

COMMENTO*

PROLOGUS

In alcuni manoscritti (quelli della famiglia α e anche il contaminato Tr) il commento si apre con un doppio *accessus*: il prologo «Deus et Dominus Pater previdens tribulationes» e «Causa que beatum Iohannem». Tra questi solo il secondo è quello più antico, come attesta la redazione glossata e anche il ramo β (il più conservativo), che probabilmente replica la situazione dell'esemplare che ha dato origine alla tradizione continua. Il prologo *Deus et Dominus Pater*, attribuito a Gilberto Porretano, è molto diffuso ed è riportato anche dal repertorio di De Bruyne tra i prefazi alla Bibbia (D. De Bruyne, *Prefaces* cit., p. 263 n. 8). Esso, che è stato aggiunto probabilmente in un secondo momento, come attesta il ramo α , si trova in altri manoscritti della *Glossa* (si veda G. Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens*

* Tale commento, posto a corredo del commentario, ha soprattutto lo scopo di mostrare le varie fonti chiamate a raccordo per la confezione del testo, offrendo al contempo una visuale di come esse interagiscano tra di loro negli eventuali richiami reciproci, in cui non mancano anche considerazioni di contenuto storico-letterario sui temi salienti che caratterizzano l'opera. Le edizioni criticamente fondate da cui derivano le citazioni delle fonti sono (in ordine alfabetico dell'autore antico o medievale): Abelardus Petrus, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, vol. I, ed. R. Peppermüller, Freiburg 2000 (Fontes Christiani 26/1); Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin*, in Ambrosii Autperi Opera, Pars I, ed. R. Weber, Turnhout 1975 (CCCM 27); Ambrosius Mediolanensis episcopus, *Explanatio psalmorum XII*, in *Sancti Ambrosi Opera pars VI*, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1999 (CSEL 64); Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei*. Libri XI-XXII, in Aurelii Augustini Opera, Pars XIV,2, edd. B. Dombart - A. Kalb, Turnhout 1955 (CCSL 48), pp. 321-889; Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos*, edd. E. Dekkers - I. Fraipont, Turnhout 1956, 1990² (CCSL 38-40); Beati Liebanensis *Tractatus de Apocalypsin*, ed. R. Gryson, Turnhout 2012 (CCSL 107B); Beda Venerabilis, *Expositio Apocalypses*, in *Bedae Venerabilis Opera*, Pars II. *Opera exegetica*, 5, ed. R. Gryson, Turnhout 2001 (CCSL 121A); Caesarii Arelatensis *Expositio de Apocalypsi sancti Iohannis*, ed. R. Gryson, Turnhout 2019 (CCSL 105); Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Étaix, Turnhout 1999 (CCSL 141); S. Gregorii Magni *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL 142); S. Gregorii Magni *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1979-1985 (CCSL 143, 143A-B); Hieronymus Stridonius, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. P. A. de Lagarde, in S. Hieronymi presbyteri *Opera*, Pars I. *Opera exegetica*, Turnhout 1959 (CCSL 72), pp. 57-161; *Physiologus latinus*, *Éditions préliminaires: versio B*, ed. F. J. Carmody, Paris 1939; Primasius Episcopus Hadrumentinus, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. Adams, Turnhout 1985 (CCSL 92).

cit., pp. 54-5). Piuttosto diffuso è anche il secondo prologo, *Causa que beatum Iohannem*, per cui si rimanda sempre alla lista di Lobrichon. Nel primo prologo (*Deus et Dominus pater*) l'Apocalisse è presentata come una *revelatio* che Dio concede agli uomini; il tono appare semplice e quasi sentenzioso, come suggerisce anche la presenza di uno stilema gregoriano dal tono gnomico (*Homiliae in Evangelia II.XXXV*, p. 321, r. 5) in cui si dice che i dardi che si prevedono fanno meno male («*Iacula enim que previdentur minus ledunt*»). Dapprima il prologo illustra i vari generi di visione, poi indica a quale di questi appartiene quella di Giovanni; il primo ad analizzare il *genus visionum* è Ambrogio Autperto nella prefazione del suo torrenziale commentario (p. 10, rr. 219-341), a partire, come lui stesso dichiara, da alcuni passi geronimiani e agostiniani. Il primo tipo di visione è quello corporeale, che consente una visione della realtà fenomenica secondo i sensi, il secondo è quello spirituale, che permette di cogliere, all'interno della realtà sensibile, un senso nascosto. Significativo è il riferimento al celebre episodio del roveto ardente (Ex 3,1-4,17) che serve a chiarire il significato della visione spirituale: il fatto che il roveto ardente non venga consumato dalla fiamma rimanda a un significato più riposto. Infine, c'è la visione intellettuale, quella dell'Apocalisse, che conduce al manifestarsi della Verità grazie all'aiuto dello Spirito («*Spiritu sancto intimante*»). Conformemente alla prassi dell'*accessus*, particolarmente gradita a un ambiente scolastico come quello di Laon, dopo che si chiarisce il *genus visionis*, viene esplicitata la *materia*, vale a dire l'argomento, e l'*intentio*, cioè lo scopo dello scritto. Con tono icastico si dice che la materia riguarda i sette segni delle tribolazioni; si ritorna di nuovo sul tema delle *tribulationes*, come dichiarato già nell'*incipit* del prologo a proposito delle prove della Chiesa. L'impronta ecclesiologica è fortemente presente ed è ravvisabile anche nell'*intentio operis*: invitare i cristiani alla sopportazione per giungere alla contemplazione e alla beatitudine; è eloquente che non ci sia alcun cenno alla lotta contro l'Anticristo o alla fine del mondo. Il secondo prologo, invece, è più sobrio e più stringato rispetto al primo: si danno informazioni di carattere storico (come il fatto che l'Apocalisse sia stata scritta mentre Giovanni era in esilio per colpa di Domiziano) e viene illustrata la *causa*, l'occasione compositiva, cioè un momento in cui la Chiesa era in grande difficoltà (ancora si scorge una tensione ecclesiologica). Si ribadisce di nuovo che si tratta di una *visio* («*ipse commonetur per angelum in visione*») avuta da Giovanni o nel sonno («*sive dormiens*») o in un'estasi spirituale («*spiritualiter raptus*»); indirettamente si chiariscono ancora l'*intentio* (se ci allontaniamo dalla realtà terrena, possiamo diventare degni di esperienze visionarie) e la *materia*. A proposito di quest'ultima, il secondo prologo rivela ancora più chiaramente la sua tensione ecclesiologica, poiché si dice che la materia del testo è l'*ecclesia* («*Est autem materia in hoc libro Ecclesia, de qua omnes fiunt visiones*»): anche le vicende legate all'Anticristo sono in relazione alla Chiesa, come prove che essa deve sostenere («*id ad comprobationem Ecclesie fit*») nel presente e nel futuro, quando arriveranno anche le gioie (come la *remissio peccatorum*, l'*illuminatio animarum*, la *vita* e l'*interminabilis laetitia*). Ma la causa finale (*finalis causa*) è ancora la

sopportazione delle tribolazioni, senza diffidare della ricompensa futura che ne deriverà. L'origine di questi prologhi è probabilmente scolastica e si colloca intorno all'XI/XII secolo, come attestano i testimoni che li riportano. I commentatori precedenti non avevano introduzioni di questo genere: di Ticonio non leggiamo ciò che si trovava prima di Apc 1,1 (*Et vidi septem candelabra aurea*) poiché l'archetipo della tradizione era acefalo, mentre altri autori (come Cassiodoro o Cesario di Arles) introducono il testo dell'Apocalisse con poche righe molto generali, di stampo più che altro ecclesiologico (come Cesario, p. 93 rr. 9 e 12: «*Et ideo quidquid in ipsa lectione recitare audieritis [...] in Christo intelligite et in ecclesia fieri [...]*»). Il primo a sviluppare una riflessione sul genere in cui inscrivere l'Apocalisse è Ambrogio Autperto (p. 10, rr. 220-233), ripreso da Aimone PL 117, coll. 938D e ss.; egli dichiara di attingere soprattutto da Girolamo (sfugge esattamente da quale opera) e dal *De Genesi ad litteram* agostiniano (XII, 6-14). Con raffinato spirito interpretativo, Ambrogio Autperto osserva che, a proposito dell'Apocalisse, Agostino propendeva per ritenerla una visione spirituale, mentre Girolamo una *visio intellectualis*: egli rinuncia a scegliere quale dei due sia il tipo di visione più adatto, ma cerca di conciliare le due posizioni. Aimone, invece, ritiene che essa sia una *visio intellectualis* e sembra che il prologo del commento pseudo-anselmiano attinga proprio da questo passo per indicare il tipo di visione (PL 117, coll. 937-40: «*Tertium genus est intellectuale, quod non fit per corporales res, neque per similitudines, sed ipsa veritas in mente manifestatur videntibus, quod proprie electorum est. Tali modo locuti sunt prophetae, quia ea quae dicebant, videbant et intelligebant. [...]. Et quia ista intellectualis est, idcirco utique subtilior aliis habetur. Hoc genere visionis locutus est Johannes, divinitus sibi dum in mente tanta ostensa sunt sacramenta*»). L'altro commento, legato all'ambiente di Laon e attribuito da Guy Lobrichon ad Anselmo, non si sbilancia («*Quis eorum (scil. Agostino o Girolamo) verius dixerit non est nostrum iudicare*», Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf (Stadsbibliotheek) 55, f. 149r), come a sottolineare che gli esegeti 'moderni' (del suo tempo) non possono risolvere ciò che le *autoritates* non hanno saputo chiarire. A ogni modo, si può dire che i due prologhi seguano in maniera abbastanza fedele quello che Alastair Minnis definisce lo schema di tipo C, l'*accessus* per eccellenza alla fine dell'XI secolo e l'inizio del XII (A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship* cit., pp. 10-2 e 15-28). Infatti, con qualche oscillazione, sono forniti *materia*, *intentio*, *pars philosophiae*, *utilitas*, *causa*. Il *titulus* e il *nomen auctoris* sono spiegati a brevissima distanza, nelle prime righe del commento.

CAPITOLO PRIMO

Dopo il prologo in cui si offrono le coordinate entro cui leggere il testo giovanneo, il capitolo primo presenta già i temi cari all'esegeta, che ritornano con varie sfumature lungo tutto il commentario: l'interpretazione ecclesiologica del

dettato biblico, la predicazione, la tendenza a gerarchizzare in categorie polari (umili - superbi; chierici - laici; perfetti - meno perfetti).

1,1. L'attacco del capitolo (*Attendite hanc visionem*) è ripreso quasi identico dalla *GO*. I *servi* a cui allude sono genericamente gli *humiles*, probabilmente gli umili di cuore esaltati in tanti luoghi della Scrittura (uno fra tutti Lc 1,52). Il riferimento ai Giudei superbi in opposizione agli umili, compare anche nel commento di Anselmo a Giovanni (12,38, p. 226, rr. 369-71): «*Id est cui apparuit fide in assumpta humanitate, scilicet paucis humilibus, non superbis iudeis*»; la superbia dei Giudei è comunque un luogo comune nell'esegesi. Lo stilema è ripreso dalla *GO* e può essere l'eco un po' sbiadita di un passo di Aimone (PL 117 col. 940B), la cui fonte è Ambrogio Autperto (p. 20 rr. 63-66), in cui si ribadisce che la rivelazione non è data ai Giudei, in quanto servi della legge mosaica, e nemmeno ai filosofi, individuati sostanzialmente come pagani, perché dediti alla saggezza mondana, quanto più che altro a coloro che sono depositari della grazia divina (*gratiae divinae subiecti*). La formulazione a commento dell'avverbio *cito* è molto simile a quella presente nel commento di Mons (f. 2v). Sempre a proposito di *cito*, i testimoni glossati presentano una glossa quasi sentenziosa sul tempo della vita che, comparato all'eternità, è momentaneo, con una citazione di I Io 2,18 (*Filioli novissima hora est*): tale commento, forse di ascendenza gregoriana, si ritrova in Aimone (ma senza la citazione scritturale), sempre in riferimento al primo capitolo dell'Apocalisse (PL 117, col. 940C). L'angelo come figura di Cristo è un'immagine già bediana (p. 235, rr. 11-2) ed è molto diffusa in questo commento; la mediazione con il dettato di Beda può essere venuta da Aimone (PL 117, col. 941A). Il genitivo di qualità come attributo dell'angelo («*angelum magni consilii*»), presente nella redazione glossata, si trova anche nella glossa di Reims f. 1r («*loquens per angelum magni consilii*»). La redazione glossata aggiunge una glossa sul nome di Giovanni («*Iohannes interpretatur gratia Dei*») variamente diffusa nella tradizione latina medievale e associato, negli autori, ora a Giovanni, ora ad Anna. È difficile stabilire in che modo questo stilema sia approdato nel commento dello pseudo-Anselmo.

1,2. Il dettato del commento è quasi tutto inglobato nella *GO*. Il riferimento all'*incipit* del Vangelo di Giovanni è anche in Aimone (PL 117, col. 941D) e Ambrogio Autperto (p. 27, rr. 47 e ss.). L'immagine dell'occhio spirituale (a cui se ne contrappone uno carnale) è piuttosto topica ed è presente anche nel commento di Anselmo a Giovanni (16,26, p. 290, rr. 353-4), ma è di probabile ascendenza agostiniana (*In evang. Iob.* 102, 4, 45-7).

