iesu Christo uentur*um? *Nonne ipse Dauid, cum panes propositionis manducauit, quos non licebat manducare nisi solis sacerdotibus, in una persona utrumque futurum, id est in uno Iesu Christo regnum et sacerdotium figurauit?*	2 Nam *ab ipso exordio regum commutatum sacerdotium in Samuelem reprobato Heli et commutatum regnum in David reprobato Saule* exclamat *praenuntiari nouum sacerdotium nouumque regnum, reprobato ueter*i, *quod umbra erat futuri in Domino Iesu Christo uentur*i. 3 *Nonne ipse Dauid, cum panes propositionis manducauit, quos non licebat manducare nisi solis sacerdotibus, in una persona utrumque futurum, id est in uno Iesu Christo regnum et sacerdotium figurauit?*
ciu. XVII 4 1 Procursus igitur ciuitatis Dei ubi peruenit ad Regum tempora, quando David Saule reprobato ita regnum primus obtinuit, ut eius deinde posteri in terrena Ierusalem diuturna successione regnarent, dedit figuram, re gesta significans atque praenuntians, quod non est praetereundum silentio, de rerum mutatione futurarum, quod attinet ad duo Testamenta, Vetus et Nouum, ubi sacerdotium regnumque mutatum est per sacerdotem eumdemque regem *nouum* ac *sempiternum, qui est Christus Iesus*. Nam et *Heli sacerdote reprobato* substitutus in Dei seruitium Samuel simul officium functus sacerdotis et iudicis, et Saule *abiecto* rex David fundatus in regno hoc quod dico figurauerunt.	Itaque ipsa Samuelis sacerdotis successio *nouum*, ut praedictum est, *sempiternum*que sacerdotium praefigurabat, *qui est Iesus Christus*, *Heli sacerdote reprobato*, id est Iudaico sacerdotio *abiecto*.

Va osservato che Isidoro compendia due testi agostiniani a prescindere dalla destinazione e della funzione diversa di essi (uno di genere e tono apologetico-dottrinale, l'altro senz'altro argomentativo ed esegetico) ma badando soltanto al contenuto, e li rende coesi nella propria esposizione.

Allo stesso modo i paragrafi immediatamente seguenti (4-7 del cap. 1 delle *questiones* su *1Reg.*) proseguono la classica compilazione di *ciu.* XVII 4,1-3, con atteggiamento e modalità tecniche del tutto analoghe a quelle ampiamente documentate nelle *Etimologie*, e cioè producendo un testo a tratti corrispondente *uerbatim* a quel-

lo della fonte, con eventuali sezioni di raccordo, ove necessario, con l'omissione di parti giudicate poco perspicue (p. es. la lunga citazione di *3Reg.* 2,1-10) e anche con la trasposizione di parti sulla base della propria linea espositiva (è il caso di *prophetare aliud non uidetur*, che in Agostino compare all'inizio mentre viene riformulato e collocato in un secondo momento da Isidoro: *nihil aliud in cantico suo prophetare uidetur*); il testo compilato risulta comprensivo delle citazioni testuali e naturalmente anche dell'osservazione linguistica che interpreta il nome Anna come «Grazia di Lui» (*nomen, id est Anna, Gratia eius interpretatur*)[15]. Forse perché è interessato alle informazioni di carattere generale e introduttivo, in un contesto di fatto epitomatorio, non sorprende la decisione di omettere le interpretazioni circoscritte relative ai singoli versetti del cantico; per converso, è significativo, dal punto di vista culturale, che lo specifico e tutto sommato originale interesse linguistico di Isidoro si manifesti anche in qui, in un contesto e in una forma testuale certamente lontani da quelli dell'enciclopedia, dove tale scrupolo è invece alla base dell'opera.

