

Il commento al Cantico dei Cantici di Giusto d'Urgell e il suo radicamento nel contesto storico

ROSSANA GUGLIELMETTI
SISMEL – FIRENZE
rguglielmetti@tiscali.it

Giusto, primo vescovo attestato di Urgell, ci è noto solo attraverso una breve memoria nel *De viris illustribus* di Isidoro di Siviglia¹ e le sottoscrizioni in alcuni concili, che ci permettono di collocarlo nella prima metà del VI secolo: l'importante Toletano del 531, cui non prese parte ma che fu invitato a sottoscrivere trovandosi in città qualche tempo dopo la chiusura degli atti, e il provinciale di Lérida del 546². Il rarefarsi delle occasioni conciliari dopo questa data ci priva di questa fondamentale risorsa per seguire la sua biografia: senza contare i concili di Braga del 561 e 572, provinciali e molto lontani, cui Giusto non avrebbe avuto comunque ragione di presenziare, bisogna attendere il 589 con il Toletano III perché si tenga un altro incontro che coinvolga i vescovi della Tarraconense (ed ormai firma, com'è ovvio, un suo successore, Simplicio)³. Giusto appartiene a una famiglia ispano-romana probabilmente originaria della parte orientale della provincia, che dà alla regione ben quattro vescovi tutti fratelli: oltre a lui, i vicinissimi Nebridio di Egara (l'attuale Tarrasa) e

¹ Cap. XXI: «Iustus Orgellitanae ecclesiae episcopus et frater praedicti Iustiniani, edidit libellum expositionis in Canticis canticorum, totum ualde breuiter atque aperte per allego-riarum sensum discutiens» (dall'edizione di C. CODONER MERINO, *El 'De viris illustribus' de Isidoro de Sevilla: estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964, p. 31).

² Cfr. C. BARAUT – J. CASTELLS – B. MARQUÈS – E. MOLINÉ, «Episcopologi de l'església d'Urgell, segles VI-XXI», *Urgellia*, 14, 1998-2001, 7-136, in particolare a p. 31; G. KAMPERS, *Personengeschichtliche studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster, 1979 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2/17), n° 123, pp. 38-39; *Historia de la Iglesia en España I, La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, cur. R. GARCÍA VILLOSLADA, Madrid, 1979, pp. 384-385 di M. SOTOMAYOR Y MUÑOZ; la voce di U. DOMÍNGUEZ DEL VAL nel *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España*, cur. Q. ALDEA VAQUERO – T. MARÍN MARTÍNEZ – J. VIVES GATELL, Madrid, 1972-1975, pp. 1261-1262; la voce di M. C. DÍAZ Y DÍAZ nel *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, cur. M. VILLER e a., Paris, 1937-1995, vol. VIII, coll. 1620-1621. I due ultimi repertori sostengono che Giusto abbia assunto la carica di vescovo dopo il 517 (in quanto assente in questa data al concilio di Girona) e lo contano anche tra i presenti al concilio di Valencia del 546 (erroneamente 519 nel *Diccionario*, che peraltro sotto la voce relativa a tale incontro – vol. IV, p. 2689 – non lo cita tra i sottoscrittori). Il Valenciano, sia ricordato per inciso, è conteso dagli storici fra l'anno 546 e 549 (a seconda di come si interpreti la *datatio* espressa in stile locale): più recentemente ci si è orientati per il 546, come ad esempio nel *Diccionario* e in J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, 1981 (Konziliengeschichte A. Darstellungen 10), pp. 73-76; il 549 era proposto invece in *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. VIVES, adiuv. T. MARÍN MARTÍNEZ – G. MARTÍNEZ DIEZ, Barcelona-Madrid, 1963 (España cristiana. Textos 1), pp. 61-64.

³ Cfr. D. MANSILLA REYOY, *Geografía eclesiástica de España: estudio histórico-geográfico de las diócesis*, Roma, 1994 (Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica. Monografías 35), vol. I, p. 279.

Elpidio di Heusca, e Giustiniano di Valencia che plausibilmente fu l'unico ad allontanarsi dall'area natale, a loro volta ricordati da Isidoro e sottoscrittori di vari concili ⁴.

Il suo commento al Cantico dei Cantici, dedicato al metropolita di Tarragona Sergio ⁵, ha attirato l'attenzione degli studiosi soprattutto per il testo biblico, sia come precoce testimonianza della diffusione della *Vulgata* geronimiana nella Penisola Iberica, sia per la ricchezza di citazioni dalla *Vetus Latina* ivi circolante: mentre infatti per le numerose riprese da altri libri biblici Giusto fa ancora uso della versione antica, esplicitamente trae i lemmi del Cantico dalla nuova traduzione ⁶.

Eppure sono molti altri i motivi di interesse dell'opera: la sua notevole diffusione e fortuna ben oltre i confini iberici, la sua sostanziale originalità nell'impianto e nel

⁴ Nebridio, il maggiore probabilmente, partecipa ai concili di Tarragona (516), Gerona (517), Toledo II (531), forse Barcellona (540), se è ancora lui il Nebridio che firma in questa sede come vescovo di Barcellona. Elpidio sottoscrive solo il Toletano, almeno secondo la versione degli Atti conservata in uno dei codici. Giustiniano, la cui attività di restauratore di chiese e promotore della vita monastica come vescovo di Valencia ci è nota anche grazie all'epitafio (che conta 20 anni e otto mesi di episcopato, sui 55 della sua vita), sottoscrive il medesimo Toletano del 531 e il concilio provinciale di Valencia del 546. L'onomastica indica l'origine etnica della famiglia, mentre per la provenienza non si può che cercare di interpretare la distribuzione dei fratelli nelle rispettive sedi episcopali. Cfr. J. ORLANDIS, «Una familia episcopal en la Hispania del siglo VI», in *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, cur. K. SCHNITH – R. BÄUMER – E. MEUTHEN – E. K. CHRYSOS – J. GROHE, Paderborn, München-Zürich-Wien, Schöningh 1996 (= *Annuaire Historiae Conciliorum*, 27, 1995), pp. 61-68. Un legame originario con Valencia (che vedrebbe quindi, all'opposto, gli altri tre fratelli allontanarsi dalla città dove resta Giustiniano) è suggerito nel profilo in *Historia de la Iglesia en España I*, op. cit., pp. 384-385, sulla base del sermone dedicato a San Vincenzo, che accanto al commento è l'unica opera attribuita a Giusto, ove lo si definisce *noster in tumulo* (e la sede di sepoltura del santo era appunto Valencia); un indizio che risulterebbe tuttavia vanificato dalla convincente proposta di attribuzione del sermone a Giustiniano stesso da parte di Antonio Linaje Conde: cfr. ORLANDIS, loc. cit., p. 67.

⁵ Non esiste al momento un'edizione completa, che faccia precedere entrambe le epistole di dedica rispettivamente a Sergio e al diacono Giusto e il prologo. In PL 67, 961-994 si leggono la prima epistola e il commento, dalla *princeps* pubblicata da Menrad Molther a Hagenau nel 1529; in PL Suppl. IV 1, 235-7 si aggiungono la seconda epistola e il prologo, dall'edizione di Z. GARCÍA VILLADA in *Historia Ecclesiastica de España II 2*, Madrid, 1933, App. I, pp. 265-266. Un'edizione parziale, basata su un *descriptus* (assai tardo Madrid BN 13086), fu pubblicata anche da E. FELIPE FERNÁNDEZ, «Justo de Urgel, Epistolas y Comentario al Cantar de los Cantares», in *Revista española de estudios bíblicos*, 1, 1926, 9-28. Esiste infine una traduzione in lingua catalana in *Escrips de bisbes catalans del primer mil·lenni*, pref. A. PLADEVALL, trad. J. FÀBREGAS – J. AMENGUAL, Barcelona, 1992 (Clàssics del cristianisme 27), pp. 165-210. Il dedicatario Sergio è ricordato nell'epitafio come vescovo attivo nella promozione del monachesimo; resse la cattedra per 35 anni, verosimilmente tra il 520 e il 555 circa: presiedette infatti i concili di Barcellona del 540 e di Lérida del 546.

⁶ Il prologo lo dichiara con precisione: «librum canonicum sapientissimi Salomonis qui praenotatur Cantica Canticorum, secundum eam editionem quam beatae memoriae vir eruditissimus Hieronymus presbyter ex Hebraica veritate transtulit in latinum, confidens in eum qui sunt omnia possibilis, suscipio pertractandum» (questa e le successive citazioni sono tratte dal mio esemplare di collazione, che si basa sulle rispettive edizioni del prologo e delle due lettere sopra citate, ma con alcuni primi aggiustamenti, non definitivi, suggeriti dalla collazione dei manoscritti). GARCÍA-VILLADA (op. cit., p. 101-105) osserva che l'uso misto di più versioni era comune in epoca visigotica. Gerolamo stesso inviò in Spagna a Lucinio Betico già una prima *tranche* della sua traduzione, allora limitata a Samuele e Re, Giobbe, i profeti, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico, Esdra, Genesi e Cronache; troviamo per la prima volta tutti i libri biblici nella sua versione raccolti da Pellegrino vescovo (ms. Paris lat. 6), ma di solito circolavano separati, finché Isidoro curò un'altra edizione completa della Bibbia *Vulgata*.

L'occasione di questo stesso Convegno ha inoltre portato alla mia conoscenza due lavori recenti dedicati rispettivamente alla lingua e alle epistole dedicatorie del commento di Giusto: J. M. ESCOLÀ TUSET, «El latín del obispo Justo de Urgel», presentato a Sivilla e di prossima pubblicazione, che l'autore ha avuto la gentilezza di farmi leggere in anteprima; e S. IRANZO ABELLÁN, «Las Cartas de Justo de Urgel», in *Ciència, didàctica i funció social dels estudis clàssics – Actes del XIV Simposi de la secció catalana de la S.E.E.C.*, Vic, 26-28 de setembre del 2002, Barcelona, 2004, pp. 251-259. Ringrazio vivamente entrambi gli autori per la loro disponibilità e cortesia.

rapporto con la tradizione esegetica precedente, il suo valore di documento storico per lo stato e le preoccupazioni della chiesa Tarraconense in un periodo di transizione e di trasformazioni che si intuiscono rilevanti, ma non ci sono ben illuminate dalle testimonianze rimaste. Non sarà possibile, evidentemente, soffermarsi a lungo in questa occasione su ciascuno degli aspetti enunciati: si cercherà di presentarne almeno un quadro sintetico.