1,3. Troviamo qui la prima delle numerose cerniere che fanno da raccordo ai vari versetti e creano ordine nella materia magmatica dell'Apocalisse; interessante è la ripartizione tra i *cleric*i e i *laici*, che si ritrova anche in altri luoghi del commento: ai chierici spetta il compito di leggere la parola di Dio, ai laici di ascoltarla

dai chierici (per cui si rimanda all'*Introduzione*). La menzione dei laici è anche nella *GO*. Il modo per conservare gli insegnamenti presenti nell'Apocalisse è espresso con un accumulo che ricorda vagamente Aimone (PL 117, col. 942B): «qui fidem Christi et ecclesiae non violant, qui carent prohinita, et implent iussa, metuunt minata supplicia, amant promissa coelestia». Mentre la redazione continua non sviluppa il termine *prophetia* e lo considera un sinonimo di *visio*, quella glossata parla della profezia come di una contemplazione spirituale che conduce alla verità: si può considerare una perifrasi del termine *visio intellectualis* di cui ha scritto Aimone nel prologo.

I,4. La menzione delle sette Chiese induce anche una riflessione sul numero sette, centrale nel testo giovanneo, che rappresenterebbe non solo le sette Chiese dell'Apocalisse, ma tutte le Chiese, anche in riferimento ai sette giorni impiegati da Dio per la creazione. Sul valore del numero sette si veda già Beda (p. 237, rr. 1-4): «per has septem ecclesias omni ecclesiae scribit. Solet enim uniuersitas septenario numero designari, quod septem diebus cunctum hoc saeculi tempus euoluatur». Il medesimo ragionamento del commento pseudo-anselmiano ritorna nella *GO*. A proposito del numero sette, la recensione glossata presenta una glossa che chiama a racconto la citazione bediana (quasi per intero) e la amplia fornendo dei luoghi biblici in cui compare il numero sette: Ps 118,164 (in cui si dice che sette volte al giorno si dà lode al Signore), la famosa visione del candelabro di Za 4,2, sopra cui il profeta vede sette lucerne e sette beccucci per le lucerne e, infine, un passo di Prv 9,1 in cui si menziona la Sapienza nell'atto di costruirsi la casa tagliandosi sette colonne. I passi biblici non sono molto collegati tra di loro e, tantomeno, con il testo dell'Apocalisse (se non, per la tensione profetica, il passo di Zaccaria): il commento glossato, in questo punto, mostra un'abbondanza tipicamente scolastica, ma che non aggiunge nulla al dato esegetico bediano e che non è accolta nella *GO*. I medesimi luoghi biblici (tranne il Salmo 118) si ritrovano, con un respiro esegetico più ampio e articolato, in Aimone (PL 117, coll. 943A-B), che evidentemente è la fonte, in questo punto, della *recensio* glossata. L'interpretazione dell'*Asia* come «altezza» (*elatio*) ha una notevole fortuna nella storia dell'esegesi biblica e pare che il primo a codificarla sia stato Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominum*, p. 80, r. 10); ritroviamo l'associazione di *Asia* come *elatio*, tra gli altri, in Aimone (PL 117, col. 943C: «*Asia* interpretatur *elatio*»), nella glossa di Reims (f. 1r: «*Asia*, id est *elatio*») e ovviamente nella *GO*, che ama fornire brevi spiegazioni a singoli termini. Troviamo poi la prima menzione nel commentario degli eretici e del rischio dell'eresia; nell'opera non occorrono mai riferimenti a posizioni eretiche del presente, anche perché, ovviamente, il momento storico in cui viene composto il commento (XII secolo) è diverso rispetto a quello dei primi secoli della storia della Chiesa. Sembra che l'esegeta voglia più che altro fornire un inquadramento storico generale dell'eresia, qui in relazione a Giovanni e al suo tempo, cercando di giustificare la menzione del solo Figlio e dello Spirito (*pax ab eo qui est...et a septem spiritibus*) come tentativo da parte

di Giovanni di difendere le due persone della Trinità dagli attacchi eretici. L'augurio della *gratia* come remissione dei peccati si ritrova nella glossa di Reims (f. 1r) e nel commento di Mons (f. 5v), mentre la menzione del trono come sede del giudizio ricorda Aimone (PL 117, col. 1001B).

1,5. La presenza del nome di Cristo viene giustificata dall'esegeta con il fatto che di lui si sarebbe detto molto («de eo plurima dicturus erat»): formulazioni simili si ritrovano in Beda (p. 237 rr. 9-10) e Aimone (PL 117, col. 945A), e nella *GO* che ingloba quasi tutto il commento. La prerogativa di Cristo di condividere in tutto, fuorché nel peccato, la condizione umana espressa dal sintagma «*immunis fuit a peccato*» si ritrova piuttosto di frequente nel commento ai Salmi attribuito (con molti dubbi) ad Anselmo di Laon. Di ascendenza biblica è la frase «*ipse maxima dilectione dilexit nos*» (Io 15,9-10; Eph 5,2).

1,6. Nell'esposizione continua colpisce l'assenza di qualsiasi menzione dei sacerdoti, elemento che era invece centrale in Beda (cfr. il commento ad *Apc* 20,6), per cui a essere sacerdoti non sono solo i vescovi e i presbiteri, ma tutti noi (p. 509, rr. 75-8: «Non autem de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie uocantur in ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes christi dicimur propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sumus unius sacerdotium»). Si tratta di un tema già praticato dai Padri, che prende spunto certamente da 1Pt 2,9 e che è attestato in Agostino (*De civitate Dei* XX.10, pp. 719-20, rr. 24-9) e nel commento di Primasio (p. 278, rr. 162-5), entrambi testi che Beda aveva sicuramente in mente. Nella redazione glossata si fa riferimento ai sacerdoti in relazione al *regnum*; poco dopo, essi vengono presentati come *electi reges* che sacrificano l'*hostia* nell'altare del cuore, secondo l'immagine di Rm 12,1. L'espressione «*in secula consecutiva horum seculorum*» è presente anche nel commento del Magister (f. 6r), così come la digressione sul significato di *amen*, ripresa anche dalla *GO*.

1,7. La nube è descritta in diversi modi, secondo un procedere esegetico ad accumulo: 1) in senso letterale, indica l'avvento di Dio, che verrà proprio con le nubi; 2) è espressione della giustizia divina: refrigerio per i buoni, strumento di tormento per i malvagi; è questa la nube che ha accompagnato Israele nel deserto, come si racconta in Ex 13,21-22; 3) rappresenta i giusti. Da Beda proviene l'immagine della nube come elemento di giustizia, anche se la formulazione è totalmente diversa rispetto al commento dello pseudo-Anselmo. La struttura pseudo-anselmiana è ripresa fedelmente dalla *GO*. In Ambrogio Autperto (p. 51, rr. 61-6) e Aimone (PL 117, col. 947B) ritorna il riferimento scritturale al passo dell'E-sodo, ma mentre Aimone è più stringato, Ambrogio Autperto presenta la metafora della nube come elemento di giustizia in termini analoghi a quelli dello pseudo-Anselmo («[...]aliquando autem eiusdem nubis nomine inluminatio iustorum simul et obcaecatio designatur iniquorum»). Il significato 3) si ritrova quasi uguale nel Magister (f. 7r). La redazione glossata aggiunge tra i significati di nube

gli apostoli: si tratta di un luogo assai diffuso nell'esegesi, che trae la sua origine da Agostino (*En. in Ps.* 88,7, p. 1225, r. 27: «missi sunt apostoli tamquam nubes»).

1,8. Il commento al versetto si apre con la consueta cerniera che dà ordine all'esposizione, in cui si dice che, prima di iniziare la visione, Giovanni ha specificato che le parole che seguono non sono sue ma di Dio. Tale impostazione didascalica è tipica di questo commento e tradisce la sua origine scolastica. La recensione glossata aggiunge, a proposito della spiegazione riservata all'*alpha* e all'*omega*, un passo di Aimone (PL 117, col. 948 C, che si legge simile in un passo del commento all'Apocalisse di Alcuino in PL 100, col. 1095A), che però viene compendiato, ma di cui viene conservata la stessa citazione di Isaia (Is 43,10).

1,9. La cerniera introduttiva di questo passo è simile a quella della glossa di Reims (f. 1v: «Finita prefatione ostendit que vidit et quomodo vidit et ubi vidit»). Mentre il dettato di Reims è più stringato ed essenziale, quello del commento pseudo-anselmiano è più preciso. L'esegeta dice che, dopo il saluto iniziale, Giovanni espone i motivi e le circostanze della visione, presentata secondo quattro elementi che riprendono i versetti biblici: la persona che ha avuto la visione (Giovanni), il luogo dove è avvenuta (l'isola di Pathmos), la causa (la sua fedeltà alla parola di Dio) e il tempo (il giorno del Signore). Tale quadripartizione della materia è di ascendenza aimoniana (PL 117, col. 949C: «Quatuor rebus hic suam confirmat narrationem: persona, cum dicit: Ego Joannes; loco, cum se in Pathmos insulam relegatum ostendit; causa, quare haec passus sit, propter Verbum scilicet Dei, et tempore, id est die Dominica»). L'interpretazione di Pathmos come *fretum* (onda o fervore, ma anche stretto di mare) si ritrova in Ambrogio Autperto (p. 58, r. 69), Aimone (PL 117, col. 949C) e nella glossa di Reims (f. 1v). L'esposizione glossata aggiunge ai significati dell'isola anche quello di *vorago* (voragine, gorgo).

1,10. La *commendatio ex tempore* è l'occasione per una digressione sul tempo, che viene suddiviso nelle sue fasi (mezzogiorno, pomeriggio, sera e notte) sulla base di episodi biblici avvenuti in quei momenti; sembra una digressione didascalica del *magister* per informare il suo pubblico del modo di contare il tempo. Il primo episodio si riferisce al passo di Gn 18,1-33, quando Abramo vede tre uomini (in realtà, probabilmente, degli angeli) presso le querce di Mamre nell'ora più calda del giorno («in ipso fervore diei») e apprende che la moglie Sara, benché avanti negli anni, gli darà una discendenza; il secondo riguarda il celebre episodio di Gn 3,8, da cui proviene la credenza che Adamo avrebbe peccato nella stessa ora in cui Cristo fu crocifisso, anche se nel passo genesiaco non si specifica esattamente quanto tempo passò prima della caduta che avvenne dopo mezzogiorno («deambulantis in paradiso ad auram post meridiem»); il terzo si riferisce al passo di Gn 19,1-29 in cui si narra la distruzione da parte dei due angeli mandati dal Signore a Sodoma, che avverrebbe sul far della sera; infine, l'episodio delle Cronache (II Par 1,7-13) in cui il Signore appare di notte a Salomon («ecce autem in ipsa noc-

te apparuit ei Deus») e gli dona la saggezza. Il primo a sviluppare questa suddivisione sembrerebbe Gregorio Magno (*Moralia in Iob*, p. 59, rr. 3-7 e p. 60, rr. 32-6): «intueri libet quomodo sacra eloquia in exordiis narrationum qualitates exprimant terminosque causarum. aliquando namque a positione loci, aliquando a positione corporis, aliquando a qualitate aeris, aliquando a qualitate temporis signant quid de ventura actione subiciant [...] hinc est quod Salomon, qui sapientiam non perseveraturus accepit, in somnis hanc et nocte accepisse describitur. hinc est quod angeli ad Abraham meridie veniunt, punituri autem Sodomam ad eam vespere venisse memorantur». Beda recepisce questo passo gregoriano (p. 241, rr. 11-6): «Solet enim scriptura terminos causarum sicut saepe loci uel corporis uel aeris, sic etiam temporis exprimere statu. Abraham quippe angeli meridie, Sodomam uespere uisitant; Adam post meridiem domini uocem deambulantis expauit, et Salomon nocte sapientiam non seruaturus accepit». Ritroviamo tale divisione in Aimone (PL 117, 950B: «Solet enim qualitas rerum ostendi pro qualitate temporum. Hinc est quod Abraham in fervore fidei sua angelos meridie vidit, et Loth in perditione Sodomorum vesperi, Adam post meridiem; Salomon quoque sapientiam non servaturus in nocte percepit»), ma singolarmente non in Ambrogio Autperio, che in genere ama queste digressioni scritturali. L'esegeta insiste poi sul significato del giorno del Signore (la domenica), che rappresenta il riposo che Dio concede ai santi, in riferimento anche al giorno in cui Cristo è risorto. La redazione glossata lega il lemma *dies Dominica* al tema della predicazione (uno dei *topoi* di questo commentario), poiché esso rappresenta tutto il tempo della predicazione o il Vangelo stesso che scaturisce dalla risurrezione, che avvenne di domenica. La voce di Dio che, come una tromba, incita alla guerra si ritrova nel commento di Mons (f. 11v), dove si chiarisce che la guerra di cui si parla è un *certamen spirituale*. La redazione glossata paragona la *tuba* che esorta alla guerra e spaventa i nemici alla voce di Cristo che esorta i credenti e minaccia i non credenti.