Aug. *ciu.* XVII 4	Isid. *quaest. 1Reg.* 1
1 *Mater quoque ipsa Samuelis* Anna, *quae prius fuit sterilis et posteriore fecunditate laetata est, prophetare aliud non uidetur*, cum gratulationem suam Domino fundit exsultans, quando eumdem puerum natum et ablactatum Deo reddit eadem pietate, qua uouerat. Dicit enim: [«…»]. 2 Itane uero uerba haec unius putabuntur esse mulierculae, de nato sibi filio gratulantis? Tantumne mens hominum a luce ueritatis auersa est, ut non sentiat supergredi modum feminae huius dicta quae fudit? Porro qui rebus ipsis, quae iam coeperunt etiam in hac terrena peregrinatione compleri, conuenienter mouetur, nonne intendit et aspicit et agnoscit per hanc mulierem,	4 *Mater quoque ipsa Samuelis, quae prius fuit sterilis et posteriori fecunditate laetata est,*

[15] L'interpretazione a sua volta è ripresa da Gerolamo, *Hebr. nom.* p. 34, 11 Lagarde (= *CC* 72, 102). Isidoro pertanto, secondo la sua prassi compilatoria e sulla base di istanze documentarie diverse rispetto alle nostre, non risale a un'opera specifica, 'tecnica' in questo senso, come quella sui nomi ebraici, che senz'altro conosce, vista la notorietà e l'autorevolezza della produzione geronimiana soprattutto in ambito biblico e anche a proposito dei *Realien*; anche nel caso di contenuti specifici - come nel frequente caso delle spiegazioni etimologiche nell'enciclopedia - si vale di testi generici che mediano tutte le informazioni utili o necessarie, senza particolari approfondimenti.

cuius etiam nomen, id est Anna, "Gratia eius" interpretatur, ipsam religionem Christianam, ipsam ciuitatem Dei, cuius rex est et conditor Christus, *ipsam postremo Dei gratiam* prophetico spiritu sic locutam, a qua superbi alienantur, ut cadant, qua humiles implentur, ut surgant, quod maxime hymnus iste personuit?

*Nisi quisquam forte dicturus est nihil istam prophetasse mulierem, sed Deum tantummodo propter filium, quem precata impetra*uit, *exsultant*i *praedicatione laudasse. Quid ergo sibi uult quod ait: «Arcum potentium fecit infirmum, et infirmi praecincti sunt virtute; pleni panibus minorati sunt, et esurientes transierunt terram; quia sterilis peperit septem, et multa in filiis infirmata est»? Numquid septem ipsa pepererat, quamuis sterilis fuerit? Unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, sive sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas. Deinde in illo populo, cum adhuc nemo regnaret, quod in extremo posuit: «Dat uirtutem regibus nostris, et exaltabit cornum Christi sui», unde dicebat, si non prophetabat?*

3 Dicat ergo Ecclesia Christi, ciuitas regis magni, gratia plena, prole fecunda, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius piae matris agnoscit: «Confirmatum est cor meum in Domino, exaltatum est cornum meum in Deo meo.

cuius etiam nomen, id est Anna, "Gratia eius" interpretatur, ipsam religionem Christianam, *ipsam postremo Dei gratiam* significat, quia nobis Christus oritur; ipsam quoque Ecclesiam, quae olim sterilis, nunc fecunda in Dei laude laetatur.

5 Quae *n*ihil *aliud* in cantico suo *prophetare uidetur*, nisi mutationem Veteris Testamenti, uel sacerdotii in Nouum Testamentum, uel sacerdotium, qui est Christus; *nisi forte quis dicat nihil* Annam *prophetasse, sed Deum tantummodo propter filium impetratum exsultante praedicatione laudasse. 6 Quid ergo sibi uult quod ait: «Arcum potentium fecit infirmum, et infirmi accincti sunt virtute; pleni panibus minorati sunt, et esurientes transierunt terram; quia sterilis peperit septem, et fetosa in filiis infirmata est»? Numquid ipsa septem pepererat, quamuis sterilis fuerit? Unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, sive sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas. 7 Deinde in illo populo, cum adhuc nemo regnaret, quod in extremo posuit: «Dat virtutem regibus nostris, et exaltauit cornu Christi sui», unde dicebat, si non prophetabat? Dicat ergo Ecclesia Christi, ciuitas regis magni, gratia plena, prole fecunda Dei, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius piae matris agnoscit: «Confirmatum est cor meum in Domino, et exaltatum est cornu meum in* Deo salutari *meo*. Interea Samuel erat ministrans in templo Dei, accinctus ephod.