Tradizione e fortuna

La lista dei testimoni dell'opera da me ricostruita si basa su quelle parziali offerte dal *Repertorium biblicum* di Stegmüller e dall'*Index* di Díaz y Díaz, integrate grazie allo spoglio dei cataloghi⁷; va fra l'altro premesso che la loro collazione dimostra l'infondatezza della distinzione fra una *recensio longior* e una *brevior*, nata da una serie di equivoci che dallo Stegmüller si sono perpetuati fino a interventi recenti⁸.

Il testo del commento è trasmesso da 25 testimoni (dei quali quattro frammentari, due parziali) distribuiti in tutta l'Europa continentale; un numero di per sé notevole, se lo si confronta con la sopravvivenza in soli sei codici – quattro dei quali peraltro comuni, tutti comunque iberici – dell'analoga esposizione di Gregorio di

⁷ *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid, 1950-1961 (d'ora in poi RBMA), n° 5332; M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, v. I, Salamanca, 1958, pp. 4-5 n° 7-9. I codici sono ora registrati in R. GUGLIEMMETTI, *La tradizione manoscritta dei commenti latini al Cantico dei Cantici (origini-XII sec.) – Repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi solo nella Patrologia Latina*, (Firenze, 2006, Millennio Medievale 63. Strumenti e studi 14, volume con CD-ROM). Eccone l'elenco: Bamberg, Staatsbibliothek Theol. 107; Barcelona, Biblioteca de Catalunya 193 n° 4; Basel, Universitätsbibliothek B X 9; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aed. 8; Lérida, Archivo de la Catedral, Roda 2; Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia 80; Madrid, Biblioteca Nacional 3996, 13086 e 19188; München, Bayerische Staatsbibliothek lat. 14469 e 14470; München, Universitätsbibliothek 2° 9; Paris, Bibliothèque Nationale de France lat. 2183, 2345, 10463, 13047, 15679 e 16876; Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra 47 (800); Roma, Biblioteca Vallicelliana B. 62; Salzburg, Benediktiner-Erzabtei Sankt Peter; Stiftsbibliothek a.VII.5; Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 110; Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares 14-23; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana lat. II. 69; Zürich, Zentralbibliothek Rh. 50.

⁸ André WILMART osservò in un contributo del 1911 («L'ancienne version latine du Cantique I-III, 4», *Revue Bénédictine*, 28, 1911, 11-36) che il ms. Romano da lui studiato (il Vallicelliano B. 62) presentava un testo più completo di quello dell'edizione PL, in quanto dotato anche dell'epistola al diacono Giusto e del prologo; con riferimento a questo articolo, il RBMA trasforma il Vallicelliano in esemplare di una *recensio longior quam PL!* (A ulteriore sviamento, si cita il testimone di una compilazione che fa uso di Giusto, il Parigino 2822, come *recensio brevior* sempre rispetto a PL, terza versione in totale: cfr. infra). Altrettanto irricevibile si è rivelata la ricostruzione proposta da Eva SCHULZ-FLÜGEL nei prolegomeni alla sua edizione del Cantico nella *Vetus Latina (Canticum canticorum 1. Einleitung*, Freiburg im Breisgau, 1992 [Vetus Latina: die Reste der altlateinischen Bibel 10, III], pp. 74-75): le edizioni a stampa, comprese quella in PL e quella parziale di Felipe Fernandez basata – come si è ricordato – su un Madrileno del XVIII secolo, deriverebbero da una *recensio* abbreviata, soprattutto nei lemmi, come esempio della quale si cita un Monacense del IX secolo; la *longior*, ossia l'originale, sarebbe rappresentata appunto dal Vallicelliano, secondo il paradigma di Stegmüller. Ora, non solo si ripete la contrapposizione infondata tra questo codice e la PL, ma sono anche confusi due fenomeni ben diversi: è vero che la PL abbrevia talvolta i lemmi del Cantico, contro i testimoni manoscritti; ma altro è ciò che fanno il ms. Monacense e i tre restanti membri del suo gruppo, che spesso evitano di trascrivere integralmente le lunghe citazioni di Giusto da altri libri biblici, sostituendone la parte centrale con formule come *et reliqua usque* (copiano in altre parole l'inizio della citazione e la fine, fidando nella capacità del lettore di completarla a memoria). Da un lato, quindi, omissioni nei lemmi; dall'altro, un modo compendiario di trascrivere le *altre* citazioni – operazione che peraltro è improprio definire abbreviazione, poiché di fatto non priva di alcuna parte del testo il lettore, si limita a imporgli uno sforzo attivo. Né la PL né il Madrileno fanno questo, e niente indica una loro parentela con il gruppo del Monacense.

Elvira. Uno sguardo alla fortuna manoscritta degli altri due importanti esegeti alto-medievali della Penisola, Apringio di Beja e Beato di Liébana, conferma la rilevanza del dato. Il commento di Apringio all'Apocalisse sopravvive in codice unico⁹; Braulione di Saragozza già soltanto un secolo più tardi lamenta di non reperirne una copia, e ben poche sono le attestazioni di presenza negli inventari di biblioteche¹⁰; solo Beato infatti ne fa uso. Del notissimo commento di quest'ultimo si conoscono 31 testimoni, distribuiti tra IX e XVI secolo; pochi più di quelli di Giusto, e per due terzi di origine e conservazione spagnola o portoghese¹¹.

Al contrario, dei manoscritti di Giusto solo otto, dunque un terzo, sono iberici: altri quattro sono tedeschi, tre svizzeri, uno austriaco, sette legati all'area francese (due certamente anche per origine, gli altri almeno per conservazione), due all'Italia. Sulla base della collazione di tutti i testimoni e degli studi preesistenti (specialmente sulla tradizione di Gregorio di Elvira), credo si possano fin d'ora fissare alcuni punti fermi anche sulla genealogia, che potrò qui solo accennare¹². Cronologicamente, i testimoni di Spagna e Portogallo si dispongono tra il IX e il XII secolo, con un'appendice di riproduzione manoscritta in una coppia antigrafico-apografo del XVI e XVIII secolo (dopo l'uscita della prima edizione a stampa, che il copista del primo collazione con il modello base); tutti appaiono stemmaticamente legati. In Germania troviamo di nuovo una comparsa più tarda nel XV secolo, ma soprattutto tre copie tra VIII e X, imparentate tra loro e con altri tre manoscritti dell'XI secolo conservati a Parigi e Firenze, ma di origine sconosciuta¹³. Si distribuiscono tra IX e XII secolo i tre manoscritti svizzeri, che formano una famiglia ben riconoscibile insieme a due codici del XII secolo attualmente a Venezia e Parigi, di nuovo di origine ignota. Dell'VIII secolo è l'austriaco. Tra VIII e XII sono datati i codici, in parte già menzionati, ora in Francia (e proprio i due sicuramente scritti in quest'area si collocano nell'VIII e al più tardi al principio del IX secolo); e tra XI e XII i due in Italia. Un dato, entro questo sintetico elenco, merita una forte sottolineatura: il commento di Giusto risulta già diffuso a largo raggio (Francia, Germania, Austria) nell'VIII secolo; persino prima che ne venga prodotto il primo codice iberico sopravvissuto, prima dell'impulso impresso alla circolazione libraria dalla politica culturale carolingia. Ulteriore elemento d'interesse, questi tre codici più antichi non appaiono imparentati sul piano testuale (certo non lo sono almeno due fra essi; più arduo valutare il

⁹ Un manoscritto del XII secolo ora conservato a Copenaghen, poiché acquistato da un amatore danese nel 1680, ma originario di Barcellona e mai uscito prima di allora dalla Penisola. Cfr., per le notizie sull'autore, l'introduzione dell'edizione di Roger GRAYSON *Commentaria minora in Apocalypsin Johannis: scilicet Apringi Pacensis Tractatus de fragmenta, Cassiodori Senatoris Complexiones, Pauca de monogramma excerpta, incerti auctoris Commemoratorium, De enigmatibus ex Apocalypsi, Commemoratorium a Theodulpho auctum*, Turnhout, 2003 (CCSL 107).

¹⁰ La biblioteca di Oviedo, le proprietà del vescovo di Astorga, la biblioteca di Braga ormai nel 1600: cfr. *ibid.*

¹¹ Per la precisione venti, contro tre conservati in Italia, tre in Francia, uno in Germania, quattro tra Inghilterra e Stati Uniti; e si parla appunto di sedi di conservazione: le rispettive origini potrebbero essere iberiche anche per qualcuno di questi ultimi, ma se non altro si tratta di copie che hanno presto o tardi reso disponibile il testo fuori dall'area di composizione. Cfr. l'edizione di E. ROMERO-POSE, *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Roma, 1985 (Scriptores graeci et latini consilio Academiae Linceorum editi), pp. v-xi.

¹² Sono parecchie le tracce di contaminazioni fin dai primi secoli di diffusione del testo, circostanza che rende necessario un esame ancora lungo delle collazioni prima di poter delineare uno stemma solido.

¹³ Più precisamente, tale famiglia appare suddivisa in due rami uno dei quali formato dal codice ora a Basilea e dal Fiorentino, l'altro a sua volta bipartito con da una parte la coppia di Parigini, dall'altra due Monacensi antigrafico e apografo.

Salisburghese, copia parziale); a sua volta indipendente sembra la linea di tradizione che ha origine nel IX secolo in area svizzera. La posizione di confine della provincia Tarraconense ha evidentemente favorito la partenza di più copie verso il continente. Un flusso costante di esportazione di manoscritti iberici è del resto attestato già dal VII secolo soprattutto verso il mondo insulare e le Gallie, in misura più limitata verso l'Italia¹⁴; più sorprendente l'estensione, per quanto forse mediata, del raggio diffusivo fino al mondo germanico.