1,11. Questo versetto è commentato in modo stringato, forse perché già in precedenza viene trattato il significato del numero sette (cfr. I 4): le sette Chiese possono essere, alla lettera, le sette comunità cristiane menzionate nell'Apocalisse o tutte le Chiese, in senso universale. L'ascendenza di questo motivo – estremamente sintetizzata – è aimoniana (PL 117, col. 951B). Manca però l'elenco delle sette Chiese che si ritrova in Aimone, nel commento del Magister e nella GO. Tale elenco, con le relative spiegazioni del nome delle Chiese (per es. «Ephesus voluntas vel consilium vel gravis lapsus»), si ritrova anche nella recensione glossata ed è un riassunto di Aimone (PL 117, coll. 951B-953C), di cui vengono però eliminati tutti i luoghi scritturali a sostegno delle spiegazioni sui nomi delle Chiese. Il fatto che l'esposizione continua decida di eliminare questa digressione è conforme all'attitudine sintetica del commentario, anche perché, ognuna di queste sette 'etimologie' si ritrova nei rispettivi versetti in cui le Chiese sono nominate. L'interpretazione di Efeso come *lapsus magnus*, assente nel commento di Aimone, è di

ascendenza bediana (p. 249, r. 104); la pratica di individuare le etimologie dei nomi propri è tipica dei commenti all'Apocalisse e, nello specifico, di Beda. Efeso come *voluntas e consilium meum* è di Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum* p. 80, r. 17), ripreso da Primasio, che è fonte di Beda (p. 13, r. 136). Per quanto riguarda *lapsus magnus*, l'etimologia proviene dal greco (ἔφεσις); Smirna come *canticum* non è di Beda, che la interpreta come "mirra", ma proviene da Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum*, p. 81, r. 4), probabilmente mediato da Aimone (PL 117, col. 968D): per quanto riguarda la *delectatio*, essa non si ritrova nelle fonti principali e si potrebbe trattare di un'aggiunta del commento come conseguenza di *canticum*; Pergamo come *divisio cornuum* è di ascendenza bediana (p. 255, r. 60) che, a sua volta, attinge da Primasio (p. 14, rr. 151-7), ma, come di consueto, probabilmente giunge al commento di Laon attraverso la mediazione di Aimone (PL 117, col. 952B); Tiatira nel senso di 'illuminata' viene da Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum*, p. 72, r. 8), con la consueta mediazione aimoniana (PL 117, col. 952D). Anche in questo caso Beda si rifà a una tradizione differente (sulla questione, ancora inesplorata per certi aspetti, si veda O. Szerwiniack, *Des recueils d'interprétations de noms hébreux chez les Irlandais et le wisigoth Théodulf*, «*Scriptorium*» 48 (1994), pp. 187-258, secondo cui sembrerebbe che le interpretazioni dal greco provengano dalla scuola di Canterbury) in cui il nome Tiatira è etimologizzato con θυέτος, "offerto, sacrificato"; Sardi come *initium pulchritudinis* ha come fonte Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum*, p. 81, r. 4: «Sardis principi pulchritudinis») attraverso Aimone (PL 117, col. 952D), anche qui è ignorato Beda, che legge Sardi come pietra preziosa, secondo un'interpretazione che pare sua personale (p. 265, rr. 165-6; e il commento dell'editore Gryson alle pp. 170-1). Filadelfia come *salvans hereditatem* è in Aimone (PL 117, col. 953A), mentre in Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum*, p. 80, r. 18) e Primasio (p. 14, r. 164) è *salvans haerentem Domino*; Laodicea come *tribus amabilis* e *vomitus* è di derivazione geronimiana (*Liber interpretationis hebraicorum nominorum*, p. 80, r. 23), ripresa da Beda (p. 271, rr. 237-8; a sua volta da Primasio, p. 15, r. 166) e da Aimone (PL 117, col. 953A).

I, 12. Il commento si apre con una riflessione – che in realtà appare un po' decontestualizzata – sulla necessità di ammonire la Chiesa per una sua correzione (forse l'immagine è suggerita dal verbo *conversus sum*). In seguito si dice che l'Apocalisse è divisa in sette visioni, di cui la prima è dedicata proprio alla correzione della Chiesa: ancora una volta traspaiono movenze didascaliche, nell'esigenza di dare ordine alla materia biblica. Come ha messo in evidenza Guy Lobrichon (*L'Apocalypse en débat* pp. 407-8), nell'ambiente di Laon e, in contemporanea (se si accetta la collocazione cronologica alla fine dell'XI secolo), nell'opera di Berengaudio, le *periochae* di derivazione ticoniana vengono 'trasformate' nelle sette visioni in cui si struttura anche il commento dello pseudo-Anselmo. È Beda il primo a parlare di *periochae*, anche se, secondo Gryson (p. 146), egli avrebbe trovato questo termine di origine greca in Ticonio (*Liber regularum*, IV, 19). Si tratta di sette

sequenze in cui viene suddivisa la materia dell'Apocalisse, come Beda chiarisce nell'introduzione del suo commentario (pp. 222-3, rr. 4-36):

<i>Periochae</i>	<i>Contenuto</i>
I <i>periocha</i>	prefazione; l'uomo simile al Figlio dell'uomo vestito della Chiesa che ricorda i fatti che sono capitati o capiteranno alle Chiese d'Asia e descrive le lotte e le vittorie della Chiesa
II <i>periocha</i>	i quattro esseri viventi sul trono e i ventiquattro vegliardi; l'Agnello che, aperti i sette sigilli, svela i futuri conflitti e i trionfi della Chiesa
III <i>periocha</i>	i sette angeli che suonano la tromba e le vicissitudini della Chiesa
IV <i>periocha</i>	la donna partoriente e il drago; le fatiche e le vittorie della Chiesa e i premi degni dei contendenti; parole e azioni dei sette angeli
V <i>periocha</i>	i sette ultimi flagelli sparsi sulla terra attraverso i sette angeli
VI <i>periocha</i>	la condanna della grande meretrice, cioè Babilonia
VII <i>periocha</i>	lo splendore della sposa dell'Agnello, cioè Gerusalemme, che discende dal cielo mandata da Dio

Sempre nell'introduzione, Beda dichiara esplicitamente di rifarsi alle sette regole di Ticonio (1. del Signore e del suo corpo; 2. del corpo bipartito del Signore, ovvero del corpo "vero" e di quello "apparente" del Signore; 3. delle promesse e della legge, o della grazia e del mandato o ancora dello spirito e della lettera; 4. della specie e del genere; 5. dei tempi; 6. della ricapitolazione; 7. del diavolo e del suo corpo), usate per descrive il contenuto dell'Apocalisse e riprese anche da Agostino (*De doctrina christiana*, III, 31 e ss.). Di queste sette regole non c'è traccia nel nostro commentario. Le sette *periochae* bediane vengono invece riattualizzate, sul finire dell'XI secolo, secondo due schemi, quello delle sette età del mondo (*aetates mundi*) e delle sette tappe successive della Chiesa (*status ecclesiae*). Anche il commento pseudo-anselmiano divide la materia in sette *visiones*: la *visio prima* comprende i primi tre capitoli e riunisce le vicende relative alle sette Chiese d'Asia destinatarie delle lettere dettate a Giovanni, la *visio secunda* occupa i capp. 4-7 fino all'apertura del settimo sigillo, la *visio tertia* i capp. 8-11, 18 fino all'apertura del tempio di Dio nel cielo, la *visio quarta* i capp. 11, 19-14, la *quinta* parte con la visione dei sette angeli e occupa i capp. 15-17, la *sexta* si apre con la caduta di Babilonia (cap. 18) e giunge al cap. 20, per dare spazio all'ultima (*visio septima*), che si apre al cap. 21 e descrive, sino alla fine (cap. 22), la visione magnifica della Gerusalemme celeste (cfr. anche l'*Introduzione*). Dopo aver evocato la prima delle

sette visioni, l'autore parla dei sette candelabri, che sono immagine delle Chiese: si conferma in qualche modo la prospettiva ecclesiologica che si profilava già nei primi passaggi del commento. A proposito dei candelabri, sembra che la fonte più prossima sia Aimone (PL 117, col. 953D), in cui rintraccia la medesima idea dei candelabri come immagine delle Chiese e come strumento che offre la luce (anche se quest'ultimo elemento è piuttosto logico); la luce dei candelabri non accende all'amore (come Aimone), ma rappresenta la Chiesa, che porta il *verum lumen* (Cristo), e che con la predicazione mostra ad altri la sua lucentezza. Tale impostazione, anche se più stringata, torna nel commento del Magister (f. 13r), così come il fatto che la Chiesa sia *aurea* perché fondata sulla carità e la sapienza. La glossa della redazione glossata sui *septem candelabra* riprende (in modo lievemente compendiativo) Aimone PL 117, coll. 953D-954A.

1,13. L'uomo simile al Figlio dell'uomo è Cristo, secondo un procedere che è già di Aimone (PL 117, coll. 954B-954C), in cui si pone l'attenzione soprattutto sulla condizione di estraneità al peccato. La veste sacerdotale (*poderis*) ha la sua spiegazione in Beda (p. 245, rr. 42-4): «*poderis*, quae latine tunica talaris dicitur et est uestis sacerdotalis, christi sacerdotium ostendit, quo se pro nobis in altari crucis obtulit hostiam patri», che riprende a sua volta Primasio (p. 17, rr. 208-11). In realtà è improbabile che la fonte del passo sia Beda, di cui si avverte solo un'eco sbiadita, ma sembra più che altro Aimone (PL 117, col. 945C), forse sfruttato per creare le tre immagini principali legate alla veste: 1. il *poderis* come carne di Cristo che racchiude la divinità; 2. la veste sacerdotale in cui Cristo si offre a Dio, secondo l'immagine del sacerdozio di Cristo, che troviamo in Beda e in Aimone; 3. infine, la talare rappresenterebbe il fatto che Cristo resta fino alla fine del mondo, secondo lo stilema di Mt 28,20. La glossa della redazione glossata a proposito del *poderis* riprende Aimone, PL 117, col. 954D. La menzione di Daniele per la cintura d'oro si ritrova ancora una volta in Aimone (PL 117, col. 954D) e si riferisce all'episodio di Dn 10,1-8 in riferimento all'apparizione dell'uomo vestito di lino con i lombi cinti da una cintura d'oro. Il commento glossato associa le *mamillae* ai predicatori che nutrono i figli della Chiesa, mentre la cintura d'oro è interpretata come la legge divina o la sapienza divina. Non sembrerebbero esserci fonti per queste ultime interpretazioni.

1,14. L'immagine del *caput* rimanda immediatamente a Paolo 1Co 11,3 («*Caput vero Christi, Deus*») e alla nota immagine secondo cui il vero *caput* è Cristo. Nel passo pseudo-anselmiano la citazione rimane sullo sfondo e non è esplicitamente dichiarata («per *caput accipitur propria persona Christi*»). La *GO* riporta un pensiero simile, ma lievemente più sviluppato, citando 1Co 11,3, probabilmente per influenza di Aimone. Il primo a citare apertamente il passo paolino è Ambrogio Autperto (p. 73, r. 6), ripreso, come di consueto, in modo più snello da Aimone, ma già Beato dice «*caput ecclesiae Christus*» (I. 63, p. 96, r. 265). L'immagine del *candor* («qui sunt candidi») è lievemente anticipata rispetto al versetto

candidi tamquam lana alba. Il verbo *adherentes* ha la sua prima attestazione in Beda («velut capilli adhaerentes»), ma non leggerei una ripresa bediana solo per la medesima attestazione del verbo, poiché poteva essere facilmente suggerito dal contesto. Sembra inedita l'associazione tra la neve e l'immortalità, che è ripresa dalla *GO* e da Riccardo di San Vittore (PL 196, 706D «candorem habet immortalitatis»). Per quanto riguarda il versetto *oculi eius sicut flamma ignis* il commento unisce tre diverse spiegazioni per *oculi*, che si ritrovano nella *GO*: i doni dello spirito, coloro che nella Chiesa sono spirituali e gli insegnamenti divini che illuminano. L'idea dei *praecepta* si ritrova in Ticonio e Cesario, mentre in Primasio, accanto all'immagine dei *praecepta*, c'è per la prima volta anche quella degli *spirituales*, ripresa da Ambrogio Autperto in modo più preciso, per cui gli *spirituales* sono gli angeli. Colpisce che, nonostante l'attenzione riservata nel commentario al tema della predicazione, non ci sia, nel commento continuo, alcun riferimento ai predicatori o alla predicazione, come fa Beda, la cui immagine (p. 245, rr. 56-8) si ritrova, invece, nel commento glossato, dove gli occhi sono descritti come i predicatori e al contempo come la fiamma che dà luce ma può persino infuocare, come i predicatori che danno ai buoni la luce e ai malvagi l'*incendium*. Il riferimento allo Spirito santo è piuttosto ovvio vista la menzione del fuoco, ed è presente già in Ticonio.