L'analisi del cantico di Anna è solo all'inizio, ma mentre il testo agostiniano – come abbiamo già rilevato – continua con puntiglio fino al termine del capitolo a interpretare i versetti per documentarne il valore appunto profetico in direzione di Cristo e della Chiesa (par. 3-9), Isidoro si interrompe per riprendere poi la compilazione agostiniana nel cap. 2 corrispondente a *ciu.* XVII 5 relativo alle parole

profetiche rivolte da un *homo Dei* al sommo sacerdote Eli, cui è appunto affidata la *institutio* del piccolo Samuele, e allusive al passaggio dall'antica forma di sacerdozio alla nuova istituita da Cristo figurata dalla sostituzione di Samuele, una volta adulto, allo stesso Eli nelle funzioni sacerdotali.

Le rispettive esposizioni di Beda e di Rabano sono dal canto loro anzitutto strutturalmente analoghe, cioè accomunate dalla circostanza che non dedicano spazio alle questioni generali e prefatorie sull'opportunità di riconoscere valore allegorico o figurale agli eventi descritti, e in particolare all'episodio di cui ci stiamo occupando, probabilmente perché lo reputano ovvio o perché la consuetudine di una lettura 'mistica' è, nella loro pratica, del tutto curricolare. Da questo punto di vista dobbiamo considerare interessante la posizione di Isidoro, che invece ritiene indispensabile derivare da Agostino anche questo genere di precisazioni, e di conseguenza abbiamo un motivo in più per presupporre, da un lato, l'eterogeneità culturale e letteraria del suo pubblico e d'altro lato il valore generalmente propedeutico della sua opera esegetica. Ebbene, i due esegeti successivi attribuiscono maggiore importanza all'interpretazione *ad lineam* del cantico di Anna, tralasciata da Isidoro, perché si rivolgono, nei rispettivi ambienti, a un pubblico di chierici o monaci in formazione che dovevano esercitarsi nell'esegesi e nell'omiletica anche cimentandosi opportunamente nelle questioni particolari poste continuamente dal testo, senza accontentarsi dunque di un inquadramento metodologico e interpretativo generale. Inutile dire che in ciò essi si allineano alle interpretazioni agostinane, mutuando non soltanto i concetti ma altresì la forma del capitolo del *De ciuitate*, corrispondente alle *enarrationes* scolastiche classiche e poi cristiane.

Un caso classico di *quaestio* esegetica *ad lineam* relativa al nostro testo è quella relativa ai sette figli partoriti da Anna, come dichiarato nel cantico (*1Sam.* 2,5 *quia sterilis peperit septem*): Agostino vi fa cenno in sede introduttiva (*ciu.* XVII 4,2) e la tratta poi nel commento al versetto in questione, in modo che dapprima troviamo la *propositio* della questione (*unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, siue sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas*)[16] accompagnata dalla chiave interpretativa, basata sulla necessità di interpretare allegoricamente il testo, ravvisandovi cioè il senso profetico (*unde dicebat, si non prophetabat?*); anzi nel contesto il versetto in questione costituisce proprio un *exemplum* argomentativo per sostenere la referenza del cantico di Anna a dimostrazione tangibile che questo non esprime un semplice rendimento di grazie a Dio da

[16] Lo stesso testo biblico registra infatti che, mentre il giovane Samuele cominciava a svolgere i primi incarichi sacerdotali, *uisitauit ergo Dominus Annam et concepit et peperit tres filios et duas filias* (*1Sam.* 2,21): in totale quindi sei.