A questo quadro vanno aggiunte molteplici testimonianze indirette, che confermano non solo il buon livello di diffusione del testo, ma anche l'interesse che esso seppe suscitare in svariati ambienti e epoche. Solo ad un'indagine parziale, sono emersi già almeno dieci casi di uso del commentario di Giusto, vuoi per citazione vuoi per compilazione. Il primo a ispirarsi, tra le altre fonti, al recente predecessore catalano fu Gregorio Magno, per le sue due omelie sul Cantico e non solo¹⁵. Esso viene trasferito in buona parte entro una esposizione anonima evidentemente stilata sulla base di un modello della famiglia iberica, che come i tre mss. di Lleida (X secolo), Porto (XI/XII) e il Madrileno del XVI secolo contenesse anche il commento di Gregorio di Elvira e il florilegio gregoriano sul Cantico di Taione di Saragozza: fino al v. 3,4 essa parafrasa infatti l'Illiberitano, con qualche inserto copiato da Giusto, quindi riproduce alla lettera Giusto con esclusione di qualche periodo complementare; si aggiungono alle due fonti principali tre integrazioni tratte da Taione. Questa sorta di compilazione viene poi assorbita interamente entro un'altra, ancora anonima, che la fonde con estratti dal commento di Alcuino; poiché quest'ultima fu usata da Angelomo di Luxeuil nell'851, la datazione della precedente andrà fissata tra il *terminus post quem* dato da Taione (morto nel 683) e i primi decenni del IX secolo; assai probabile è un'origine iberica, necessariamente da un modello diverso e più antico rispetto ai tre conservati del ramo che univa le tre fonti. Grazie a questo testo, ricapitolando, l'esegesi di Giusto – per tacere di quella di

¹⁴ Cfr. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII^e au X^e siècles*, Aldershot, 1992 (Variorum collected studies series CS 377), in particolare il cap. XII «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle», pp. 219-241. Va anche ricordato che la provincia Aquitana costituì parte dell'aggregazione territoriale del Regno Visigoto, con capitale proprio a Tolosa, fino a pochi anni prima della composizione del commento: Alarico II perse quasi interamente le terre transpirenaiche nel 507 con la sconfitta di Vouillé, vittima della spinta espansionistica di Clodoveo. Il protettorato di Teodorico, intervenuto a contenere i Franchi, preservò l'unità territoriale con la Provenza e istituì un preciso legame amministrativo, facendo di Arles la sede della prefettura che comprendeva anche la Tarraconense; contestualmente papa Simmaco attribuiva al suo vescovo Cesario la medesima giurisdizione ecclesiastica, almeno nominale. Vi erano insomma le condizioni perché sussistesse uno scambio anche librario con la Francia meridionale. Cfr. J. ORLANDIS, *Época visigoda (409-711)*, Madrid, 1987 (Historia de España 4), pp. 66-69; e J. FONTAINE, *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, pp. 52-53.

¹⁵ L'esposizione, che affronta solo i primi otto versetti, è edita in S. *Gregorii Magni Expositiones*, ed. P. VERBRAKEN, Turnhout, 1963 (CCSL 144); ma sono evidenti alcune riprese, che andranno meglio esaminate, anche nei passi di altri scritti ove Gregorio commenta lemmi del Cantico – così numerosi, com'è noto, da aver permesso la compilazione di ricchi florilegi «monografici», da quello di Taione di Saragozza, al VI libro dell'esposizione di Beda, a quello di Guglielmo di Saint-Thierry, senza contare il florilegio completo di Paterio, che ci sopravvive proprio fino al Cantico: si vedano rispettivamente A. C. VEGA, «Tajón de Zaragoza. Una obra inédita», *España Sagrada*, 56, 1957, 263-305 (riprodotto in PL Suppl. IV, coll. 1680-1712); *Bedae Venerabilis Opera. Pars II Opera exegetica*, ed. D. HURST – J. E. HUDSON, Turnhout, 1983 (CCSL 119 B); *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia. Pars II Expositio super Cantica Canticatorum*, ed. P. VERDEYEN – *Brevis commentatio*, ed. S. CEGLAR – P. VERDEYEN – *Excerpta de libris Beati Ambrosii super Cantica*, ed. A. VAN BURINK – *Excerpta ex libris Beati Gregorii super Cantica*, ed. P. VERDEYEN, Turnhout, 1997 (CCCM 87); e la sezione sul Cantico di Paterio in PL 79, 905-916 (dall'edizione maurina delle opere di Gregorio del 1705).

Gregorio d'Elvira, altrimenti ignota fuori dalle terre di origine – raggiunge dunque anche per via indiretta l'Europa carolingia. Alcuino stesso, inoltre, mostra di conoscerla: si possono individuare sei riprese, letterali o parafrasate, da Giusto (non tutte ricavabili, si noti, dalla compilazione di cui si parlava or ora)¹⁶.

Nel frattempo proseguiva la sua fortuna iberica: troviamo due riprese letterali, che riproducono in tutto tre capitoli del commento, nell'*Adversus Elipandum* di Beato di Llébana e forse di Eterio di Osma¹⁷. Beato si ispira con ogni probabilità ancora a Giusto per un passo della sua esposizione dell'Apocalisse, anche se in questo caso non copia *ad verbum* la fonte¹⁸.

Poco più tarda, apparentemente, in ogni caso testimoniata solo in un codice Parigino del IX/X secolo (lat. 2673), è un'esposizione anonima che Riedlinger descrive come *abbreviatio* da Giusto d'Urgell e Beda¹⁹. Di tipo compilativo parrebbe invece l'uso del testo di Giusto in un commento, sempre anonimo, dalla discreta fortuna, tramandato da quattro manoscritti dell'XI, XII e XIII secolo (tre dei quali conservati in biblioteche italiane, indizio forse della sua origine)²⁰: *incipit* coincide con quello di Aimone d'Auxerre, *explicit* con quello di Giusto; non sono ancora in grado di quantificare l'entità della sua presenza. Ancora di probabile origine italiana è un manoscritto datato al XII secolo, ora conservato alla Vallicelliana di Roma (C.57), che si apre con una raccolta di estratti sul Cantico e gli altri due libri «salomonici» Proverbi e Ecclesiaste (attribuita a Gregorio Magno, la cui *Regula Pastoralis* occupa i fogli seguenti) ove è citato il nome di *Iustus episcopus*²¹. Ancora nel XIII secolo troviamo almeno due tracce della persistente fortuna in terra italiana dell'autore: parti del suo testo entrano in una compilazione di estratti esegetici (nell'attuale clm 28344) e nell'esposizione dell'Eremitano di S. Agostino Giovanni da Sulmona.

Il rapporto con la tradizione

Tratteggiata a grandi linee la fortuna del commento, volgiamoci ora nell'opposta direzione, in cerca del suo rapporto con la tradizione precedente. Malgrado l'epoca

¹⁶ Per le due esposizioni anonime e il commento di Alcuino cfr: le edizioni pubblicate da chi scrive, raccolte in un unico volume: ALCUINO, *Commento al Cantico dei cantici* – Con i commenti anonimi *Vox ecclesie* e *Vox antique ecclesie*, ed. R. GUGLIELMETTI, Firenze, 2004 (Millennio Medievale 53. Testi 13), in particolare le tre rispettive introduzioni.

¹⁷ Il manoscritto Madrid BN 10018, della fine del IX – inizio del X secolo (unico testimone, insieme ai frammenti nel ms. Escorial d.II.5 del XVI secolo e agli estratti nel ms. Praha, Statní Knihovna XIV.G.19 del XIII-XIV), associa i due nomi, ma la co-attribuzione è discussa: cfr. *Beati Liebansensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum libri duo*, ed. B. LÖFSTEDT, Turnhout, 1984 (CCCM 59), p. vii. L'editore riconosce, parzialmente, solo una delle due occasioni (I 109, a p. 83 ll. 3194-9 che in realtà va estesa fino a l. 3215, dai capp. 57 e 59 di Giusto); l'altra si trova nel libro II 27 (p. 121, ll. 608-716, dal cap. 51). Neppure il glossatore che intervenne sul codice con note varie tra cui l'indicazione degli *auctores* citati nell'opera fa menzione di Giusto.

¹⁸ Nel prologo del libro II, interpretando il v. Ct 4,5: solo Giusto (cap. 79) tra gli esegeti noti propone la stessa lettura degli *ubera* e degli *hinnuli*: cfr. ed. cit. p. 234 ll. 16-95.

¹⁹ *Sed non secundum scientiam*, mutilo fino al v. 2,2 e alla fine: cfr. RBMA, n° 10352; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentarien des Mittelalters*, Münster 1958 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38 fasc. 3), p. 89; e R. GUGLIELMETTI, *La tradizione manoscritta*, op. cit., e l'edizione di prossima uscita in *Acme*.

²⁰ *Vox est synagoge adventum*: Cremona, Biblioteca Statale 79 (XII sec.); Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana I 37 (XI sec.); Wien, Österreichische Nationalbibliothek 1110 (XIII sec.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. lat. 10648 (XI-XII sec.). Cfr. RBMA, n° 9060; e R. GUGLIELMETTI, *La tradizione manoscritta*, op. cit.

²¹ Devo la segnalazione e queste informazioni sul manoscritto a Paolo Chiesa, che ringrazio vivamente.

piuttosto alta, quando Giusto scrisse aveva già alle spalle un buon numero di esegeti che si erano occupati dello stesso libro biblico; e con ciascuno di essi era necessario metterlo a confronto, per cercare di appurare quanto sia originale e quanto tradizionale la *lectio* che egli propose. L'impressione conclusiva è che lo spazio di elaborazione autonoma sia molto ampio, maggioritario rispetto ai debiti verso i predecessori; né ciò può stupire, se si considera che Giusto fu il primo (con Apponio, la cui collocazione cronologica è tuttora incerta) a basare il suo lavoro sul testo della *Vulgata*, che per molti versetti risultava differente perfino nel senso, oltre che nelle scelte lessicali, rispetto alle versioni *veteres* (e in un esercizio così sottile come l'esegesi testuale basta già una sfumatura lessicale a portare in direzioni diversissime e a creare tutt'altro reticolo di paralleli interni alla Bibbia); e che la maggior parte delle possibili fonti non commentava l'intero Cantico, bensì meno dei primi tre libri.