1,15. I piedi rappresentano i fedeli che verranno alla fine dei tempi: questa interpretazione non si ritrova in Aimone, ma se ne scorge un'eco in Beda (p. 245, r. 60) dove si fa esplicita menzione dei tempi finali, ma in relazione alla Chiesa e non ai fedeli. Nel commento del Magister i piedi sono invece i predicatori che conducono gli uomini alla conoscenza di Dio (f. 15v). Il passo prosegue poi parafrasando sostanzialmente Aimone (PL 117, col. 956B): come il bronzo dopo la cottura muta colore in oro, così anche i fedeli, passando per la grande tribolazione nel tempo dell'Anticristo, cambieranno in meglio. Anche l'*alia translatio* che segue, incentrata sempre sull'Anticristo che verrà nella regione in cui il Signore ha abitato (in Aimone «ubi et Dominus eorum crucifixus est»), è di derivazione aimoniana (PL 117, col. 956C). Assente in Aimone e in Beda è, invece, la spiegazione per il versetto *vox illius tamquam vox aquarum multarum* che viene interpretata in diversi modi che sembrano ascrivibili a questo commentario, in cui spesso l'interpretazione della *vox* si alterna a quella delle *aquae*: 1. l'ammonizione del Signore che contiene al suo interno la forza di molte dottrine che lavano (come l'acqua); 2. i popoli che sono paragonati all'acqua per il loro fluttuare; 3. la voce dispensatrice di grazie. Queste tre spiegazioni si trovano, praticamente identiche, nel commento del Magister (f. 15v). Si rimanda all'*Introduzione* per il valore del termine *datrix*.

1,16. Continua l'impostazione ecclesiologica: le stelle rappresentano i vescovi e non le sette Chiese come in Aimone; nel commento glossato le stelle, oltre ai vescovi, sono anche i predicatori. Tuttavia sembra che ci sia comunque un riferi-

mento ad Aimone (PL 117, col. 957A): «atque ideo non inconvenienter persona Ecclesiae in his verbis exprimitur, maxime vero doctorum, qui in nocte hujus saeculi lucent verbo et opere, aliisque exemplum sanctitatis et luminis»; in Aimone sono i dottori che sono di esempio per gli altri, mentre nello pseudo-Anselmo sono i vescovi: non si può sapere se si tratti di uno volontario scarto da parte dell'autore del commento oppure se la copia da cui leggeva Aimone avesse a testo gli *episcopi* e non i *doctores*. Ricordo che per Aimone ci dobbiamo accontentare dell'edizione della *Patrologia*, che si basa su esemplari di dubbia qualità. Il *gladius* affilato a doppio taglio è associato ai due Testamenti già in Aimone (PL 117, col. 957C), ma l'associazione poteva essere spontanea, poiché spesso il numero due si lega ai Testamenti. Il sole come immagine dei simili a Cristo non ritorna in Aimone, che è molto più preciso rispetto a questa indicazione vaga: se i simili sono i santi allora la fonte può essere Aimone (PL 117, col. 958B), ma forse il commento dello pseudo-Anselmo è volutamente generico e vago, a fronte della ricchezza esegetica aimoniana, sostenuta dalla presenza di diverse citazioni scritturali. Che il sole sia Cristo è *topos* diffuso per cui non è necessario presupporre un contatto con Aimone (PL 117, col. 959A), con la glossa di Reims (f. 2v) o con il Magister (f. 17r). Nel commento glossato è anche la Chiesa a essere come il sole, poiché ha visto Cristo faccia a faccia.

I,17. L'esegesi di questo passaggio è piuttosto immediata (per esempio *cecidi* come umiliarsi). A proposito dell'umiliazione, tale concetto è presente anche in Aimone (PL 117, col. 959B), in relazione però a Cristo, mentre qui nel commento l'autore parafrasa le parole di Giovanni, scrivendo direttamente alla prima persona, come fa anche il Magister (f. 18v). L'espressione *pati pro me* è presente anche nella glossa di Reims (f. 2v).

I,18. L'associazione tra *vivus* e la divinità è anche nella glossa di Reims (f. 2v). La frase «non patiar vos tentari supra id quod potestis» del commento pseudo-anselmiano ha come fonte I Cor 10,13 ed è presente anche in Aimone (PL 117, col. 961D). La definizione del diavolo come *mors* e dei suoi ministri come *infernus* sintetizza un passo di Aimone (PL 117, col. 961A: «Porro mors diabolus intelligitur, quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum; infernus autem, membra illius ad poenas inferni ventura»); tale concetto è presente anche nel commento del Magister (f. 19v).

I,19. L'occhio spirituale e l'occhio carnale erano già presenti in I,2 (cui rimanendo per il commento) e ricordano il noto passo di Rm 8,5 a proposito del vivere secondo la carne o secondo lo spirito. Il contenuto del passo è, ancora una volta, ecclesiologico, poiché è incentrato sulle tribolazioni che patiranno i santi negli ultimi tempi, che la Chiesa presente deve usare come esempio. Tale interpretazione è assente altrove, sia in Aimone, sia nel Magister (f. 20r), che per questo versetto cita Aimone.

1,20. La definizione di *sacramentum* come una realtà che rimanda ad altro, sia sul piano della parola (*aliud dicitur*), sia su quello del pensiero (*aliud intelligitur*), è di Aimone (PL 117, col. 962A) ed è ripresa dal Magister (f. 20r). Anche la menzione finale – un po' decontestualizzata – dell'angelo che svela solo alcuni misteri in modo che i ladri non abbiano accesso alla Scrittura è di ascendenza aimoniana (PL 117, coll. 962B-D).

CAPITOLO SECONDO

Il capitolo secondo descrive gli angeli e le loro lettere alle sette Chiese d'Asia secondo formulazioni fisse, che si giovano delle interpretazioni etimologiche dei nomi dei popoli o delle città, desunte più che altro da Aimone o da Beda.

2,1. Nell'interpretazione pseudo-anselmiana gli angeli rappresentano i vescovi delle Chiese; anche questo fatto ha una valenza ecclesiologica. Mentre nel commento di Beda si parla spesso dei sacerdoti, in accordo con l'idea – centrale nell'opera – del sacerdozio universale, in quello dello pseudo-Anselmo torna sovente la figura dei vescovi, come già si è osservato a proposito di 1,16, in cui le stelle sono rappresentazione proprio dei vescovi. Qui l'autore sottolinea l'importanza pastorale dei vescovi, che hanno il compito di indirizzare moralmente i fedeli. L'angelo come *episcopus* si trova nella glossa di Reims (f. 3r), ma anche nel commento del Magister (f. 21r), dove però è chiamato *rector ecclesie*. In Aimone (PL 117, col. 963A) l'angelo è figura sacerdotale: «Quod enim dicitur angelo, id est sacerdoti ipsius Ecclesiae, in illo omni Ecclesiae dicitur». Si è già osservato che il commento continuo fornisce le etimologie dei nomi delle Chiese a commento dei singoli versetti dove essi compaiono, senza le anticipazioni della redazione glossata (cfr. 1,11). Il commento glossato parafrasa Aimone (PL 117, coll. 962D-963A), chiarendo che ciò viene detto all'angelo di Efeso è detto a tutte le Chiese (giocando sulla contrapposizione ravvicinata degli avverbi *spiritualiter* e *generaliter*). A proposito di Efeso si spiega il motivo per cui la città ora è detta *voluntas*, ora *consilium*: nel primo caso perché a Efeso si trovavano alcuni uomini graditi agli occhi di Dio, nel secondo perché ve ne erano altri che necessitavano del *consilium* divino. Tale etimologia si trova in Aimone (PL 117, col. 962A), che però non spiega in questi termini il motivo della doppia etimologia; al contrario se ne avverte un'eco piuttosto chiara nella glossa di Reims (f. 3r) che, in questo passo, è la fonte del commento pseudo-anselmiano: «Et angelo ecclesie Ephesi scribe, id est voluntas mea vel consilium quia partim voluntatem meam fecit, partim eget consilio meo». Il commento ritorna poi sulla figura divina iniziale, nella forma di una 'cerniera' che spiega chi sia il "mandante" che dà gli ordini alle Chiese: egli indica ai peccatori che non bisogna disperare, ma che ci si può riconciliare con Dio per mezzo della penitenza, ai buoni invece raccomanda di faticare pazientemente, confidando nella cerchia dei

santi, il cui modello è il fine a cui guardare. Si osserva una caratteristica tipica di questo commento: la predilezione per i procedimenti dicotomici, in cui si contrappongono due categorie umane differenti. Tale procedere per opposizione si legge anche in Aimone PL 117, col. 963B, in riferimento alla *dextra*, presso cui si trovano i *boni* e i *mali*. Colui che si trova in mezzo ai candelabri è interpretato come Cristo in mezzo alla Chiesa; si tratta di un'immagine piuttosto diffusa per la sua ovvietà e se ne avverte un'eco nel commento di Aimone (PL 117, col. 954B: «Et bene in medio septem candelaborum aureorum videt Joannes similem Filio hominis, quia Christus qui Ecclesiae suae praesidet, et praesidendo eam protegit, in medio electorum suorum est»), che tuttavia non riterrei fonte sicura di questo passaggio.

2,2. L'interpretazione di *scio* come *approbo* è di Aimone (PL 117, col. 964A: «*Scio opera tua, id est approbo et eligo [...]») e si ritrova nel Magister (f. 22r), mentre nella glossa di Reims (f. 3r) a *scio* è associato il verbo *laudo*. Cristo non può *sustinere malos* per la sua natura umana (*secundum tuam humanitatem*) cui, però, si accompagna la misericordia, oppure perché li corregge o li scaccia dalla Chiesa, come anche nel commento del Magister (f. 22r). Nel commento glossato i *malos* sono gli eretici. In ciascuno dei due casi, però, viene saggiata la loro dottrina, per verificarne la fedeltà: l'espressione *probasti eorum doctrinam* è di Aimone (PL 117, col. 964D), ma a parte qualche sovrapposizione lessicale (tra l'altro abbastanza facile da generarsi, anche indipendentemente), non si riscontra una vera e propria ripresa.*

2,3-4. I malvagi sono descritti in termini forti: i mali che non riescono a infliggere con gli inganni, li infliggono con la violenza. Tale passaggio non trova riscontro in altre fonti. La carità come principale virtù è luogo comune, forse di ascendenza paolina (I Cor 1-13), e si ritrova anche nella glossa di Reims (f. 3v): «*primam dicit maximam, quia virtus maxima est*».

2,5. L'esegesi di questo passo è piuttosto immediata: si tratta di un invito a ricordare non tanto la grazia divina da cui siamo stati separati (come Aimone PL 117, col. 965C), quanto da dove siamo caduti. *L'agere poenitentiam* consiste nel dare frutti di penitenza, secondo un'interpretazione molto diffusa. Ritorna la prospettiva 'clericale': il fatto di non convertirsi e l'atto di rimuovere il candelabro dal suo posto sono interpretati come la destituzione da tutte le realtà ecclesiastiche. La versione glossata vede nel *candelabrum* un'allegoria del vescovo, cui aggiunge una citazione da Lc 13,9, relativa all'eliminazione dell'albero che non dà frutto.

2,6. Dopo *sed hoc habes*, sia lo pseudo-Anselmo, sia Aimone (PL 117, col. 966A) hanno l'aggiunta di *bonum*, in relazione all'odio per le azioni dei Nicolaiti. La spiegazione su chi sia stato Nicolao (chiamato anche Nicola), il fondatore di tale setta, viene fornita per la prima volta da Ireneo (*Adversus haereses* I 26,3 e III

11,1), in cui è descritto come uno dei primi a essere ordinato diacono dagli apostoli: i Nicolaiti, secondo Ireneo, vivono in modo promiscuo e mangiano gli idolotiti, cioè le carni destinate agli idoli (contravvenendo esplicitamente a quanto dice Paolo in I Cor 6,9 e I Cor 8,4-7). Il collegamento con Nicolao, menzionato in Act 6,5 non sembrerebbe valido. È probabile che la fonte del commento pseudo-Anselmiano sia proprio Aimone, che viene tuttavia compendiato (PL 117, col. 966A-B), poiché, nello pseudo-Anselmo, non è presente la parte relativa alla nomina di diacono effettuata dagli apostoli (secondo il racconto degli *Atti*), ma si trova solo un cenno relativo alla moglie, di cui non si sarebbe curato, e agli idolotiti. Anche l'interpretazione di Nicolao come *populus stultus* è di Aimone (PL 117, col. 966B).

2,7. Le orecchie sono qui definite come *divinum intellectum*, mentre nella glossa di Reims (f. 3v) sono dette *spiritualem intellectum*. In questo passaggio le spiegazioni sono brevi e quasi immediate e, come capita altrove, si incastrano nel lemma biblico, che talvolta viene inglobato nel commento («Et quare audiat? Quia *vincenti*. Non dicit facienti aliquando, sed perseveranti»). Il Paradiso come Chiesa è presente in Aimone (PL 117, col. 968C: «Paradisus autem vel praesens intelligitur Ecclesia, in qua quotidie comedunt fideles eius corpus et sanguinem bibunt» e tale citazione è ripresa quasi alla lettera in una glossa della prima redazione) e una vaga dicotomia tra il Paradiso e la Chiesa è anche in Beda (p. 253, rr. 28-30: «Lignum uitiae Christus est, cuius in caelesti paradiiso uisione et in praesenti ecclesia corpore sanctae reficiuntur animae»). Tale immagine è sviluppata dallo pseudo-Anselmo (anche se non postulerei un contatto con Beda): il legno è Cristo che custodisce i fedeli dalla morte. Il paradiiso come *hortus deliciarum* è anche nella glossa di Reims (f. 3v). Il riferimento ad Adamo e all'albero della conoscenza del bene e del male è piuttosto ovvio e non dimostra necessariamente un contatto con una fonte precedente: anche in Ambrogio Autperto si ritrova lo stesso riferimento (p. 111, rr. 48-9).