parte di una sterile presto madre, ma rappresenta una profezia sulla fecondità della Chiesa. È probabilmente per questo che Isidoro (*quaest. 1Reg.* 1,6) riprende alla lettera anche queste parole di Agostino nel proprio contesto generalmente introduttivo sull'argomento e a proposito della valenza del testo dei primi capitoli del *Primo libro di Samuele*: non vi rinuncia perché, non procedendo poi all'esame dei singoli versetti, ha a cuore dimostrare appunto che il cantico di Anna va considerato a tutti gli effetti una profezia in direzione del Nuovo Testamento (*quaest. 1Reg.* 1,5 *quae nihil aliud in cantico suo prophetare uidetur, nisi mutationem Veteris Testamenti uel sacerdotii in Nouum Testamentum uel sacerdotium qui est Christus*).

L'esegesi del relativo versetto del cantico consente poi ad Agostino di collegare il testo alla tradizione scritturistica sulla base del numero sette, affermando che il testo «è chiarissimo a chi sa interpretare il numero sette, nel quale è significata la compiutezza della Chiesa universale» e citando un esempio dal Nuovo e uno dal Vecchio Testamento[17]; si tratta dunque di attribuire al numero un valore appunto simbolico, come troviamo dettagliatamente spiegato e variamente documentato con rimandi scritturistici in *ciu.* XI 31 (a proposito del riposo del settimo giorno)[18], e nel nostro contesto considerare i sette parti alla stregua di iperbole, per dire che la donna dapprima sterile ha partorito più volte grazie all'aiuto divino. Questo elemento esegetico non viene desunto da Isidoro, cui sta a cuore evidentemente la referenza generale e per questo motivo non si dilunga a fornire interpretazioni circostanziate come questa sul numero sette, che dal suo punto di vista rappresenta comprensibilmente un elemento troppo specifico. Eppure le parole di Agostino, compresi gli *exempla* biblici, tornano alla lettera nell'esposizione più dettagliata di Beda e Rabano che infatti, a differenza di Isidoro, procedono a un commento dettagliato. È interessante confrontare i testi in questione:

Aug. *ciu.* XVII 4	Beda, *in I Sam.* I 2,5 p. 23	Hrab. *in IV Reg.* = *PL* 109, 18
	«*donec sterilis peperit plurimos, et quae multos habebat filios infirmata est*». Esaias exponit quia «multi filii desertae magis quam eius quae habebat uirum».	«*donec sterilis – ait – peperit plurimos, et quae multos habebat filios, infirmata est*». In Hebraeo et in Septuaginta translatione non 'plurimi', sed 'septem' leguntur.

[17] *Ciu.* XVII 4,4 *hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersae Ecclesiae significata perfectio*. Gli esempi allegati sono, non a caso, di referenza escatologica o comunque simbolica: le sette Chiese di *Apoc.* 1,4 e le sette colonne che sostengono la *domus Sapientiae* in *Prov.* 9, 1.

[18] Analogamente sul valore del numero sette vd. anche le osservazioni e i riferimenti presenti in *ciu.* XX 5; *serm.* 83,5,5 e 95,2.