È naturalmente impossibile presentare qui diffusamente ciascuno degli esegeti precedenti: basti una rapidissima carrellata. In lingua greca, il primo commentatore fu Ippolito di Roma all'inizio del III secolo: non risulta che abbia circolato in traduzione latina, né che abbia goduto di fortuna nella stessa chiesa greca (fu sostanzialmente Ambrogio a garantire la diffusione di alcune sue letture: cfr. poco sotto)²². Lo segue Origene, che ebbe invece com'è noto un ruolo capitale nell'impostare la lettura cristiana del Cantico, nel mondo tanto greco quanto latino (qui grazie alla versione del suo commentario da parte di Rufino e delle sue due omelie da parte di Gerolamo; in entrambi però non oltre il v. 2,15); i testimoni sopravvissuti paiono escludere la Penisola Iberica, ma è pur vero che Gregorio di Elvira lo conosceva, almeno indirettamente, ed è dunque altrettanto plausibile che Giusto sia stato raggiunto dai suoi contenuti²³. Dei primi esegeti latini, che potrebbero proprio essere un tramite per l'interpretazione origeniana, abbiamo purtroppo smarrito le opere: Vittorino di Pettau (morto nel 304), che Gerolamo descrive come strettamente aderente a Origene e Ippolito; Reticio di Autun, attivo nel primo quarto del IV secolo, a quanto pare invece originale²⁴; Ilario di Poitiers (morto nel 367), di nuovo secondo

²² Si tratta di un'omelia, forse per la Pasqua, che commenta fino al v. 3,7, sopravvissuta in frammenti di cui uno greco, quattordici antico-slavi, uno armeno e tre siriaci (sui quali si basa l'edizione di G. N. BONWETSCH in *Hippolyt Werke* I/1 del 1897, ora rivista da M. RICHARD, Berlin, 2000 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 7], pp. 343-374, con due frammenti slavi in più, poi riconosciuti come appartenenti a Filone), e nella versione integrale georgiana a sua volta tradotta dall'armeno non oltre il IX secolo, dalla quale Gérard GARITTE trae la sua edizione in latino *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist: version géorgienne éditée, traduite*, Louvain, 1965 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Iberici 16); esiste anche una parafrasi greca, conservata in un testimone del XIV secolo.

²³ In particolare, le omelie sono più diffuse: 239 mss. tra VI-VII e XV secolo, secondo la *recensio* più aggiornata in B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta: la tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme*, Steenbrug, 1969-1970 (Instrumenta patristica 4), vol. II n° 206, pp. 59 ss.; meno il commento: 30 mss., dal X secolo in poi, secondo l'editore Baehrens (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* XXXIII. *Origenes Werke* 8, ed. W. A. BAEHRENS, Leipzig, 1925, pp. xx-xxviii); per le omelie, oltre a quella qui contenuta, esiste ora anche una nuova edizione: ORIGENE, *Omelie sul Cantico dei cantici*, ed. M. SIMONETTI, Milano, 1998). Mentre Baehrens non registra alcun codice iberico del commento di Origene, le omelie compaiono in Spagna almeno in copie bassomedievali o ancora più tarde: tre all'Escorial e due a Madrid, delle quali è però ignota la provenienza. L'editrice di Gregorio di Elvira, Eva Schulz-Flügel, ritiene non dimostrabile il ricorso diretto del commentatore ispanico a Origene, ma sicura una dipendenza concettuale, eventualmente mediata da scritti perduti come quello di Vittorino di Pettau: cfr. *Epithalamium, sive Explanatio in Canticis canticorum*, ed. E. SCHULZ-FLÜGEL, Freiburg im Breisgau, 1994 (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 26), pp. 51-61.

²⁴ Oltre alla notizia di Gerolamo (molto critica rispetto all'interpretazione del testo biblico di base, inficiata a suo avviso da svariati errori dovuti all'ignoranza dell'ebraico), esiste una citazione

Gerolamo sostanziale traduttore di Origene. Il primo commentatore latino conservato è Gregorio d'Elvira, alla fine del secolo, ma il suo lavoro si spinge solo fino al v. 3,4. Il suo contemporaneo Ambrogio non lasciò un commento organico, ma all'interno di varie sue opere citò e interpretò quasi ogni versetto del Cantico, spesso mediandoci, come accennato, Ippolito e inoltre Origene: ben presto ne circolarono florilegi (come quello compilato ancora sette secoli dopo da Guglielmo di St-Thierry, l'unico edito), in aggiunta alla diffusione dei singoli scritti; non vi sono però molte tracce di una sua circolazione iberica, specie nell'Alto Medioevo²⁵. Nel frattempo prosegue l'esegesi greca, con Gregorio di Nissa (che attorno al 391 pubblica 15 omelie, mai tradotte in latino, che si spingono fino al v. Ct 6,9)²⁶, il vescovo cipriota Filone di Carpasia (attorno al 400: la traduzione latina di Epifanio Scolastico commissionata da Cassiodoro pare rimasta però priva di fortuna)²⁷ e Teodoreto di Ciro (morto nel 466 ca.), privo come il Nisseno di diffusione latina²⁸: tutti dipendono in buona misura da Origene, specialmente Teodoreto, e questo ci permette di ipotizzare che, se l'Alessandrino lasciò un trattato integrale, la parte per noi perduta presentasse un contenuto assai simile a quanto leggiamo nel successore; non vi sono – per quanto io sappia – studi sull'influenza che questi autori possono aver esercitato in Occidente e particolarmente nella Penisola Iberica. Perduto, o meglio caduto sotto la *damnatio* ortodossa, è invece il contemporaneo commento latino del pelagiano Giuliano d'Eclano. Resta da presentare Apponio: il dibattito sulla sua epoca e identità è tuttora aperto, ma le proposte meglio accreditate lo collocano in Italia, forse a Roma, al principio del V secolo o nella seconda metà del VI²⁹; una forbice ampia e tanto più

in Berengario di Poitiers nell'Apologia di Abelardo contro Bernardo, segno che Reticio circolava almeno fino al XII secolo.

²⁵ L'opera più ricca di passi di commento al Cantico, l'esposizione del Salmo CXVIII, ebbe una fortuna così vasta che se ne contano oggi più di cento manoscritti, per metà francesi; purtroppo l'editore non precisa le provenienze di tutti, ma è certo possibile che questo raggio diffusivo abbia lambito anche la Spagna. Qualche sortita sui cataloghi suggerisce comunque prudenza: non sono registrati commenti ambrosiani nel fondo della Nazionale di Madrid, solo una copia del XV secolo all'Escorial (b.II.14), una del XIV a Valencia (ms. 201); né compaiono di norma altri suoi scritti.

²⁶ Oltre all'edizione nel vol. 44 della PG, il testo può leggersi ora in H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni Opera* VI, Leiden, 1960; e in traduzione italiana in GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, cur. C. MORESCHINI, Roma, 1988 (Biblioteca Grandi Autori 7).

²⁷ La versione è conservata in codice unico, il ms. Vat. lat. 5704, datato alla seconda metà del VI secolo: copia vicinissima dunque all'originale, che da Vivarium fu portata in Laterano ove la conobbe papa Adriano I (che fa menzione del testo in una lettera a Carlo Magno del 791); nel IX secolo era probabilmente in Francia, dove rimane un apografo della fine del XVI secolo (nel Parigino gr. 3092). Non si trovano altre citazioni dell'opera né registrazioni in inventari di biblioteche medievali. Il testo greco si legge in PG 40,27-154, dall'*editio princeps* di Roma del 1772, ove gli si affianca la traduzione latina. La versione di Epifanio è edita da A. CERESA-GASTALDO: *FILONE DI CARPASIA, Commento al Cantico dei cantici nell'antica versione latina di Epifanio Scolastico*, Torino, 1979 (Corona patrum 6).

²⁸ Editto in PG 81,27-214, dagli *opera omnia* a cura di Johann L. Schulze con traduzione latina di età moderna (Halae 1769 ss., tomo II). Cfr. anche J.-N. GUINOT, «Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr», in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991 II. Biblica et Apocrypha, Orientalia, ascetica*, Leuven, 1993 (Studia Patristica 25), pp. 72-94.

²⁹ La tesi di J. Witte del 1903 lo data tra il 405 e il 415 considerando appunto un margine minimo per la diffusione della Vulgata, ultimata nel 398, e il suo inserimento nella controversia pelagiana; Apponio sarebbe un orientale – siriano, forse ebreo convertito – attivo a Roma o perlomeno in Italia. Si è proposto persino che fosse irlandese del VII secolo (per influsso forse delle vicende di trasmissione). Witek nel 1981 osserva che le ragioni di stile addotte per farne uno straniero non reggono, in quanto riscontrabili in altri autori italiani, tanto più che egli mostra di ignorare la geografia orientale e di adottare categorie teologiche occidentali. Gli editori Bernard de Vregille e Louis Neyrand concludono per Roma o Italia del Nord, confermando la datazione al principio del V secolo: cfr. la loro introduzione in APPONI *Explanatio in Canticum Canticorum*, ed. B. DE VREGILLE – L. NEYRAND, Turnhout, 1986 (CCSL 19). La nuova editrice, parziale, Ildegarde König invece sostiene

spiavole in rapporto a Giusto, che a seconda della soluzione meriterà il ruolo di primo o secondo esegeta latino integrale e al lavoro sulla *Vulgata*, e soprattutto di sua fonte o di suo lettore, poiché indizi di contatto tra i due commenti vi sono.