2,8. Viene ribadito, come in precedenza per la Chiesa di Efeso, che l'angelo rappresenta il vescovo, che ha il compito di annunciare la parola di Dio. La Chiesa di Smirne è interpretata come *canticum*, poiché è gradita a Dio. La stessa interpretazione, ma con una spiegazione più articolata, si trova in Aimone (PL 117, col. 968D) e, più stringata, nella glossa di Reims (f. 3v). La spiegazione di Aimone è ripresa quasi alla lettera nella redazione glossata.

2,9. In questo passaggio il commento si presenta particolarmente brachilogico e sintetico. La ricchezza consiste nella speranza nella vita eterna: è un'immagine che si ritrova già nel commento all'Apocalisse attribuito ad Alcuino per cui, però, non presupporrei un contatto diretto (PL 100, col. 1103D; sull'attribuzione, tuttora incerta in assenza di un lavoro criticamente fondato, si veda la sintesi a cura di Rossana Guglielmetti in *Te.Tra. La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Medieval Latin Texts and their Transmission*, a cura di P. Chiesa – L. Castaldi, Firen-

ze 2004, vol. II, pp. 22-27 e 41-70, qui nello specifico alle pp. 67-8). A proposito dei Giudei, il participio *confitentes* rimanda forse a Tit 1,16 («Confitentur se nosse Deum factis»), come riporta anche Beda (p. 253, rr. 38-9) e riprende Aimone (PL 117, col. 970A, ma col. 969C: «*Judaeus interpretatur confitens*»). La sinagoga come *congregatio* si ritrova nella glossa di Reims (f. 4r); si tratta di un'immagine diffusa, soprattutto a partire da Agostino (*Enarrationes in Psalms*, 82,1, p. 1140, r. 5). La dicotomia tra sinagoga come *congregatio* irrazionale e la chiesa come *convocatio* razionale si trova anche nel commento al Cantico pubblicato nella *Patrologia* sotto il nome di Anselmo (PL 113, col. 1128C: «*Synagoga congregatio, quod et lapidum: Ecclesia convocatio, quod rationabilem*»).

2,10. Continua il procedimento stringato già ravvisato per il passo precedente. Il carcere come *summa* di ogni tribolazione si ritrova in Aimone (PL 117, col. 970 C: «*Carceris autem nomine omnis tribulatio intelligitur*»). La tribolazione annunciata dall'Apocalisse secondo la numerologia cifrata del dieci e del sette indica come durata tutto il tempo presente, poiché i precetti della legge vanno meditati tutti i giorni, come si legge già in Aimone (PL 117, col. 970 D: «*omne praesens tempus intelligitur, in quo Decalogi mandata sunt necessaria*»). Tale concetto è presente anche nella glossa di Reims (f. 4r), ma il numero dieci si associa inevitabilmente al catalogo mosaico, senza che sia necessario presupporre un contatto diretto con Aimone. Il commento dello pseudo-Anselmo distingue poi tra il numero dieci, che rappresenta la vita del giusto che obbedisce ai dieci precetti, e il numero sette, che rappresenta la vita secolare, che si svolge in sette giorni. La forma *transient* del commento glossato è ampiamente attestata, già nella *Vulgata*, come per esempio in Lc 21,33 («*caelum et terra transibunt verba autem mea non transient*»).

2,11. Il nucleo di questo passaggio è incentrato sulle due vite e le due morti, dell'anima e del corpo. Il procedimento esegetico è molto schematico e puntuale, come spesso lungo il commentario, e si può rappresentare come segue:

PRIMA VITA ANIMAE	costanza nelle virtù	SECUNDA VITA ANIMAE	donarsi per la vita eterna
PRIMA MORS ANIMAE	giacere nei peccati	SECUNDA MORS ANIMAE	essere puniti in eterno
PRIMA VITA CORPORIS	unità con l'anima	SECUNDA VITA CORPORIS	resurrezione
PRIMA MORS CORPORIS	separazione dall'anima	SECUNDA MORS CORPORIS	dannazione nel giudizio

La glossa di Reims (f. 4r) in modo più sintetico riporta che: «*mors prima, corporis*». Vaghe tangenze si riscontrano con Aimone (PL 117, coll. 971D-972A), laddove, per esempio, dice: «*Mors itaque prima, quae ledit, peccatum est*».

2,12. Pergamo come divisione delle corna è immagine aimoniana (PL 117, col. 972B). Il commento pseudo-anselmiano precisa che le *cornua* indicano la battaglia, poiché nella Chiesa di Pergamo si trovava una *mala pars* che prevaleva sulla *bona*. Questa seconda parte trova un vago riscontro in Aimone (PL 117, col. 972B: «Quod aperte Ecclesiae congruit in qua sunt simul boni et mali, et quae judicando facit distantiam inter bonos et malos, ut confringantur cornua peccatorum, et exalentur cornua justi»), ma è praticamente uguale nella redazione glossata ed è, tra l'altro, di derivazione bediana (p. 255, rr. 60-2). L'associazione tra la spada a doppio taglio e i due Testamenti si ritrova anche in 1,16. A questa immagine si aggiunge quella per cui la spada a doppio taglio è la capacità di dividere i buoni dai malvagi: entrambe le argomentazioni, anche se in forma differente, si ritrovano nel commentario di Aimone (PL 117, col. 972B). Una glossa del commento glossato, a proposito della spada (*romphea*), dice che essa è la *iudiciaria potestas*, come anche Beda (p. 255, r. 64: «Iudiciariam potestatem congrue praemisit»).

2,13. Il passo, commentato in modo stringato, non sembra mostrare relazioni con altre fonti, né tantomeno con Aimone e si concentra soprattutto sulle tribolazioni future e sull'uccisione di Satana. Si osservi che la *tribulatio* è descritta come un'esperienza positiva, poiché illumina i fedeli; anche questo elemento conferma la visione sostanzialmente ecclesiologica dell'opera, in linea con la tradizione inaugurata da Beda: persino la tribolazione più cruenta non segna la fine, ma è lo strumento per illuminare la fede ed espressione del trionfo di Cristo nella storia. Non c'è cenno, eloquentemente, a nessun elemento riconducibile alla fine del mondo.

2,14. Il passo è incentrato sulla vicenda di Balaam e Balac, narrata soprattutto nel lungo episodio di Nm 22-24. I peccati con cui Balaam voleva far cadere i figli di Israele, cioè la lussuria e il nutrirsi degli idolotiti, sono per il commentatore i vizi di Pergamo, come ricorda anche Aimone (PL 117, col. 974A), ma possono essere riferiti anche alla Chiesa (simile, ma più generico, Aimone: «generaliter autem fit in toto mundo»). Le definizioni di Balaam come *vanus populus* e di Balac come *elidens* sono in Aimone (PL 117, col. 974A) e quella di «elidens carnem» è presente nella glossa di Reims (f. 4v). L'associazione tra Balaam come *vanus populus* e gli eretici e i demoni è di Aimone (PL 117, coll. 974A-B).

2,15. La menzione della dottrina dei Nicolaiti, già citati in 2,6, viene associata, nel commento continuo, alla dottrina di Balaam, di cui, come si ricordava nel passo precedente, sono analoghi i vizi. Il commento glossato spiega di nuovo chi sia Nicola, questa volta descritto come avaro e lussurioso; anche in Beda (p. 257, rr. 80-5) si parla di Nicola in termini analoghi, ma senza menzione dell'*avaritia*.

2,16. Ancora una volta il *gladius* indica la parola di Dio, come anche in Aimone (PL 117, col. 957A: «Gladius enim oris Dei»); la parola di Dio, in grado, come la spada, di dividere i buoni dai malvagi (cfr. 2,12) è rappresentata, nel commento pseudo-anselmiano, dalla famosa citazione di Mt 25,41.

2,17. La manna è immagine di Cristo anche in Aimone (PL 117, col. 957B), poiché egli è il vero cibo. L'interpretazione della manna con «quid est hoc?» è già in Aimone (PL 117, col. 975C), poiché gli Israeliti, trovandola, si sarebbero chiesti cosa fosse, ma è in realtà una ripresa di Ex 16,15; lo pseudo-Anselmo riporta anche il termine *man hu*, mutuato sempre dal passaggio di Ex 16,15. L'esposizione glossata presenta una lunga glossa sulla manna, che si articola in diverse parti: nella prima, la manna viene indicata come sapienza di Dio (così già in Alcuino PL 100, vol. 1152B: «manna continens, id est divini verbi sapientia»), cui segue la citazione, a proposito di *absconditum*, di Lc 10,21, sul fatto che Dio ha nascosto le realtà ai sapienti e ai dotti e le ha rivelate ai bambini. La seconda parte è invece costituita da una lunga citazione di Aimone, che viene però compendiato (le righe iniziali di PL 117, col. 975B e di 975C). La pietra bianca (il *calculus*) in Aimone è espressione di Cristo, mentre nel commento pseudo-anselmiano è la parola di Dio, che è lucida per la verità, ma solida perché non si può spezzare, come una pietruzza. Il secondo significato che viene offerto è quello del *corpus humanum*, solido contro i vizi e lucido per la ricchezza delle virtù, definizione che richiama la glossa di Reims (f. 4v: «et corpus tuum solidum, id est purum a peccatis»). Il riferimento al carbone è in Aimone (PL 117, col. 975D); l'esegeta è riassunto anche nella glossa dell'esposizione originaria (PL 117, coll. 975D-976A).

2,18. L'angelo è chiamato *episcopus*, come nella glossa di Reims (f. 4v); la Chiesa di Tiatira è interpretata come *inflammata*, mentre in Aimone, nella glossa di Reims e nel commento del Magister è detta *illuminata* o *illuminatio*. La scelta di *inflammata* potrebbe essere suggerita dalla parte di versetto dove si dice che il Figlio di Dio ha occhi come fiamma di fuoco, anche se trova una sua coerenza anche nella spiegazione che viene fornita, perché si dice che alcuni fedeli di Tiatira sono appunto «infiammati», cioè malvagi. La redazione glossata, a proposito dell'interpretazione di Tiatira, riporta anche la definizione di Beda (p. 259, rr. 98-100) di *hostia* con la medesima citazione scritturale di Rm 12,1 (si veda, a tal proposito, anche il commento di 1,6) e quella di Aimone (PL 117, coll. 976C-D: «Thyatira, sicut supra dictum est, illuminata dicitur, significans universam Ecclesiam, quae illuminata est per Christum, qui est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum»). Sempre nel commento glossato si dice che gli *oculi* sono i *praedicatori*: è interessante rilevare che la medesima associazione si ritrova nel commento al Cantico attribuito ad Anselmo edito nella PL 162, col. 1195C («Oculi tui, id est praedicatori tui [...]»).

2,19. L'approvazione cui allude il versetto è rivolta, nel commento pseudo-anselmiano, oltre alle buone opere (*bona opera*), anche alla castità, mentre in Aimone solamente alle azioni (PL 117, col. 977A: «tua bene gesta approbo»). Viene, poi, stabilita una relazione tra la *caritas*, fondamento delle opere, e la *fides*, fondamento della carità, con una probabile allusione al noto passo di Rm 3,28.

2,20-21. Il versetto è occupato dalla figura di Gezabele, probabilmente una profetessa di Tiatira (sulla questione: E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, p. 129), ma nel commento identificata anche come probabile moglie del vescovo di Tiatira. Il riferimento a tale donna richiama inevitabilmente la Gezabele di I Sm 16,22 (l'omonimia non è ovviamente casuale), moglie pagana del re d'Israele Acab, descritta come una prostituta. Di Gezabele vengono fornite tre etimologie (*fluens*, *fluxus sanguinis* e *sterquilinium*) che rimandano tutte alla sporcizia del peccato, con un linguaggio particolarmente vivace. Le tre etimologie si ritrovano anche in Aimone (PL 117, col. 978D) che dedica al versetto una lunga esegesi, ripresa in parte dalla redazione glossata (e in particolare dal codice L): la prima citazione rielabora Aimone con l'allusione al sangue mestruale, espressione della fiamma della libidine che sfocia nel fetore, risultato olfattivo dell'inquinamento operato dalla lussuria (PL 117, coll. 979A-B: «Dumque opus desideratae voluptatis ad effectum perducitur, fit mens vehementius anxia quam fuerat, et auget in corde flamas libidinis, totamque se in voluptate corporis dejicit, sicque, ut ita dixerim, totus humor pariter liquevit. Et hic est quod Jezabel fluens dicitur. Quia vero opus malum in consuetudinem peccandi vertunt, unde et absque ulla reverentia opinionem de se emittunt. Bene eadem Jezabel sterquilinium dicitur, quia videlicet ex ipsis perpetratae luxuria inquinamentis longe lateque malae opinionis foetorem de se reddunt [...]»). La seconda presenza aimoniana in L consiste nella ripresa dei quattro tipi di fornicazione (PL 117, coll. 978B-C), secondo un'attitudine elencatoria molto gradita al commento dello pseudo-Anselmo: la prima è nell'animo, per chi desidera la donna di altri (con la medesima citazione di Mt 5,28), la seconda è quella che coinvolge la volontà, cui segue la stessa citazione aimoniana di I Cor 6,18, la terza consiste nell'adorazione dei simulacri al posto di Dio, con la citazione di Ier 3,8, la quarta, infine, si verifica quando ci si dedica con troppo vigore alle ricchezze terrene, ma, in questo caso, non viene replicata la citazione paolina presente in Aimone. Il commento pseudo-anselmiano interpreta allegoricamente la figura di Gezabele come espressione dei peccatori del tempo presente, dediti alla fornicazione e alla consumazione degli idolotiti, peccato riferito in precedenza ai Nicolaiti, e anche in Aimone legato al nome di Gezabele (PL 117, col. 978B: «quae docebat Dei servos edere de idolothyitis et fornicari»). I servi, nello pseudo-Anselmo, fornicano sia con le donne che con il demone (non è chiaro se Satana o un demone qualsiasi): la fornicazione è immagine classica dell'infedeltà religiosa e viene ricordato anche in Lv 17,7 la proibizione a unirsi coi i *daemones*.