	Septuaginta interpretes posuerunt quia «sterilis peperit septem»; 'saba' quippe uerbum Hebraeum et septem designat et plurimos.	Judaei hunc locum ita intelligunt quod, nato Samuele, mortuus sit filius primogenitus Phenennae, et singulis Annae filiis nascentibus singuli Phenennae mortui sint filii. Sed quaerendum est quomodo hoc stare possit, cum Phenenna septem, Anna autem non plus quam quinque filios habuerit. Quam quaestionem Hebraei solventes, duos filios Samuelis cum filiis Annae annumerant.
«Quia sterilis, – inquit – peperit septem, et multa in filiis infirmata est».		*«Quia sterilis – inquit – peperit septem, et multa in filiis infirmata est».*
Hic totum quod prophetabatur *eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersae ecclesiae significata perfectio.*	Sed et illius editionis sensus *elucet agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersa ecclesiae significata perfectio.*	*Hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium.*
Propter quod et Iohannes apostolus ad septem ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans: «Sapientia aedificauit sibi domum et suffulsit columnas septem».	*Propter quod et Iohannes apostolus ad septem* scribit *ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans «Sapientia* – inquit – *aedificauit sibi domum* excidit *columnas septem».*	*Propter quod et Iohannes apostolus ad septem* scribit *Ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans: «Sapientia aedificauit sibi domum, et suffulsit columnas septem».*
Sterilis enim erat in omnibus gentibus Dei ciuitas, antequam iste fetus, quem cernimus, oreretur. Cernimus etiam, quae multa in filiis erat, *nunc infirmatam Hierusalem terrenam; quoniam quicumque filii liberae in ea erant, uirtus eius erant; nunc uero ibi quoniam littera est et Spiritus non est, amissa uirtute infirmata est.*		*Sterilis enim erat in omnibus gentibus Dei ciuitas, antequam iste fetus, quem cernimus, oriretur. Cernimus etiam, quae multa in filiis, nunc infirmatam Hierusalem terrenam; quoniam quicumque filii liberae in ea erant, uirtutis eius erant; nunc uero quoniam ibi littera est et Spiritus non est, amissa uirtute infirmata est.*

A distanza di un secolo l'uno dall'altro i due commentatori utilizzano senz'altro materiale agostiniano dal *De ciuitate* inserendolo nel proprio dettato – a differenza di Isidoro – allo scopo di chiarire tipologicamente l'apparente assurdità relativa al numero dei figli, comprese le citazioni dall'*Apocalisse* e dai *Proverbi*. Entrambi anzitutto documentano la consapevolezza che nel versetto commentato *septem* rappresenta una variante autorizzata dalla traduzione dei Settanta rispetto a *plurimos*: è in particolare Beda che ricorre a una spiegazione linguistica, che cioè il termine ebraico originale esprimerebbe entrambi i significati; va inoltre detto che Beda cita a proposito anche un altro versetto veterotestamentario (*Is*. 54,1) che si riferisce sempre al topos della donna sterile (o comunque priva di marito) poi madre di molti figli: il passo di Isaia è ben attestato nella tradizione patristica ed esegetica – anche perché già citato e commentato da San Paolo (*Gal.* 4,27) e quindi dotato per così dire di una sua autorità apostolica –, ma non lo è nel nostro contesto, dove pare del tutto pertinente considerata la valenza profetica[19]. Certamente poi il testo più ampio è quello di Rabano, dal momento che si dilunga a riproporre contenuti da Agostino, segnatamente la riflessione conclusiva – molto circostanziata, tenuto conto dell'ipotesto – sulla *Dei ciuitas* e sulla *Hierusalem terrena*; e tuttavia integra la già ampia spiegazione attingendo anche a materiale esegetico cronologicamente più vicino a lui (il cosiddetto pseudo-Gerolamo)[20] per sostenere la possibilità di interpretare il passo anche in modo letterale, affermando dunque che ad Anna in un certo senso potevano di fatto essere attribuiti sette figli[21], e finendo per fornire quindi una duplice interpretazione animato da uno scrupolo pastorale che tende a chiarire il testo in ogni suo aspetto potenzialmente oscuro.