È invece indubbio il primato di Giusto da un altro punto di vista: la scelta di offrire a un pubblico giudicato ormai poco incline alle letture complesse una *lectio* completa ma sintetica, che salvo rare eccezioni esaurisse in poche, dense righe il nucleo di significato figurale o spirituale di ogni lemma, rinunciando esplicitamente ad inoltrarsi nel terreno dell'approfondimento mistico già solcato da autori del calibro dei greci³⁰. Addirittura, a differenza di tutti gli altri, rinuncia a un'introduzione che dichiari la chiave ermeneutica globale e spieghi il senso del titolo del libro biblico. Le due epistole dedicatorie e il prologo mirano piuttosto a contestualizzare la genesi e l'impianto metodologico dell'opera, in termini che confermano gli esiti del confronto testuale con i predecessori. Giusto non si dichiara mai tributario della tradizione: sollecitato dal suo omonimo diacono a commentare il Cantico, benché perplesso sull'utilità dell'operazione data la scarsa propensione del clero coevo allo studio dei Padri, provvede, affidandosi solo alla guida dello Spirito³¹; evoca genericamente gli esegeti precedenti o in contrapposizione a *his neotericis [tractatis]* (come definisce il proprio scritto, che teme non reggere il paragone), o appunto in quanto disertati, mai a titolo di fonti per i contenuti del proprio lavoro³².

che ci si debba spostare alla seconda metà del VI secolo, dopo Cassiodoro e Epifanio e prima di Gregorio Magno; e trova somiglianze non cogenti con Giusto (I 21, III 16, IX 51): cfr. APPONIUS, *Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX*, ed. I. KÖNIG, Freiburg im Breisgau, 1992 (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21), pp. 101*-102* e nota 10. Il testo circolò in due forme: una integrale, l'altra ridotta ai primi sei libri dei dodici totali e in formulazione abbreviata, sotto la pseudoattribuzione a Gerolamo (di origine probabilmente irlandese). In nessuna epoca si conoscono testimoni iberici, sia del testo completo che dell'*abbreviatio*; la circolazione appare legata a un particolare apprezzamento in ambito insulare, con conseguente movimento diffusivo in area germanica, francese e italiana di entrambe le versioni. I testimoni più antichi sono originari del Centro o Norditalia (da quello registrato nel catalogo di Pomposa, al conservato Sessoriano 12), di Murbach (Épinal 78, molto probabilmente la copia in possesso di Angelomo), Fulda e Lorsch secondo i noti inventari del IX secolo; per l'*abbreviatio*, di Würzburg, del Nordest francese, di St. Emmeram, St-Amand, Bobbio (da catalogo del X secolo): cfr. l'ed. cit. del CCSL.

³⁰ Così delimita le proprie ambizioni nel prologo: «Studebo sane quanta valuero brevitae praelatis sententiis expositiones annectere, ne congesta prolixitas afferat legenti fastidium. Sed quia tantae mysteriorum profunditates compendio sermonis non queunt explicari, sufficiat lectori huius arcani si patefactum reperiat ostium. Secretiora vero quae illic rex aeternus recondi voluit infuso sibi desuper lumine magis ipse cum introierit perscrutetur».

³¹ «Cum nostris temporibus tepescentibus studiis rarus quis inveniatur qui sit vel ad legendum quae sancta sunt quotidiana intentione promptissimus, mirum opus a me exigis, dulcissime mihi Iuste diacone, ut de libris canonicis, praecipue de Canticis Canticorum, quicquam edisseram; cum ea quae potiora sunt catholicorum Patrum opuscula necdum eo ardore quo concedet a quibusdam attentius recenseri persentiam. Igitur qui opimis dapibus maiorum sollicitudine praeparatis vesci detrectant, ipse perpende si haec nostri convivioli agrestia olera vel visu digna diudicent» (epistola a Giusto diacono). Tra i riferimenti all'aiuto divino per il compito che si assume, si vedano nel prologo: «librum canonicum sapientissimi Salomonis qui prae-notatur Cantica Canticorum, secundum eam editionem quam beatae memoriae vir eruditissimus Hieronymus presbyter ex Hebraica veritate transtulit in latinum, confidens in eum cui sunt omnia possibilia, suscipio pertractandum; non quod ex me tantae altitudinis valeam profunda rimari, sed in quantum ostendere voluerit qui cordis illuminat. (...) Iam nunc quid primordia vel consequentia praefati libri contineant illuminante Spiritu Sancto per quem sunt scripta cernamus».

³² Così nell'epistola a Sergio di Tarragona: «ut fratres qui praecessorum Patrum tractatibus epulantur; etiam his neotericis quae eis ex caritate offerimus, non pro nostro merito, sed pro Dei dono et sua benevolentia vesci quodammodo delectentur». Nel prologo si richiama in realtà una dipendenza dai Padri, ma sul piano del metodo ermeneutico, non dell'applicazione pratica al Cantico: «ut secundum praecedentium Patrum triformes expositionum regulas venientem amicum de via reficiam».

E non si tratta di reticenza: anche laddove un debito esiste, Giusto non si limita mai a riprodurre né letteralmente né concettualmente quanto scriveva la sua fonte, bensì la rielabora con spunti complementari e alternativi, con nuove citazioni bibliche parallele, insomma si ispira senza adagiarsi – il che fra l'altro rende spesso arduo stabilire se vi sia reale dipendenza o soltanto una somiglianza casuale, dovuta a processi logici che è il testo del Cantico stesso a suggerire, una volta che si assuma la chiave di lettura complessiva e il metodo dei passi paralleli. Dei 200 lemmi / capitoli nei quali il testo è suddiviso (in parte dei codici, prima che nell'edizione), ho potuto contarne al massimo 66 – ovvero un terzo esatto – che propongano almeno in parte letture non originali: una quarantina sicuramente o plausibilmente tratte da uno o più autori riconoscibili, le altre talmente vulgate e ovvie da non potersi riferire a una fonte precisa o da essere facilmente «poligenetiche». Va aggiunto che un buon numero di questi contatti (tre più sicuri, undici possibili) riguarda Apponio, nell'ipotesi che questi preceda Giusto – per quanto non permangano tracce di una sua diffusione iberica; se la successione cronologica fosse da invertirsi, il debito di Giusto verso la tradizione si ridurrebbe a poco più di un quarto delle letture proposte.

A onor del vero a queste conclusioni manca un elemento di riscontro, quello che la perdita dei succitati esegeti latini ci nega. Un manipolo di somiglianze con Origene, Teodoreto di Ciro, Ippolito, perfino Gregorio di Nissa si potrebbe spiegare economicamente pensando a un tramite come Vittorino, Reticio o Ilario³³; e a questo punto anche altri passi potrebbero essere loro tributari. È vero d'altro canto che l'uso di un testo di partenza diverso (la *Vulgata* per l'uno, la *Vetus* per gli altri) pone un fermo limite a queste possibili dipendenze.

Giusto testimone della chiesa tarraconense del suo tempo

Aver potuto constatare la sostanziale autonomia esegetica di Giusto permette di attribuire un peso consistente ai molti passi che manifestano preoccupazioni dottrinali e politiche, che si potranno dunque ritenere ancorate all'esperienza dell'autore, non retaggi «fossili» dei secoli passati. Passi che appartengono tutti ai capitoli immuni da influssi altrui.

Tra le informazioni sul contesto storico che è possibile ricavare dal commento, si è già ricordata la constatazione dello scarso livello culturale dei potenziali lettori; l'epistola a Sergio ci informa anche della penuria materiale che minacciava l'attività letteraria: la copia che Giusto gli invia è scritta in piccolo e con margini assai ridotti a causa della mancanza di pergamena³⁴. Del resto, proprio Giusto e i suoi tre fratelli sono gli unici autori iberici che non solo noi oggi, ma Isidoro stesso conoscesse per la loro epoca, insieme a Martino di Braga e Apringio di Beja: un piccolo gruppo di letterati che rappresenta il segno della resiliente vitalità culturale della Penisola nel VI secolo, dopo le vicissitudini politiche e militari dei decenni precedenti. La tranquillità garantita dal protettorato di Teodorico (508-526) e poi soprattutto dal regno di Theudi (531-548) al tempo di Giusto – il cosiddetto «intermedio ostrogoto» – consente alla chiesa iberica anche cattolica di rifiorire, di provvedere ai propri luoghi di culto, di riunirsi in frequenti concili locali e generali, come il Toletano del 531, per ridefi-

³³ Come del resto propone l'editrice di Gregorio d'Elvira: cfr. supra, n. 22.

³⁴ «Itaque quia sic accidit ut membranarum desistentibus minoribus litteris eandem scripturam in pares quaterniones suscipere, nec studiose fabricatis lateralibus ambiretur».

nire la disciplina ecclesiastica e le strategie di relazione con gli ariani³⁵. Tra questi provvedimenti, uno concerne proprio la formazione del clero: il primo canone del II concilio di Toledo prescrive che gli oblati siano istruiti fino al diciottesimo anno di età *in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi*³⁶.

Sempre a proposito della qualità del clero, il commento ci conferma l'impressione suggerita dai canoni dei vari concili coevi sulla non sempre immacolata condotta dei ministri divini. Due capitoli accusano esplicitamente i chierici di immoralità:

105. *Quia caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium* (Ct 5,2).

Hi qui principali honore in Ecclesia praeeminere videntur, quasi caput in Christi corpore advertuntur; et qui in ipsa fidelium congregatione sacramenta visibilia administrant, velut quidam cincinni in ornamento vestium describuntur. Sed quia plerumque mortalitatis huius vitiis vel tenebrarum operibus inficiuntur, hi velut guttis noctium praegravati, Christo quasi adhaerere videntur. Sed de quibusdam Apostolus ait: *Ipsum Christum non sincere annuntiant* (Phil 1,17). Propterea vox sponsae, velut pro talibus ingemiscentis subsequitur:

106. *Spoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?* (Ct 5,3) Veniens ad fidem, *veterem hominem secundum pristinam conversationem* deposui, et induta sum *novum, eum qui secundum Deum creatus est* (Ephes 4,22.24). Si quid etiam contagii dum in terrenis gradior, pedibus meis accessit, Christo lavante ablutum est; et nunc ministros sacramentorum per quos ornari debeo, carnalibus infectos vitiis non sine moerore conspicio. (...)

Il nesso tra gocce della notte o sporcizia e peccato è ovvio, ma nessun altro commentatore applica il discorso ai sacerdoti; se Giusto lo fa, soprattutto nel secondo passo dove non c'è uno spunto come *caput* a evocare le gerarchie ecclesiastiche, dev'essere perché avverte e vuole denunciare un'attualità del problema. Del resto i concili ci presentano un quadro di usura, convivenze sospette con donne e generiche fragilità della carne, concussioni in sede di giudizio, persino omicidi tra chierici³⁷: nessuna sorpresa se il nostro vescovo ha parole dure per i suoi confratelli nel ministero!