2,22. Il letto in cui gettare Gezabele è immagine della finta sicurezza del peccato, motivo desunto probabilmente da Aimone (PL 117, col. 980C «in peccandi securitate quiescunt») e presente anche nella glossa di Reims (f. 5r: «in securitatem vivendi per peccatum»). Il commento pseudo-anselmiano gioca poi sull'assonanza *lectum* – *luctum*, per cui il letto rappresenta anche il dolore eterno.

2,23. I figli sono ovviamente i seguaci di Gezabele e dunque, per estensione, gli eretici; così anche in Aimone (PL 117, col. 980D: «imitatores illius»), mentre nella glossa di Reims (f. 5r) sono i successori della donna. Il commento dello pseudo-Anselmo, rispetto ad Aimone, è più sobrio nella descrizione dell'agire di Dio nel momento del giudizio: gli empi non verranno puniti subito, ma riconosceranno la punizione di Dio dalle ricompense che farà a ciascuno secondo i propri meriti. Più fosco è il commento aimoniano (PL 117, coll. 981B-C), con una descrizione più dettagliata dell'opera punitrice di Dio, che la redazione glossata in parte recupera, citandone quasi alla lettera un passaggio: «Et dabo unicuique vestrum secundum opera sua, justis scilicet praemium laboris, impiis vero supplicium aeternae damnationis, ubi quod amplius exponi debeat, non est, sed quod magis timeri. Nam et per prophetiam hic dicitur, quod Noe, Daniel et Job, ipsi soli animas suas salvabunt, filium autem et filiam non liberabunt» (PL 117, col. 982B). I reni sono le opere carnali, mentre nella glossa di Reims sono le *superflua opera* (f. 5v) e in Aimone, più genericamente, sono i *facta* (PL 117, col. 981D); i cuori sono invece i pensieri (*cogitationes*) anche in Aimone (nel medesimo passo precedente) e nella glossa di Reims (f. 5v: «*cogitationes malas*»).

2,24. Nel commento pseudo-anselmiano viene ripresa l'associazione tra Tiatira e gli *inflammati* di 2,18. Il *pondus* allude alla ‘pesantezza’ delle norme prescritte dalla legge antica, come già in Aimone: «aliud pondus, hoc est observantiam veteris legis» (PL 117, col. 983B). A ciò lo pseudo-Anselmo aggiunge il riferimento alla pratica della circoncisione, simbolo delle leggi antiche, ma vista in modo negativo poiché in opposizione alla *nova lex*. La redazione glossata recupera da Aimone (PL 117, coll. 982C-D) il concetto di altitudine come superbia («Altitudo autem Satanae superbia intelligitur») presente anche nella glossa di Reims (f. 5v: «*altitudinem id est superbiam diaboli*»). Sempre in comune con Aimone (PL 117, col. 983A) è la citazione scritturale desunta da Act 15,1.

2,25-27. La venuta di Cristo (*donec veniam*) è legata nel commento pseudo-anselmiano all'azione di Cristo giudice: *retribuere* rimanda infatti al concetto già espresso in 2,23 relativo al dare a ciascuno secondo i propri meriti. Più precisa è la glossa di Reims che specifica (f. 5v) «ad iudicium», legando la venuta di Cristo al giudizio universale. Il discorso si focalizza poi su quali saranno le sue opere (*opera mea*) al momento della venuta, cioè scomunicare e condannare per l'eternità. A proposito della *virga ferrea*, l'esposizione glossata sembra parafrasare Aimone (PL 117, coll. 984B-C: «Nam et illorum regimen per virgam ferream exprimitur, quae rectitudinem habet, mollitatem non habet»), soprattutto quando si parla del *regimen* che la *virga* instaura. Inedita sembrerebbe la distinzione tra la *virga* di ferro come espressione del Vangelo e la *virga* di legno come esempio della legge veterotestamentaria.

2,28. La stella mattutina è ovviamente Cristo, secondo una simbologia nota e che non richiede necessariamente l'ipotesi di un contatto tra le varie fonti; l'esem-

pio fornito chiarisce l'associazione tra la stella e Cristo: come la stella illumina la notte e precede il giorno, così Cristo illumina il mondo e precede il giorno della risurrezione comune. Su posizioni lievemente diverse si trova Aimone, che lega la luce alla fede (PL 117, col. 985B), ma in cui si trova anche la menzione della risurrezione di Cristo («*exemplum nobis resurrectionis praebuit*»). Lo pseudo-Anselmo informa che la prima risurrezione (cioè quella di Cristo) è chiamata anche *stella matutina*: il concetto di *resurrectio prima* è di Primasio (p. 36, rr. 312-3). La redazione glossata presenta una glossa che riproduce abbastanza fedelmente la spiegazione di Beda, secondo cui Cristo, superata la notte della dimensione terrena, promette e diffonde la luce dell'eternità (p. 256, rr. 160-2), cui si aggiunge però la menzione della stella mattutina come *lucifer*, di ascendenza aimoniana (PL 117, col. 985A).

CAPITOLO TERZO

In questo capitolo continua la descrizione delle lettere alle sette Chiese e l'interpretazione allegorica delle città, in molti casi semplificando notevolmente il dettato aimoniano.

3,1. La spiegazione di Sardi come *principium pulchritudinis* è presente anche in Aimone (PL 117, col. 985C) e nella glossa di Reims (f. 6r: «*pulchritudo vel princeps pulchritudinis*»); lo pseudo-Anselmo, come già rilevato in precedenza, ha la tendenza a descrivere i fedeli della Chiesa, così da dare giustificazione dell'etimologia: lo stato della *pulchritudo* è iniziale e non pieno, poiché nella Chiesa di Sardi c'erano alcuni che volevano sembrare buoni, ma in realtà non lo erano, indice di una fede superficiale e falsa. Ritorna poi, come negli altri due esempi precedenti sulle altre Chiese, la precisazione sull'idoneità di chi dà gli ordini, le cui parole risultano chiare e definitive: per i buoni l'invito è di faticare in vista del giudizio finale, per i malvagi l'esortazione è alla conversione. Il commento è troppo brachilogico per individuare possibili riscontri con altre fonti, anche se nell'esortazione finale si può ravvisare un'eco nel commento di Beda, suggerita probabilmente dall'opposizione vita - morte, presente già nel versetto (*quod vivas et mortuus es*): «*sed si non in prauorum correctione uigilaueris, iam inter mortuos computaberis*» (p. 256, rr. 168-9).

3,2. Il commento si dipana secondo il consueto andamento brachilogico, in cui le brevi stringhe esegetiche si intersecano con il versetto biblico a formare un unico periodo. *Vigilans* è spiegato con il ricorso alla dittologia sinonimica, cara al commentatore, *diligens* e *sollicitus* a proposito della salvezza eterna, cui si accompagna un semplice precetto sulla possibilità di redimersi con la penitenza anche dopo il peccato. La stessa idea si ritrova in Aimone (PL 117, col. 986B): «*Si vis ut in illis quae bene gessisti vivas, ab iis quae male gessisti per poenitentiam evigila, quia si in illis mortuus permanes, in istis nullatenus vives*».

3,3. Prosegue l'andamento vagamente catechetico, in cui si chiamano a raccordo alcune citazioni scritturali e patristiche, sempre incentrate sul tema della penitenza e della remissione dei peccati: la prima («qui in uno offendit, reus est omnium») è da Iac 2,10, mentre la seconda («si caritatem non habuero, nihil sum») deriva dal celebre passo paolino di I Cor 13,2. Il tono è sentenzioso e le citazioni, come anche altre volte accade, non sono riportate alla lettera o per intero. Entrambi i passi scritturali sono presenti anche in Aimone (PL 117, col. 987B), fonte probabile di questo paragrafo.

3,4. La riflessione sul nome che indica le proprietà delle cose, così come Dio conosce ogni cosa per nome, è diffusissima nel Medioevo, ma se ne può trovare un vago riscontro in Aimone (PL 117, col. 988A: «Ideo autem nomina ponit, ut ostendat se non solum numerum, sed etiam nomina scire electorum suorum»). A ogni modo, entrambe le immagini (sia quella per cui i *nomina sunt consequentia rerum*, sia quella per cui Dio conosce ogni cosa per nome) sono talmente diffuse che è impossibile stabilirne un'origine certa. Anche Beda (p. 267, rr. 176-8) è su posizioni affini, poiché cita il celebre passo di Io 10,3 («proprias oves vocat nominatim»). Le vesti bianche sono espressione di innocenza e immortalità, mentre in Aimone (PL 117, col. 988B) di innocenza e castità: anche in questo caso, vale il consueto *caveat* per cui, in assenza di un'edizione critica, non è detto che la lezione *sanctitatem* sia davvero quella aimoniana, o comunque quella che l'autore del commento pseudo-anselmiano leggeva nella copia dell'opera di Aimone che aveva a disposizione.

3,5-6. Troviamo in questo passaggio un tema caro al commento pseudo-anselmiano, suggerito dal versetto *non delebo nomen eius de libro vitae*, cioè quello della *praescientia Dei*, cui si associa il libro della vita, descritto in modo semplice e diretto: i buoni sono scritti nel libro della vita, i cattivi ne sono eliminati. In termini più elaborati si esprime Aimone (PL 117, coll. 989A): «Librum autem vitae, quo scribuntur electi, praedestinationem omnipotentis Dei debemus intelligere, quia praesciti et praedestinati sunt omnes sancti ante omnia saecula ad vitam praeordinati». Il versetto di Apc 3,6 (*Qui habet aurem audiat quid Spiritus dicat ecclesiis*) non è commentato nella redazione continua e in maniera molto stringata nella redazione glossata.

3,7. L'interpretazione di Filadelfia come *amor fratris* (recensione continua) o *fraternus amor* (recensione glossata) è di derivazione bediana, secondo un gioco etimologico con il greco, anche se in realtà Beda parla di *dilectio fraterna* (p. 267, r. 182-3), come anche Aimone (PL 117 col. 989C) e la glossa di Reims (f. 6v). La recensione glossata recupera questa esegeti, riprendendo praticamente alla lettera proprio il passo di Aimone menzionato, in cui figura anche la citazione di Ambrogio Autperfo di Filadelfia come *salvans hereditatem* e di Ps 2,8 (quest'ultimo alla col. 989D). Come di consueto, lo pseudo-Anselmo aggiunge anche una motivazione 'storica' legata alla Chiesa: nella comunità di Filadelfia regnava l'amore fra-

terno; viene anche esposta la solita riflessione sull'idoneità di colui che *mandat*, che, in questo caso, esorta i fedeli di Filadelfia alla conversione fraterna. La chiave di Davide rappresenta la *potestas* su due piani differenti: innanzitutto la *potestas* di Dio di realizzare le promesse, ma anche il potere di aprire le doti profetiche di Davide e gli altri profeti. Su posizioni analoghe la glossa di Reims (f. 6v): «*clavem David, id est potestatem assumende carnis de semine David*». La chiave, infatti, rappresenta anche la carne della stirpe davidica, con riferimento all'Incarnazione di Cristo.

3,8. L'*ostium* è la Scrittura che dà accesso alle realtà divine, come ricorda anche Aimone (PL 117, col. 990B: «Sive istud ostium possumus intelligere sacram Scripturam, quam ipse Christus aperit fidelibus in se credentibus, et nemo claudit»), presso cui però l'*ostium* è innanzitutto immagine cristica (come anche in Beda). Sembrerebbe inedita l'esegesi dell'*ostium* come *corda clausa*.

3,9. Vengono descritti in questo passaggio i Giudei, come suggerito dal versetto: essi sono visti come i traditori che rinnegano di conoscere Cristo («*Nos nescimus te*»), idea che rimanda a Io 9,29 e che sembra parafrasare un passo di Aimone riferito ad Apc 2,9 (PL 117, col. 969D), che espone grosso modo gli stessi concetti: «*Quod nomen utique Judaei tunc generaliter perdiderunt, quando Christum negaverunt, dicentes: Hunc nescimus unde sit*» e che riprende la stessa citazione scritturale della col. 991B, riferita specificamente a questo versetto («*Hujus nominis dignitatem tunc perdiderunt, quando Christum negantes dixerunt: Hunc nescimus unde sit*»). Sul concetto finale (la capacità di amare Dio da parte dei fedeli mentre sono nella Chiesa) si può scorgere una variazione sul tema di un passaggio di Aimone (PL 117, col. 991B): mentre per l'esegeta carolingio sapere che Cristo ama la sua Chiesa permette ai fedeli di sentirsi parte della *ecclesia* stessa, lo pseudo-Anselmo afferma che al di fuori della Chiesa essi non sono in grado di amare Dio.