Per concludere, la rassegna fin qui condotta concernente l'esame di un caso specifico – ammesso di sfuggire al rischio di frammentarietà – vuole far riflettere sul fenomeno della circolazione, della ripresa e dell'eventuale variazione del materiale esegetico fra tarda antichità e medioevo offrendo del fenomeno ulteriore do-

[19] Il versetto di Isaia è citato nella sua interezza sia da Agostino, in diverse opere (otto volte solo nelle *Enarrationes*, e quindi cinque rispettivamente nelle *Lettere* e nel *Ad catholicos de secta Donatistarum*; nel *De ciuitate* compare in XV 2 e XVIII 29), sia anche da Isidoro (*fide cath. c. Iud.* II 1,7), che riporta in effetti un ampio passo del profeta. Lo scopo della citazione è in generale sostenere topicamente la fecondità della Chiesa.

[20] Tale materiale, pubblicato da Saltman 1975, è utilizzato da Rabano soprattutto per chiarire in alcuni punti il senso letterale del testo biblico attraverso elementi antiquari di tradizione ebraica. Sugli apporti di questa tradizione all'esegesi del nostro autore vd. Saltman 1973.

[21] Alla lettera riprende il testo presente in Ps.-Hier. *quaest.* 10 *quam quaestionem Hebraei solventes, duos filios Samuelis cum filiis Annae annumerant* (Saltman 1975, 69-70).

cumentazione. Il periodo preso in esame risulta di particolare interesse dal nostro punto di vista, in quanto rappresenta un momento in cui il magistero dei Padri della Chiesa progressivamente si radica nell'ambiente scolastico monacale e riceve perciò nuova autorevolezza dal punto di vista della trasmissione del pensiero sotteso alle interpretazioni dei testi e parallelamente dal punto di vista delle forme stesse in cui tale circolazione si assoda.

La circostanza, al di là dei caratteri specifici di volta in volta riscontrabili, ha rilievo infatti prima di tutto in termini di tradizione, sia sul versante delle idee sia su quello formale; si tratta in altri termini di un aspetto dell'esemplarità letteraria, dell'imitazione dei modelli, che possiamo considerare alla stregua di certe manifestazioni tipiche della letteratura tecnica o comunque grammaticale. Qui il valore per così dire autoriale del modello è chiaramente individuato quale *auctoritas* da cui non è possibile prescindere, e tuttavia, proprio per le caratteristiche dell'oggetto della comunicazione, il materiale tende a essere riproposto anche senza precisa volontà allusiva, fino a costituire una sorta di vulgata esegetica variamente integrata.

L'altro aspetto degno di nota è inevitabile conseguenza di quest'ultima osservazione, e cioè l'atteggiamento sicuramente compilatorio, in questo senso enciclopedico, che connota la scrittura degli esegeti in questione. Il testo base – nel nostro caso Agostino – viene riprodotto alla lettera, eventualmente con minimi interventi di adattamento al contesto da parte del compilatore; quest'ultimo individua i contenuti adatti al proprio scopo (tenuto cioè conto del destinatario, che nel caso dell'esegesi non è in assoluto sempre lo stesso, perché cambia la situazione, e dell'intento comunicativo) e li riproduce in un dettato nuovo spesso composto da diversi *excerpta*, anche da opere diverse, non necessariamente sempre analoghi, eventualmente anche disposti in successione diversa rispetto al testo base e infine utilizzati all'interno di argomentazioni diverse.

Nel nostro caso appare evidente l'ampiezza e la profondità del testo di Agostino, per il quale – verrebbe da dire – l'esegesi rappresenta un modo privilegiato di leggere la storia della salvezza, insomma un criterio di analisi della *ciuitas hominis* alla luce della *ciuitas Dei*; è questo il motivo per cui le sue osservazioni tipologiche sul *Libro di Samuele* fanno scuola anche se non appartengono a un'opera specificamente esegetica in forma di *enarrationes*, *commentarius*, *expositio* o *tractatus*, secondo i canoni di genere presto invalsi. L'ampia referenza delle argomentazioni del *De ciuitate* e la diversa tipologia testuale in cui queste si articolano (riflessioni generali e propedeutiche e osservazioni puntuali) garantiscono ai successivi compilatori un materiale adattabile ai rispettivi contesti, al pubblico e alla situazione in cui l'esegesi del testo viene proposta.