³⁵ Cfr. ORLANDIS, *Historia de España IV*, op. cit., pp. 68-70 e 81-85; FONTAINE, op. cit., pp. 53-55; e *Historia de la Iglesia en España I*, op. cit., p. 590. Si è già ricordata l'attività di restauro e fondazione di chiese e monasteri attribuita a Giustiniano dall'epitafio valenciano; Isidoro ci informa sulla sua produzione teologica: «Iustinianus ecclesiae Valentinae episcopus, ex quattuor fratribus et apostolis eadem mater progenitus unus, scripsit librum responsionum ad quemdam Rusticium de interrogatis quaestionibus, quarum prima responsio est de Sancto Spiritu; secunda est contra Bonosiacos, qui Christum adoptivum et non proprium dicunt; tertia responsio est de baptismo Christi, quod iterare non licet; quarta responsio est de distinctione baptismi Iohannis et Christi; quinta responsio est quia Filius sicut Pater inuisibilis sit. Floruit in Hispaniis temporibus Theudi principis Gothorum» (*De viris illustribus*, op. cit., cap. XX); e di scritti non meglio precisati degli altri due fratelli: «Huius [scil. Iusti] quoque fratres Nebridius et Elpidius quaedam scripsisse feruntur, quibus quia incogniti sumus magis reticenda fatemur» (ibid., cap. XXI).

³⁶ VIVES, ed. cit., p. 42; il canone è dedicato alle procedure per assicurare agli oblati la libera scelta di lasciare la vita religiosa per il matrimonio. Cfr. anche *Historia de la teología española I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, cur. M. ANDRÉS e a., Madrid, 1983-1987 (Publicaciones de la Fundación universitaria española. Monografías 38), pp. 262-263.

³⁷ Basti trascrivere le titolature di alcuni canonici. A Tarragona nel 516 si decreta: «II. Ut clerici emendi vilius vel vendendi carius non permittantur»; «III. Ut clerici si solidum praestiterint sine usura recipient»; «IX. De clericis et ostiariis qui adulteris mulieribus admiscuntur, ut a clero proiciantur»; «X. Ut nullus episcopus pro iudiciis munera accipiat» (VIVES, ed. cit., pp. 35-37; cfr. anche *Konzilien-Geschichte* cit., pp. 53-8). A Lérida nel 546, presente Giusto, si delibera: «V. De his qui altario serviunt si subito carnalis fragilitate conruerint; XI. De clericis qui in mutuum caedem prorumpunt» (Vives cit., pp. 56-8; cfr. anche J. ORLANDIS - D. RAMOS-LISSÓN, op. cit., pp. 68-73). La trentina d'anni intercorsa non pare aver segnato un progresso nelle attitudini morali dei chierici della regione.

L'altro e più forte versante d'interesse storico del commentario consiste nella presenza di varie allusioni alle controversie dottrinali dell'epoca e soprattutto di un *Leitmotiv* delle persecuzioni percepite pare come rischio concreto, cui saper fare fronte con determinazione e coraggio: un'ansia che induce Giusto a trovare figure di martirio anche in lemmi che non offrono spunti immediati in questo senso e sui quali infatti gli altri esegeti prendono ben differenti direzioni interpretative.

Il Cantico si presta in più di un passaggio all'evocazione degli eretici come categoria generale (dagli smarrimenti della sposa dietro greggi e pastori estranei dei vv. 1,6-7, alle piccole volpi del v. 2,15): tutti i commentatori colgono queste occasioni e Giusto non fa eccezione. Più interessanti sono alcune affermazioni precise, che hanno chiaramente di mira le specifiche deviazioni dottrinali con le quali il cattolicesimo iberico doveva confrontarsi: l'arianesimo, com'è ovvio, ma anche sette minori quali i Bonosiani³⁸.

A questi ultimi fa certamente riferimento il cap. 27:

Sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios (Ct 2,3). Dicit Psalmographus: *Quoniam quis in nubibus aequabitur Domino, aut quis similis dicit Deo inter filios Dei* (Ps 88,7)? Illi etenim adoptione, hic natura est filius; et ideo nullus in sanctis, vel in universo genere hominum, quamlibet filii vocabulo censeatur; Christo similis reperitur; qui nos fructus sui dulcedine reficit omnesque electos incomparabili decore praecedit.

La contrapposizione adozione-natura risponde a un equivoco diverso dalla diminuzione della figura del Figlio rispetto al Padre propria dei seguaci di Ario. Non a caso anche suo fratello Giustiniano, nello scritto teologico che Isidoro ci descrive, replica ai Bonosiani esattamente su questo punto, la credenza in *Christum adoptivum et non proprium*³⁹. Negli stessi termini li condanna l'XI concilio di Toledo del 675, dichiarando *Hic etiam Filius Dei natura est filius, non adoptivus*, segno che il problema persisteva in terra iberica ancora più di un secolo dopo e che era proprio l'*adoptio* la cifra identificativa della setta agli occhi dei cattolici (prima che diventasse il nucleo di una ben più dirompente eresia, nata proprio da un successore di Giusto!).

³⁸ L'eresiarca Bonoso, vescovo di Sardica (secondo Marius Mercator, PL 48,924: o di Naiso in Dacia) alla fine del IV secolo, dà vita a una setta adozionista ancora presente in varie regioni occidentali fino al VII secolo. La sua dottrina ci è in parte nota da un'epistola di san Sirico al metropolita di Tessalonica e ai vescovi circonvicini (PL 13,1176), successiva al sinodo di Capua dell'inverno 391-392; in questa sede Bonoso era stato deferito per aver attribuito altri figli a Maria, negandone dunque la verginità, onde la condanna da parte appunto del metropolita e degli altri vescovi locali. È facile intuire il nesso tra tali posizioni e l'adozionismo proprio dell'eresia che a lui si richiama: la generazione di Gesù da parte di Maria doveva essere ricondotta alle naturali modalità umane, con riduzione della filiazione divina a fatto appunto adottivo. I suoi seguaci compaiono solo nelle aree occidentali occupate da popolazioni germaniche ariane: più fonti lamentano la loro presenza – in associazione con i Fotiniani, il che costituisce l'indizio fondamentale delle loro credenze adozioniste – in Gallia e nella Penisola Iberica: in particolare sono condannati subito dopo i Fotiniani in un canone (raccolto negli *Statuta ecclesiae antiqua*, compilazione di canoni precedenti la metà del V secolo); Gennadio (*De scriptoribus ecclesiasticis* XIV: PL 58,1068) cita un libello del vescovo spagnola Audenzio contro di loro; Avito di Vienne ne parla nel 512 o 513; così Isidoro, non solo a proposito di Giustiniano ma anche nelle *Etymologiae* (VIII, v 52); nel 626 o 7 il concilio di Clichy li ricorda come possibile pericolo ancora latente, dopo varie altre condanne in terra gallica. Dopo l'ennesima nell'XI sinodo di Toledo del 675 – se ne parlerà tra breve – e la fine del VII secolo invece non se ne trova più menzione. Cfr. la voce *Bonosians* di G. BARDY nel *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. IX, cur. A. BAUDRILLART e a., Paris, 1937, coll. 1093-1094 e la voce *Bonose* di X. LE BACHELET nel *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, cur. A. VACANT – E. MANGENOT e a., Paris, 1909-1972, vol. II/1, coll. 1027-1031.

³⁹ Cfr. supra, n. 34.

I due prelati del VI secolo reagivano, pare evidente, a una presenza che avvertivano viva e degna di risposta.

Altre puntualizzazioni cristologiche si lasciano invece facilmente inquadrare nella polemica antiariana:

13. (...) *Sodales quippe Christi ex quadam parte haeretici appellantur, quia nativitatem, passionem, et resurrectionem ipsius profitentur; sed quia de ipsis Apostolus dicit: Habentes formam pietatis virtutem autem eius abnegantes* (II Tim 3,5), non iam sodales, sed adversarii comprobantur.

Commentando lo stesso versetto, anche Gregorio d'Elvira evocava gli eretici, ma con una fondamentale differenza: i veri sodali dello sposo sono gli apostoli, quelli dietro i quali la sposa rischia di perdersi sono pseudoapostoli, falsi sodali⁴⁰. Per Giusto non occorre distinguere tra sodali autentici e «sotto travestimento»: gli eretici sono in un certo senso sodali, in virtù del patrimonio di fede comune, ma non riconoscendo la vera identità di Cristo di fatto risultano nemici. Questo tipo di definizione si attaglia gli Ariani, che non mettevano in discussione la nascita, la Passione e la resurrezione del Figlio.

14. (...) *Et pasce haedos tuos iuxta tabernacula pastorum* (Ct 1,7): *iniustos homines oblectans traditionibus vel conventiculis haeticorum. His etenim redargutionibus obiurgari merentur, qui Christum in catholica vel semetipsos Ecclesiam esse catholicam non agnoscunt.*

51. [Dopo aver parlato delle volpi-eretici che traviano i fedeli ma sono destinati alla dannazione, conclude in contrapposizione:] *Nam vinea nostra floruit* (2,15). *Ecclesia catholica indeclinabili augmento proficit.*

Giusto tiene a specificare che la chiesa *cattolica* è la vera chiesa, nella quale Cristo dimora: una sottolineatura del tutto comprensibile nel contesto in cui scrive.

117. *Qualis est dilectus tuus ex dilecto, quia sic adiurasti nos?* (Ct 5,9) *Vox interrogantium electorum, et fidem Ecclesiae ex eius responsione inquiringentium. Qualis est dilectus tuus ex dilecto?* Id est, qualis est Deus ex Deo, vel Filius a Patre, in similitudine nominum aequalitatem declarans personarum. Qui enim non discernuntur in nomine unius esse naturae et in eadem permanere creduntur gloria maiestatis.

Il passo ospita l'affermazione dottrinale più esplicita e «tecnica» dell'opera (il linguaggio di Giusto evita di solito il lessico teologico più dotto): tra Padre e Figlio vi è *aequalitas personarum* e *una natura*, dunque la medesima *maiestas*. Siamo al nucleo della divergenza tra cattolici e ariani: per questi ultimi il Figlio è generato dal Padre nel senso di esserne creatura, dunque non coeterna e non uguale.