3,10. Il concetto della *patientia Dei* era facilmente spiegabile senza presupporre un contatto tra le varie fonti, anche se si può ritenere che lo pseudo-Anselmo, in questo passaggio, parafrasi un passo di Aimone (PL 117, col. 991C: «*Verbum patientiae est quod ipse Dominus monstravit exemplo, cum positus in cruce pro persecutoribus exoravit*»); entrambi, infatti, legano la *patientia Dei* al fatto che Dio ha saputo amare anche i nemici (pseudo-Anselmo) e i persecutori (Aimone, con preciso riferimento all'esperienza della croce). Sempre da Aimone proviene la menzione dei tempi dell'Anticristo e delle tribolazioni finali (PL 117, col. 991D: «*Possimus et hanc horam quae non jam venisse aut in praesenti esse, sed futura esse praedicitur, referre melius ad tempora Antichristi. Tunc enim veniet illa tentatio, quae non partes, sed totum simul mundum examinabit, et hinc tormenta saeuent, illinc miracula suadebunt*»). Il commento pseudo-anselmiano, in questo punto, chiama in causa le *visiones*, entro cui ha strutturato la materia esegetica, e soprattutto la sesta, relativa al sesto angelo e alle tribolazioni future da cui i Giudei si salveranno grazie alla predicazione di Elia ed Enoch.

3,11. La domanda «Quis poterit tamdiu pati?» era già presente all'inizio del commentario (1,1) a proposito di un versetto analogo (*quae oportet fieri cito*), che è legato all'idea di un evento imminente che deve verificarsi. La medesima domanda – lievemente riformulata – si ritrova anche all'inizio del commento di Mons (f. 2v: «Et ne forte quis diceret: «Quis tamdiu poterit tribulationes pro Christo sustinere?»»). Si può pensare che la ripetizione di una stessa stringa esegetica in differenti punti del commento – in cui però ritorna l'idea di un evento futuro che deve verificarsi presto – non sia casuale, ma quasi suggerisca la presenza di un serbatoio comune di spunti esegetici da riadattare a seconda dei differenti contesti biblici. Per quanto riguarda il versetto *tene quod habes*, il commento dello pseudo-Anselmo sintetizza il contenuto esegetico di Aimone (PL 117, coll. 992A-B) a proposito del non entrare nel luogo assegnato ad altri (come anche Beda, p. 271, rr. 220-1), con il consueto riferimento ai Giudei («gentes Judaeis in infidelitate permanentibus in locum illorum substituae sunt»).

3,12-13. Il concetto di *columna* come *sustentamentum* è piuttosto ovvio e colpisce che questo lemma non sia fornito di una spiegazione più dettagliata o comunque meno generica. In Beda la colonna rappresenta la schiera dei santi, mentre in Aimone l'uomo forte nel bene che sostiene la Chiesa con l'esempio e la dottrina. La spiegazione *sustentamentum aliorum*, benché generica, è praticamente uguale, anche se con parole diverse, a quella della glossa di Reims (f. 7r: «per quem innitentur alii»). All'invito a non allontanarsi da Dio (*Et foras non egredietur amplius, id est non recedet amplius a Domino*), segue una breve spiegazione della parola del figliol prodigo (Lc 15,11-32) in chiave allegorizzante: il figlio che ritorna dal padre dopo aver divorzato le sue sostanze rappresenta il popolo dei gentili che, separato in un primo momento da Dio, per la morte del vitello (allegoria della passione di Cristo) si è riconciliato a Dio. Il passo richiama Aimone (PL 117, coll. 992C-D: «Quod autem dicitur: *Et foras non egredietur amplius*, aperte cognoscitur, quia jamdudum in praecedentibus humani generis membris exierat, in illo scilicet juniori fratre qui, relicta domo paterna, abiit in regionem longinquam, ibique substantiam suam vivendo luxuriose cum meretricibus dissipavit. Ab unitate siquidem fidei atque operationis Ecclesia recesserat in aedificationem turris; sed occisione illius vituli saginati revocata, foras ultra non exiet, id est a gratia Christi non separabitur. Possumus et hoc de utroque modo intelligere populo»). L'interpretazione di Gerusalemme come *visio pacis* è già in Aimone (PL 117, col. 994A), così come la definizione di *Christianus* come *unctus* dalla grazia dello Spirito (PL 117, col. 994B). Nella redazione originaria si trova una lunga glossa articolata in circa quattro passaggi: 1) *scribam super eum nomen Dei mei* è la condizione di essere figli di Dio per adozione (secondo quanto espresso in Gal 4,47); 2) il nome di Dio è eterno, poiché l'eternità è una sua prerogativa; 3) Gerusalemme è *nova* perché non è edificata sulle pietre (come la vecchia), ma sui santi; 4) divagazione sul nome di Gerusalemme come *visio pacis* e sui cittadini che vi abitano che, per una sorta di proprietà transitiva, sono coloro che vedono la pace. Il primo punto è pre-

sente anche in Aimone, anche se espresso in maniera differente, poiché l'esegeta carolingio cita l'epistola ai Galati (PL 117, coll. 993C-994A), ma parla di filiazione di Dio per grazia (e non per adozione); anche la parte sul nome di Gerusalemme, come già segnalato, trova spazio in Aimone. Si segnala che il passo in questione coincide quasi alla lettera con il dettato del commentario di Mons (f. 45r, per cui si veda l'*Appendice*). Come illustrato nell'*Introduzione*, non sappiamo con certezza quale commento sia stato confezionato per primo, né conosciamo l'identità del *Magister*, dunque è complicato comprendere la natura dei reciproci rapporti tra i due commentarti in relazione a questo passaggio. Per quanto riguarda l'esegesi a Apc 3,13 si tratta del consueto motivo del valore universale della visione giovannea.

3,14. L'interpretazione di Laodicea come *vomitus* è tradizionale a partire da Girolamo (*Liber interpretationis hebraicorum nominum* p. 80, r. 23), recepita da Primasio (p. 15, rr. 166-7) e con lui Beda (p. 271, r. 238) e Aimone (PL 117, col. 993C). In realtà il dettato dello pseudo-Anselmo è più compendiato: se negli altri esegeti menzionati Laodicea è interpretata come *tribus amabilis Domini e fuerunt in vomitu* (così anche nella glossa di Reims, f. 7r), lo pseudo-Anselmo ha solo *vomitus*: in conformità con Apc 3,16 la tepidezza verso Dio, intesa come incapacità di aderire con convinzione al bene, è legata al vomito e all'atteggiamento degli abitanti di Laodicea (così, in realtà, anche in Aimone, PL 117, col. 993C: «Quae utique interpretationes ambae Ecclesiae Laodicensium aptantur, in qua erant quidam spiritu ferventes, et Dei amore dediti, atque alii tepidi»). Viene poi fornita una definizione generale dei *tepidi*, che non sembra aver riscontro altrove. Di derivazione bediana (a sua volta da Primasio) e poi aimoniana è *amen* come *veritas* (Beda, p. 273 r. 243: «Amen «verum» sive «fideliter» interpretatur»; Aimone, PL 117, col. 994D: «Ipse enim singulariter amen, id est, sempiterna veritas»). La stessa formulazione si ritrova nella glossa di Reims (f. 7r). Cristo è *testis* per due motivi: perché ha svelato agli uomini le realtà rivelategli da Dio oppure perché è testimone delle nostre opere presso Dio; in entrambi i casi si mette in luce il suo ruolo di mediatore, che non trova riscontro in altri esegeti.

3,15. In modo sintetico viene chiarito il significato degli aggettivi. *Frigidus* è chi agisce in modo turpe o chi non accoglie la fede (e dunque è infedele). L'infedeltà a proposito di tale aggettivo è presente anche nella glossa di Reims (f. 7v: «*frigidus* id est ex infidelitate»), mentre *calidi* sono coloro che sono ferventi nell'amore, espressione di ascendenza aimoniana (PL 117, col. 996C: «Calidi sunt qui in fervore spiritus in Dei et proximi dilectione consistunt»), ma comunque facilmente codificabile. Secondo l'esegeta, è meglio essere caldi o freddi piuttosto che tiepidi, perché almeno se si è freddi ci si avvicina più in fretta al bene, non confidando in sé stessi: su posizioni simili Aimone, che potrebbe essere la fonte di questo passaggio (PL 117, col. 998A: «facilius est enim quemlibet paganum ad fidem Christi adducere, quam talium quemlibet a suo torpore ad fervorem spiri-

tus revocare»), anche se nello pseudo-Anselmo manca qualsiasi riferimento ai pagani e il tono è più generico.

3,16. Il passo insiste ancora sulla tepidezza, associata al torpore e alla pigrizia, mentre il vomito è legato alla scomunica: quest'ultima associazione, per quanto ovvia, non trova riscontro in Beda, in Ambrogio Autperfo o in Aimone. L'*os* sono i predicatori, bocca di Dio. Lo stesso concetto – facilmente intuibile – è anche in Aimone (PL 117, col. 997D: «Os Dei sunt praedicatores sancti»), ma è talmente scontato che non è necessario presupporne per forza un'influenza.

3,17. Anche in questo passo, il commento esegetico si interseca con il lemma biblico, caratterizzandosi per brevi passaggi. La ricchezza (*dives sum*) consiste nella rigenerazione nel battesimo o nella conoscenza (non viene specificato di che cosa). Di *scientia* parla anche Beda, ma in modo più specifico: «sed diuinæ scientiae perunque collyrio» (p. 273, rr. 257-8), mentre in Aimone la *scientia* è collegata alla cecità (PL 117, col. 998B: «*caecus* quia non habes lumen scientiae»). Le varie realtà associate agli aggettivi cambiano tra i vari commentari, ma ne restano alcune di fondo di cui si è privi o ricchi, come le virtù, le buone opere, la conoscenza: si tratta di immagini talmente topiche e generiche che è impossibile rintracciare eventuali reciproci rapporti tra i vari commentari all'Apocalisse. La glossa della prima redazione riprende alla lettera Aimone (PL 117, col. 998B: «*nescis quia tu es miser*, dum temetipsum decipis, quia putas te salvari per fidem solummodo cum scriptum sit: *Fides si non habeat opera, mortua est in semetipsa. Et miserabilis*. Quia nec illud intelligis quod semetipsum deludis; *Pauper* quia non habes opera quibus diteris in coelo, neque etiam rectam scientiam; *Nudus*, quia spoliatus es virtutibus; *Caecus*, quia non habes lumen scientiae»).

3,18. L'invito a *emere* il frutto della penitenza (cui dunque si assocerebbe l'oro) non si trova altrove e sembra una caratteristica tipica dello pseudo-Anselmo, mentre è piuttosto attestata (e presente in Aimone, PL 117, col. 998D: «*Possimus quoque per aurum igne probatum intelligere charitatem*») l'associazione tra l'oro e la carità. Sempre di probabile derivazione aimoniana (PL 117, col. 998D), benché si tratti di un accostamento scontato, è il legame tra le vesti bianche e l'innocenza. Connessa al versetto sulla nudità compare una frase dal sapore gnomico – che non trova riscontro altrove – a proposito del fatto che è meglio arrossire (probabilmente per il peccato) davanti a pochi che davanti a tutti («*Melius est coram paucis erubescere, quam tandem coram omnibus*»). Il *collyrium* da spalmare sugli occhi rappresenta l'insegnamento divino o i doni dello Spirito Santo: la prima delle due interpretazioni, piuttosto topica, è anche in Aimone (PL 117, col. 999B), che parla di *divina eloquia*; essa è solo l'ultima delle numerosissime interpretazioni che l'esegeta carolingio offre a proposito del *collyrium* (le altre sono: Gesù Cristo, la povertà di Cristo, la capacità di considerare la nostra mancanza per arrivare ai futuri premi dei santi e, infine, per l'appunto i discorsi divini che illuminano gli occhi della mente). Parte di questa ricchezza esegetica è

preservata nella recensione glossata, soprattutto in tre passaggi che si leggono in PL 117, col. 999A-B relativi all'unguento come Cristo, come capacità di *evigilare* per i premi futuri e come *divina eloquia*. Rimane sguarnita di fonte la terza interpretazione che tale glossa fornisce, cioè quella del *collyrium* come penitenza, legata all'azione detergente del collirio sulla caligine degli occhi, facile metafora che designa il peccato.

3,19. L'esegesi a questo versetto è, nello pseudo-Anselmo, piuttosto stringata e priva della raffinatezza di Aimone, che affronta il difficile tema del rapporto tra amore di Dio e castigo. *L'arguere* consiste semplicemente nel far conoscere i peccati, mentre *castigare* significa rendere casti: non c'è alcun riferimento alle giuste punizioni di Dio.

3,20-21-22. Per quanto riguarda gli ultimi tre versetti del capitolo terzo, il commento dello pseudo-Anselmo mostra un andamento molto sintetico, in cui si fornisce solamente un significato sinonimico e ci si arresta così al solo piano letterale (per es. «*pulso*, id est increpo»). Anche in Aimone all'azione dell'*intrare* è associato il penetrare nei *secreta* del cuore (Aimone PL 117, col. 1000D). Di ascendenza aimoniana è anche l'idea secondo cui il privilegio di sedere accanto a Cristo consista nel giudicare insieme a lui (PL 117, col. 1001B: «faciam illum regnare et in judicio judicare»), dal momento che il trono è la sede del giudizio (PL 117, col. 1001B: «Quia thronus est sedes judicis. Per thronum judicia designatur potestas»). Il commento continuo non commenta Apc 3,22, mentre nella redazione glossata si pone l'accento sul fatto che lo Spirito è legato alla Trinità.