Anche per questo l'indagine sulla persistenza del pensiero di Agostino deve sempre correre su strade parallele che seguano aspetti formali e non soltanto con-

tenutistici, e permette di apprezzare dello scrittore, come anche dei suoi continuatori – perché di continuatori preferisco parlare, e non soltanto di imitatori o compilatori –, anche una complessa e consapevole personalità di letterato. Un ulteriore documento insomma della circostanza per cui, nella matura tradizione esegetica, «lo studio della Bibbia non serve soltanto a nutrire l'anima cristiana, ma diventa il pretesto, l'occasione, di un'attività propriamente culturale, gratuita»[22], che come tale sa riconoscere modelli da seguire e riproporre.

[22] Marrou 1987, 386.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bernard 1984
R.W.Bernard, *In figura. Terminology pertaining to figurative exegesis in the works of Augustine of Hippo*, Princeton, NJ, 1984.

Bochet 2004
I.Bochet, *De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne*, «REAug» L (2004), 349-369.

Bouhot 1980
J.-P.Bouhot, *Alcuin et le De catechizandis rudibus de saint Augustin*, «RecAug» XV (1980), 176-240.

Delmulle, 2016
J.Delmulle, *Le florilège augustinien de Bède le Vénérable et les discussions tardo-antiques sur la grâce, le libre arbitre et la prédestination*, «REAug» LXII (2016), 265-292.

Étaix 1982
R.Étaix, *Un fragment augustinien transmis par Raban Maur*, «REAug» XXVIII (1982), 253-256.

Fransen 1987
P.-I.Fransen, *D'Eugippius à Béde le Vénérable. À propos de leurs florilèges augustiniens*, «RBen» XCVII (1987), 187-194.

Gasti 2001
F.Gasti, *Auctoritates a confronto nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia*, in D.Lanza – G.Cajani (ed.), *L'antico degli antichi*, Palermo 2001, 141-152.

Gasti 2017
F.Gasti, *Isidoro di Siviglia e le origini dell'enciclopedismo medievale e moderno*, in S.Audano – G.Cipriani (ed.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. «Atti della tredicesima Giornata di studi (Sestri Levante, 11 marzo 2016)», Campobasso 2017, 13-39.

Gorman 2006
M.M.Gorman, *The Oldest Annotations on Augustine's De ciuitate Dei*, «Augustinianum» XLVI (2006), 457-479.

La Bonnadière 1957
A.-M.La Bonnadière, *Saint Augustin et les Libri Regnorum*, in K.Aland – F. L.Kross (ed.), *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, part 1, Berlin 1957, 375-388.

Marrou 1987
H.-I.Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C.Marabelli e A.Tombolini, Milano 1987 [ed. or. Paris 1949 [2] (1938[1])].

Marin 1987
M.Marin, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino. Note introduttive*, «VetChr» XXIV (1987), 253-268.
Marin 2004
M.Marin, *Uno sguardo sui commenti al De ciuitate Dei agostiniano*, «Auctores nostri» I (2004), 119-133.
Martín 2013
J.C.Martín, *Isidore of Seville*, in K.Pollmann – W.Otten (ed.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford 2013, II, 1193-1196.
Meyvaert 1978-1979
P.Meyvaert, *The Date of Gregory the Great's Commentaires on the Canticle of Canticles and on I Kings*, «Sacris Erudiri» XXIII (1978-79), 191-216.
Ripanti 1980
G.Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980.
Saltman 1973
A.Saltman, *Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon*, «Harvard Theol. Review» LXVI (1973), 43-75.
Saltman 1975
Pseudo-Jerome, *Quaestiones on the book of Samuel*, edited by A.Saltman, Leiden 1975.
Simonetti 1985
M.Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi*, Roma 1985.
Troiani 2012
L.Troiani, *Alcune riflessioni sopra il libro XVIII della Città di Dio*, «Athenaeum» C (2012), 373-383.