Tuttavia, il peso del contesto di forzata convivenza con i Visigoti ariani si lascia avvertire, ancor più che in queste prese di posizione teologiche, nell'insistenza davvero inedita con la quale Giusto piega i versetti del Cantico, anche taluni mai sfruttati prima in tal senso, a evocare martirii e persecuzioni, descritte per di più con toni alquanto vividi. Eccone qualche saggio:

7. *Recti diligunt te* (Ct 1,3). (...) *Sed et illi Deum recte diligere approbantur, qui non solum in beneficiis, sed in flagellis ipsius constituti, similiter gratias agunt sicut*

⁴⁰ Cfr. libro II capp. 10-11 (pp. 198-200 nell'ed. cit.).

et ille qui dicebat: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo* (Ps 33,2): id est, et quando laetitiam ex dono capio, et quando dolorem (eodem corripiente) suscipio. Sicut alius vehementissima passione probatus, carne putridus, et sincerus corde locutus est: *Si bona suscepimus de manu Domini, mala cur non sustineamus? Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit ita factum est; sit nomen Domini benedictum* (Iob 2,10 + 1,21).

A *passionibus, opprobriis, contumeliis et despectui* e all'*aestus tribulationum* alludono anche le esposizioni del versetto seguente (capp. 8 e 9), ma in quella sede tale lettura è più comune e giustificata dal lemma stesso. In questo caso invece Giusto avrebbe ben potuto fermarsi alla prima, tradizionale lettura già sviluppata nella parte iniziale del capitolo, se non avesse avuto particolarmente a cuore affrontare il tema della saldezza nel sostenere le avversità – *flagellis*, fra l'altro, che denota aggressioni di una certa veemenza alla tranquillità dei fedeli qui ammoniti.

102. *Ego dormio, et cor meum vigilat* (Ct 5,2). Propter Christum mori parata sum, sed post mortem cum ipso regnaturam me esse confido.

Di nuovo, alle letture più «economiche» (la contemplazione o la quiescenza rispetto alle passioni carnali, che pure propone anch'egli subito dopo) Giusto preferisce affiancare il suo motivo ricorrente dell'essere pronti al martirio. Con lo stesso effetto «a sorpresa», lo ritroviamo a proposito degli *ubera* di Ct 7,12, che per tutti gli altri sono sì i *doctores*, ma nel ruolo di predicatori del Vangelo che nutrono i fedeli, non di confessori pronti alle estreme conseguenze:

170. *Ibi dabo tibi ubera mea* (Ct 7,12). In hac sancta confessione sociabuntur tibi doctores mei, comparati ut patiantur pro te...

E ancora in altri capitoli dove, se non altro, lo spunto è più immediato:

184. *Quia fortis ut mors dilectio et dura sicut inferus aemulatio* (Ct 8,6). In tantum enim dilexi te, ut mori voluissem pro te; et haec exstitit fortitudo amoris ut libenter susciperetur acerbitas mortis. *Dura autem sicut inferus aemulatio*; ut e contrario quoque sancti occidi pro Christo non metuant, quem pro sua salute mortem suscepisse sine dubio cognoverunt.

186. *Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem, nec flumina obruent illam* (Ct 8,7). Nullae tribulationes, nullae quamlibet validae persecutiones dilectionem quae est ex Deo vel circa Deum perturbare vel vincere possunt, secundum illud quod Apostolus dicit: *Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio an angustia an persecutio an fames an nuditas an gladius an periculum?* (...) (Rom 8,35 ss.).

Vari accenni di questo genere compaiono a più riprese (per esempio, ogni volta che si nominano i *mala Punica* che sono tradizionalmente associati per colore al sangue dei martiri), come anche veloci allusioni a persecutori. Ma il punto di gran lunga più rilevante del testo è una sequenza impressionante di dieci capitoli tutti interpretati nello stesso solco, e con immagini di un realismo drammatico:

107. *Dilectus meus misit manum suam per foramen et venter meus intremuit ad tactum eius* (Ct 5,4). Misit manum suam per foramen, quando me per passionum angustias transire perdocuit; *et venter meus conturbatus est ad tactum eius*, quando imminente persecutione infirmiores mei conturbati intremuerunt acerbitate poenarum quae mihi illatae sunt ex permissu eius. Tactus autem iste, advenientis plagae intelligitur cruciatus, secundum illud in Iob, dicente Satana ad Dominum: *Alioquin tange ossa, et carnem eius, nisi in faciem benedixerit tibi* (Iob 2,5).

108. *Surrexi ut aperirem dilecto meo, manus meae stillaverunt myrra, digiti mei pleni myrra probatissima* (Ct 5,5). Evigilans corde Christum confessa sum, nec deterita supplicii corporalibus in passionibus et operibus meis, confessorum mortificatio, et in electis apparuit: *In conspectu Domini mors pretiosa sanctorum* (Ps 115,15).

109. *Pessulum ostii mei aperui dilecto meo* (Ct 5,6). Omni dubietate remota, Christo credidi, eumque ineffabili amore dilexi, et clara voce in nationibus praedicavi, atque ut mihi adesset in tribulationibus invocavi.

110. *At ille declinaverat atque transierat* (ibid.). In hoc quasi declinavit atque transivit, cum me persequentibus tradidit et iniquis, ut in meo corpore desaevirent, ipse permisit.

111. *Anima mea liquefacta est ut locutus est* (ibid.). Promissiones eius audiens aestuavi desiderio, quando beatos esse *qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum* (Matth 5,10), eodem promittente cognovi.

112. *Quaesivi et non inveni illum vocavi et non respondit mihi* (ibid.). Sic in conculcatione malignantium derelicta sum quasi auxiliator deesset, et qui ab inimicis defenderet subvenire non posset, sicut et beatus Iob in passione positus dixit: *Clamo ad te et non exaudis me, sto et non respicis me; immutatus es mihi in crudelem, et in furore manus tuae adversaris mihi* (Iob 30,20-21).

113. *Invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem* (Ct 5,7). Comprehenderunt me saeculi potestates, qui quasi rempublicam regere dinoscuntur.

114. *Percusserunt me, vulneraverunt me* (ibid.). Plagis et supplicii in corpore meo debacchati sunt; et onerantes vinculis, in carceribus concluderunt. Prolongantes exquisitis cruciatibus vitam nec mortem celeriter inferentes, ne facile ab illatis poenis exui possem.

115. *Tulerunt pallium meum custodes murorum* (ibid.). Etenim quando ecclesiae ad solum usque demoliti sunt, et altaria simul cum Evangeliiis vel caeteris libris canonicis, ignibus cremaverunt, sacerdotibus in carcere clusis vel in metallo condemnatis, quando nec sacrificandi locus, nec baptizandi libertas, nec communicandi est attributa licentia; cum haec omnia persequendo denegaverunt, tunc quodammodo sponsae Christi, id est Ecclesiae, quasi quoddam pallium abstulerunt.

116. *Adiuro vos, filiae Ierusalem si inveneritis dilectum meum ut nuntietis ei quia amore langueo* (Ct 5,8). Sanctos quosque coniurat sive qui iam olim Deo coniuncti sunt sive qui per istas tribulationes ad ipsum, contempta vita mundi, perveniunt ut insinuent Ecclesiam in his persecutionibus constitutam ineffabili circa Deum dilectione ferventem, nec tantis et tam horrendis angustiis ullo modo frigescentem.

Cruciatu, supplicii, desaevirent, debacchati sunt, exquisitis cruciatibus prolungati per non concedere la grazia di una morte che ponga fine alla tortura, devastazioni di chiese, deportazioni del clero, divieto di culto, *horrendis angustiis*: siamo ben oltre le generiche *persecutio* e *tribulatio* che ricorrono in vari commentatori, e in nesso solo con i pochi lemmi del Cantico davvero pertinenti (dove cioè l'equivalenza semantica sorge più spontanea)⁴¹. Esse sono di solito evocate dagli esegeti come categoria storico-teologica, senza connotati descrittivi e contestualizzanti. Qui vi sono querele e recriminazioni ben circostanziate, la vivacità di chi accusa un'esperienza ecclesiale certo non personale, ma tale da colpire profondamente, e pare voler preparare/prepararsi a fronteggiare una minaccia non retorica. Toni simili ricordano più il genere agiografico che quello esegetico. Ciò che è inevitabile chiedersi è se ci troviamo davanti a un autore che ha forzato il suo discorso mosso da una suggestione letteraria, o se vi può essere nel suo vissuto di vescovo di Urgell della prima metà del VI secolo la giustificazione di tali insistenze.

⁴¹ Ad esempio, un predecessore noto a Giusto quale Gregorio d'Elvira parla di persecuzioni, precisamente da parte della *gentilitas* intenzionata a debellare il cristianesimo, ma in termini assai più concisi e asciutti (libro IV 25: p. 247 ll. 9-16 dell'ed. cit.).

Di primo acchito, quanto sappiamo della condizione della chiesa cattolica nell'intermedio ostrogoto non sembrerebbe motivare tanto allarme; va però detto che non è il periodo meglio conosciuto, salvo che per il tramite degli atti conciliari che di per sé sono in effetti un segnale di tranquillità. Non risultano violenze anticattoliche nella Tarraconense neppure nel passato, al momento della sua occupazione militare nel 472 (ultima fra le province iberiche)⁴²; molto peggiori erano le condizioni delle popolazioni gallego-romane nei vicini territori di Galizia e Lusitania occupati dai Suebi. Sotto Alarico II (484-507) vi sono episodi di politica antivescovile nella parte Aquitana del Regno, dovuti alla recente conversione di Clodoveo che schiudeva il pericolo di collusioni tra Franchi e clero locale, ma non oltre alcuni esilii presto revocati. Dopo la reggenza teodoricianiana, Amalarico (511, ma di fatto 526-531) prosegue nella linea di convivenza pacifica, anche se non nella sua vita matrimoniale: più fonti testimoniano i conflitti con la moglie cattolica Clotilde, figlia di Clodoveo, giunti anche alle percosse⁴³, a motivo dei quali il nuovo re franco Childeberto marcia sulla Settimania e conduce via la sorella nel 531. Paradossalmente, è il passaggio dell'esercito cattolico a sottoporre la regione a violenze e saccheggi, anche ai danni delle chiese e dei loro arredi. In questi frangenti il re goto trova la morte e ha inizio il positivo regno di Theudis (531-548). Una seconda invasione franca ha luogo dieci anni dopo proprio nella provincia Tarraconense, probabilmente con obiettivi di bottino più che di conquista, e mette nuovamente a dura prova la popolazione, colpita pochi mesi dopo anche da un'epidemia di peste.

Può esservi un'eco di questi eventi traumatici nel cap. 115, che lamenta l'eversione di chiese e la distruzione di Bibbie e arredi? Improbabile: i persecutori accusati in questo torno di capitoli sono *potestates* secolari non connotate confessionalmente, ma le «voci» che seguono nell'elenco di vessazioni decisamente si riferiscono a provvedimenti anticattolici, ed escludono quindi una memoria delle violenze franche.

La metà del secolo comincia a vedere un inasprimento del clima religioso, dovuto non tanto a iniziative persecutorie del potere visigoto (che ebbero inizio solo dopo il 579, quando si consumò la rottura fra Leovigildo e il figlio Ermenegildo convertitosi), quanto alla diffusione di testimonianze scritte e orali delle vessazioni subite dai cattolici africani per mano dei Vandali⁴⁴: i profughi approdati sulle coste iberiche potevano narrare esperienze cruentissime e soprattutto portavano con sé tutta una letteratura antiariana che si riverberò sulla produzione locale, da Giusti-

⁴² I Visigoti avevano già dilagato nella regione nel 415 con Ataulfo, ma di passaggio: dopo l'assassinio del re a Barcellona il successore Valia pressato dall'embargo romano si sposta a sud e dopo averne cacciato i Vandali per conto dell'Impero ottiene la provincia aquitana, e stabilisce a Tolosa la capitale del Regno: cfr. ORLANDIS, *Época Visigoda*, op. cit., pp. 28-31. Prima di lasciare la Penisola, i Vandali tentarono una conversione violenta degli ispano-romani secondo Gregorio di Tours (*Historia Francorum* II 2), ma gli episodi ricordati non interessano il Nordest: cfr. *Historia de la Iglésia en España* I, op. cit., pp. 374-6. Siamo in ogni caso in epoche lontane dalla vita del nostro autore.

⁴³ Così narra Gregorio di Tours, che parla di un lenzuolo macchiato del sangue della regina da lei fatto recapitare al fratello Childeberto perché intervenisse in suo soccorso.

⁴⁴ Fin dal loro arrivo nel 429 i Vandali avevano infierito contro la popolazione romana con eccezionale accanimento; dopo il 435 il loro operato si fece meno violento ma perseguì metodicamente lo sradicamento del cattolicesimo, con esilii di vescovi, divieti di rinnovare le fila del clero e di ripristinare le chiese, fino alla confisca degli oggetti di culto e al divieto di assemblea. Gli anni 480-483 vedono una nuova ondata di persecuzione violenta, con arresti di massa e martiri dei chierici, divieto totale di culto, conversioni forzate, esilii e migrazioni collettive, come quella da Tipasa del 484, che cominciarono a portare sulle isole e le coste della Spagna gruppi di fuggiaschi. Nel 494 il divieto di culto è revocato, ma proseguono le espulsioni, finché nel 523 Ilderico pone fine alle persecuzioni. Cfr. Y. MODÉLAN, «L'Afrique et la persécution vandale», in J. M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (edd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. III, Paris, 1998, pp. 247-278 (parte II cap. II).

niano di Valencia a Severo di Malaga a Leandro di Sivilla⁴⁵. Possiamo aggiungere: a Giusto d'Urgell? Probabilmente sì, anche se non si esprime come loro attraverso il genere polemico.

Se rileggiamo la puntuale lista di violenze e divieti dei capp. 114 e 115 a confronto con le fonti africane (Vittore di Vita su tutte⁴⁶), troviamo una sostanziale consonanza: certo, si tratta di motivi comuni anche alle più remote persecuzioni imperiali contro la chiesa dei primi secoli, ben presenti nell'apologetica e nell'agiografia da prima che ai pagani si sostituissero gli Ariani nel ruolo degli aguzzini; ma è verosimile che il rinnovarsi di questo passato in esperienze contemporanee, che si facevano anche fisicamente vicine, tangibili attraverso testimoni, abbia colpito Giusto tanto da indurlo a reperire in uno dei libri biblici più «innocui» da questo punto di vista continue allusioni al martirio della chiesa e dei suoi fedeli tra le crudeli mani dei persecutori. Tutti gli autori sono anche lettori e hanno ben presente questo nucleo comune di fonti di età patristica, ma di fatto nessun altro esegeta del Cantico adotta questa chiave di lettura con tanta insistenza e partecipazione, se così si può dire. Sarebbe ben riduttivo farne solo una questione di inclinazioni personali.

Non è poi da escludere che anche la situazione della sua terra giustificasse qualche ansia per la sorte della chiesa. Se è vero che mancano documenti di abusi del potere visigoto ai danni dei cattolici della provincia Tarraconense, incuriosisce un canone redatto dai vescovi riuniti a Lérida nel 546, tra i quali come si ricorderà sedeva anche Giusto d'Urgell, che regola i modi e tempi di riammissione nella piena comunione ecclesiale dei fedeli arianizzati con la forza:

De his qui rebaptizati sunt quantum poeniteant. De his qui in praevaricatione rebaptizati sunt, si aliqua necessitate vel tormento dilapsi sunt, placuit ut circa eos illa Nicaeni synodi statuta serventur quae de praevaricatoribus censita esse noscuntur... (can. IX, ed. Vives pp. 57-58)

Perché preoccuparsi, e in un sinodo di raggio solo provinciale, di recuperare e ribadire la normativa di due secoli prima se non per far fronte a un problema attuale, che richiedeva una linea di condotta uniforme e concordata? Purtroppo non ci è dato sapere se la materia fosse entrata nell'ordine del giorno in seguito a episodi locali oppure per «importazione» appunto dall'Africa o eventualmente anche dall'Est sottomesso ai Suebi; è possibile che parte dei fuggiaschi migrati in Spagna fosse incorsa nella conversione forzata (anche se forse non in anni recentissimi) e ponesse questo problema di gestione ai vescovi che dovevano accoglierla. Diversamente, dovremo pensare che questi anni di regno di Theudis non fossero del tutto pacifici come appaiono.

Anche due passi del commento di Giusto fanno riferimento ai metodi di persuasione e all'apostasia. Il primo mette in guardia dall'esercizio di pressioni, venali o minacciose, i predicatori – i suoi lettori cattolici, verosimilmente, ma non è escluso

⁴⁵ Cfr. per tutte le vicende ricordate ORLANDIS, *Época Visigoda*, op. cit., pp. 58-74 e 102-103 in particolare.

⁴⁶ Si vedano ad esempio I 18 e 22 sulla penuria di chiese agibili, I 39 sulla confisca degli oggetti di culto, II 1 e poi III 3-14 sul divieto di riunione e di culto, II 26 e 39 sugli arresti e deportazioni del clero (VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique; suivie de La passion des sept martyrs; Registre des provinces et des cités d'Afrique*, ed. S. LANCEL, Paris, 2002 [Collection des universités de France. Auteurs latins 368]); Vittore dedica un opuscolo anche ai sette martiri di Capsa, protagonisti di uno degli episodi più rappresentativi dell'accanimento vandalo. Non pare esservi tradizione manoscritta di area iberica per le sue opere; ma che abbiano o meno viaggiato queste stesse, tali dovevano essere i contenuti dei resoconti dei profughi e della tradizione letteraria di cui furono tramiti.

che vi sia allusione in negativo a un *modus operandi* assai discutibile della controparte (o anche condiviso):

61. *Adiuvo vos, filiae Ierusalem, per capreas cervosque camporum ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam donec ipsa velit* (Ct 3,5). Hanc sententiam iam in superioribus constitutam in quantum Deus adiuvit adhibitis testimoniis nos pertractasse meminimus. Sed idcirco iterum in hoc libro arbitror repetitam, ne quisquam doctorum vel muneribus sollicitet, vel minis deterreat credituros, sed tantum quae sancta sunt praedicet, et voluntarie ad fidem vel religionem credituros sive convertendos adducat.

Dubito che i doni e le minacce siano da intendersi in senso escatologico, in un contesto cioè di distinzione tra gradi della fede (al livello inferiore mossa dal timore delle pene eterne, al livello intermedio dal desiderio della beatitudine, nella sua perfezione dal puro amore per Dio): basta già l'avverbio *voluntarie* a chiarire che si parla di conversione spontanea o forzata, con la paura o persino con la corruzione pur di conquistare proseliti in più. Se non è un ammonimento mosso da una pura riflessione astratta sulla correttezza pastorale, vale forse come indizio del fondamento locale del canone conciliare. Nessuna menzione di costrizioni invece nel secondo passo:

148. (...) contra diabolum dimicare non cessant, idcirco utique, ne fideles fidem amittant: ne religiosi apostatae efficiantur, ... [seguono altre «cadute» morali che i più forti nella fede lottano per prevenire nei fratelli]

Forzata o no, l'eventualità era certo reale, nel regime di coesistenza-concorrenza tra le due confessioni. All'epoca, i cattolici come il nostro vescovo non potevano prevedere che di lì a breve si sarebbe risolto con la loro vittoria. Anzi, testimonianze come quella di Giusto ci suggeriscono che al contrario circolasse una sensazione di pericolo. Che ne fossero responsabili più le vicende straniere, o la memoria recente dei turbamenti causati da Amalarico, o piuttosto le avvisaglie per noi non documentate dell'estremo tentativo ariano di ottenere l'unità sociale del Regno con la conversione dell'elemento cattolico, come sappiamo avvenire pochi anni dopo sotto Leovigildo⁴⁷, il vescovo di Urgell ci dice attraverso le sue scelte esegetiche che questa tensione esisteva.

Poter datare con precisione il commento ci permetterebbe di indicare per quale periodo esattamente valga il segnale culturale che ci fornisce; si può però osservare che il dedicatario Sergio di Tarragona presiedeva proprio il concilio di Lérida del 546 e Giusto potrebbe aver tratto spunto da questo incontro per decidere di offrirgli l'opera e fargli patrocinare la sua diffusione. Saremmo così più vicini all'epoca che già conosciamo come meno serena nei rapporti interconfessionali, la seconda metà del secolo. In ogni caso, se vale l'interpretazione che ho cercato di sostenere in queste pagine, il suo commento al Cantico – non la fonte che più ci si aspetterebbe, dato il genere – ci offre una preziosa testimonianza del clima psicologico degli anni precedenti, di anni che a causa della scarsità di letteratura non conosciamo quasi per nulla da questo punto di vista.

⁴⁷ Cfr. ORLANDIS, *Época Visigoda*, op. cit., pp. 89-103.