CAPITOLO QUARTO

In prossimità del capitolo quarto ha inizio la seconda visione, incentrata sulla redenzione del genere umano operata da Cristo a partire dall'Incarnazione, evocata nel commento di Apc 4,3. La presenza di Aimone è, come al solito, preponderante.

4,1. In coincidenza con il capitolo quarto dell'Apc, inizia la seconda visione, incentrata sulla riparazione del genere umano, attraverso l'agnello (Cristo) che riceve il libro dalla mano di chi siede in trono (Dio). L'apertura dei *signacula*, inoltre, esorta a non esitare a soffrire per Cristo. Come si intuisce, ritorna la nota prospettiva ecclesiologica, che si accompagna a una descrizione – delineata un po' vagamente – del martirio. Non leggerei questo secondo elemento in chiave attualizzante, poiché in fondo già l'Apocalisse in sé affronta un problema ecclesiologico, che risponde alla domanda sulla persecuzione delle Chiese, come prova il versetto di Apc 6,9 a proposito degli sgozzati per la parola di Dio, proprio nella cornice di questa seconda visione (cfr. E. Prinzivalli, *L'Apocalisse tra Ticonio e Agostino*

in *L'Apocalisse nel Medioevo*, cit. pp. 95-113, in particolare pp. 95-6). La suddivisione in visioni si trova anche nella glossa di Reims, probabile fonte per queste cerniere introduttive, dove al f. 8r leggiamo: «Hec est visio secunda que loquitur de agno aperiente librum, antiquum consilium Patris». Dopo questa breve introduzione, inizia l'esegesi vera e propria di Apc 4,1: la precisazione sul tempo, a commento di *post haec vidi*, riassume il passo aimoniano (PL 117, col. 1102D) sul momento in cui è avvenuta la visione. Infatti, mentre Aimone fa una digressione sulla differenza del modo di contare il tempo negli antichi profeti e nell'Apocalisse, constatando che in Ezechiele e in Daniele compare la menzione dell'anno e del mese in cui avviene la visione, in Giovanni, in base al versetto *Fui in spiritu in die Dominica* (Apc 1,10), si deduce che la visione si svolge tutta in un solo giorno, cioè di domenica. L'*ostium* come *clausura Scripturarum* parrebbe un'immagine inedita e pseudo-anselmiana: *clausura* andrebbe inteso qui come "fortezza", più che come "chiusura". In Aimone (PL 117, coll. 1003A-B) e nella glossa di Reims (f. 8r) la porta è immagine soprattutto di Cristo. Si osserva che il commento dello pseudo-Anselmo in questo passaggio unisce l'interpretazione di *ostium* e *coelum*, che in Aimone è separata, e non è chiaro se l'esegesi che segue *clausura Scripturarum*, cioè l'oscurità dei misteri celesti e gli abitanti del cielo, si riferisca all'uno o all'altro elemento o a tutti e due insieme. Di *mysteria* che verranno rivelati parla in realtà anche Aimone (PL 117, col. 1003B: «eadem mysteria jam erant revelata per totum orbem»). La *vox* è prima perché si riferisce alla prima ammonizione rivolta a Giovanni nella visione o all'Antico Testamento, come anche in Aimone (PL 117, coll. 1003B-C: «Vox prima quam audivit Joannes, Vetus Testamentum intelligitur, ubi mysteria Christi Ecclesiaeque sunt praedicta»). La tromba che esorta alla guerra è immagine canonica e si ritrova anche in Aimone (PL 117, col. 1003C) e soprattutto nella glossa di Reims (f. 8r): «tube loquentis id est hortantis pugnare contra vitia».

4,2. L'essere in spirito consiste nella capacità di vedere spiritualmente: si tratta di una spiegazione abbastanza ovvia che non necessariamente si ricollega ad Aimone. Il trono (*sedes*) non è la Chiesa come in Aimone (PL 117, col. 1004B) o nella glossa di Reims (f. 8r: «*sedes* id est ecclesia ut papa et patriarcha et archiepiscopi»), ma gli angeli e i santi, secondo una sorta di tentativo etimologizzante: essi sono la "sede" perché "siedono" (*sedent*) tra i sudditi di Dio. In realtà l'idea del trono connesso agli angeli è di Gregorio (*Moralia in Iob*, p. 83, 75-7), citato apertamente da Beda (p. 277, rr. 14-15: «Gregorius papa solium dei in uisione Michae angelicas potestates interpretatur, quarum mentibus altius praesidens inferius cuncta disponit»).

4,3. Il paragone con il diaspro diventa l'occasione per una riflessione sul mistero dell'Incarnazione: Dio era per noi sconosciuto prima dell'Incarnazione del Figlio e ora lo si contempla come una pietra, cioè nella sua totalità. Tale riferimento è assente in Aimone, dove invece compare più che altro quello relativo

all'umanità e alla divinità di Cristo. Il commento dello pseudo-Anselmo ha in comune con Aimone (ma non la vedrei per forza come una ripresa) il riferimento al colore delle pietre: il diaspro è verde (Aimone, PL 117, col. 1005A: «Per lapi-dem jaspidem, qui utique viridem colorem habet»), mentre la cornalina è rossa (Aimone, PL 117, col. 1005A: «Sardinis autem lapis terrae rubrae similitudinem habet»). Diverse però sono le spiegazioni esegetiche a corredo di questa interpretazione. Nel passo pseudo-anselmiano vengono rievocate l'acqua (diaspro) e il fuoco (cornalina), come in Beda (p. 277, rr. 18-9; a sua volta da Primasio, p. 47, rr. 32-3): «Iaspidis color aquam, sardis ignem significat, quibus duobus iudicium nouimus celebrari». In effetti, anche nello pseudo-Anselmo è presente la menzione del duplice giudizio, dell'acqua e del fuoco, assente in Aimone, ma presente in Beda: non scorgerei necessariamente un contatto sulla scorta di questa coincidenza. Infatti, quello del doppio giudizio è un luogo esegetico noto, a partire da Gregorio (*Homiliae in Hiezechielem prophetam*, p. 118, rr. 623 e ss.), che informa che, a proposito di Gn 9,13 e 9,16 («Arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et inter terram»; «Eritque arcus in nubibus et videbo illum et recordabor foederis sempiterni quod pactum est inter Deum et inter omnem animam viventem universae carnis quae est super terram»), Dio non promette la pace eterna, ma semplicemente che non ci sarà un altro diluvio d'acqua, poiché un fuoco inesorabile avrebbe distrutto la terra per purificarla: «quia mundus quidem iudicii igne cremabitur, sed aqua iam diluvii non deletur». Tale interpretazione poggia, in realtà, sul alcuni passi biblici (come II Pt 3, 6-7) in cui il giudizio finale sembra dover consistere in un diluvio di fuoco. È ancora una volta Gregorio il primo a codificare, sempre a partire dall'immagine dell'arcobaleno che si trova nel Genesi, il collegamento tra l'acqua e il fuoco in chiave cromatica: le parole rivolte da Dio a Noè non risultavano proprio una dichiarazione di pace, ma con esse Dio aveva notificato una diversa strategia distruttiva, per cui l'arco in cielo appariva minaccioso più che pacifico. Per Gregorio i colori dominanti nell'arco erano due: il ceruleo dell'acqua e il rosso del fuoco: «Unde et in arcu eodem color aquae et ignis simul ostenditur, quia et ex parte est caeruleus et ex parte rubicundus ut utriusque iudicii testis sit» (*Homiliae in Hiezechielem prophetam*, p. 119, rr. 628-30). Nel commento dello pseudo-Anselmo, la forza minacciosa dei due giudizi (acqua e fuoco) viene mitigata da una seconda interpretazione, che pure trova spazio nel medesimo passo gregoriano evocato in precedenza, secondo cui l'acqua ricorderebbe il battesimo, mentre il fuoco i doni dello Spirito che si ricevono nel battesimo. Tale interpretazione più benevola è conforme anche al passo di Apc 4,3, in cui l'arcobaleno ha un valore positivo, come esempio di pace. Questa interpretazione, abbastanza canonica e ovvia, si trova anche nella glossa di Reims (f. 8v): «[...] quia viriditatem in baptismo, flammam per Spiritum sanctum confert». L'arcobaleno è segno di pace secondo il passo di Genesi 9,13, mentre è definito *propitiatio* in Aimone (PL 117, col. 1005D) e nella glossa di Reims (f. 8v), ma è già presente in Beda (p. 279, r. 22-3). Nel commento dello pseudo-Anselmo, a

proposito del collegamento tra l'arcobaleno e lo smeraldo, non viene detto niente di nuovo, se non che anche lo smeraldo è verde (come si legge in Aimone PL 117, col. 1006B: «quia smaragdus lapis est viridis coloris»).

4,4. I ventiquattro vegliardi che stanno intorno al trono di Dio, con il compito di confermare il suo giudizio («consentientia iudicio»), rappresentano i dottori della Chiesa che provengono dal Nuovo e dall'Antico Testamento. Si tratta di un'immagine di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1006C: «Dicuntur et viginti quatuor propter Patres utriusque Testamenti, qui cum Domino venturi sunt ad judicium»). Un'altra movenza aimoniana si può ritrovare nella breve digressione numerica per cui il numero ventiquattro si ricava dall'addizione $12+12$ e, a sua volta, il numero dodici dalla moltiplicazione 3×4 . Il dodici si ricollega ovviamente agli apostoli e alle dodici tribù di Israele, come già Aimone osserva (PL 117, col. 1006C-D: «Dominus in Evangelio duodecim tantum thronos, super quos duodecim testatur sessuos in iudicio apostolos dicens: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel*, quare ergo Joannes viginti quatuor commemorat? Nimirum propter geminum Testamentum, Vetus scilicet et Novum. Dicuntur itaque duodecim propter dignitatem apostolicam. Dicuntur et viginti quatuor propter Patres utriusque Testamenti, qui cum Domino venturi sunt ad judicium. Nam et in duodecim tribubus Israel omnes gentes intelliguntur. In duodecim apostolis omnes perfecti [...]»). Invece, la moltiplicazione 3×4 ricorda i predicatori che proclamano la Trinità (il numero 3) per le quattro parti del mondo (il numero 4). Quest'ultima interpretazione, unita al collegamento del numero quattro con i quattro Vangeli di Aimone (PL 117, col. 1007A) si ritrova anche nella glossa di Reims (f. 8v: «propter fidem Trinitatis et quattuor Evangelia in quattuor partibus mundi»). Viene poi ribadito che in questo passo, attraverso il numero ventiquattro, si intendono tutti i predicatori, tanto della legge antica quanto di quella nuova. La spiegazione più ampia di Aimone è preservata nella tradizione glossata in tre diversi passaggi: 1. PL 117, col. 1006C, a proposito dei dodici troni per il giudizio futuro di Mt 19,28 e il collegamento con i ventiquattro troni di Ap 4,4; 2. PL 117, col. 1006D, per quanto riguarda il fatto che i ventiquattro troni sono il cuore di coloro in cui Dio si siederà ed essi stessi si siederanno su altrettanti troni per giudicare con Lui: tale interpretazione è riassunta dallo pseudo-Anselmo (versione continua e glossata), nel passo «quasi appendentia et consentientia iudicio»; 3. PL 117, coll. 1007 A-B, sull'interpretazione numerica del numero ventiquattro, ricavabile dalla moltiplicazione 6×4 . Il sei si riferirebbe ai sei giorni impiegati da Dio per creare il mondo, mentre il quattro alluderebbe ai quattro Vangeli. I *vestimenta* bianchi sono ovviamente quelli del battesimo anche in Aimone (PL 117, col. 1006D), che, però precisa, che non sono prerogativa dei soli apostoli, ma di tutti i battezzati. Il *caput* come *mens* si ritrova nella glossa di Reims (f. 8v), così come la *corona*, esempio di vittoria, e il colore d'oro, espressione di sapienza e carità («propter sapientiam et caritatem»).

4,5. Il trono come sede di Dio ritorna altre volte lungo tutto il commentario (per esempio già in 1,4: «*Thronus est iudicaria sedes*» e 3,21). Le folgori sono rappresentazione dei miracoli anche in Aimone (PL 117, col. 1007C: «*fulgura, id est signa miracolorum*») e i tuoni sono le minacce, sia in Aimone (PL 117, col. 1007C: «*Emitunt quoque voces et tonitrua, id est verba praedicationis et comminationis*»), sia nella glossa di Reims (f. 8v: «*tonitrua, id est comminationes iudicii Dei*»). L'interpretazione delle sette lampade come i sette doni dello Spirito è già dell'Apocalisse: tali doni accendono e illuminano i giusti all'amore per Dio; si tratta di un'immagine piuttosto ovvia, che ha già un precedente in un passo delle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio, in cui è presente proprio la medesima immagine della carità che accende l'amore «*Vt ergo caritas uestra bis tinctus coccus esse ualeat, et ad amorem se Dei, et ad amorem proximi accendat*» (II.XXXVIII p. 270, rr. 268-9). Anche in Aimone troviamo istanze simili: «*Bene autem lampadibus comparatur Spiritus sanctus, quia ad Dei amorem sanctos accedit, et lumine fidei illuminat [...]*» (PL 117, col. 1007D).

4,6. Il colore *vitreum* connesso all'acqua e al colore del cristallo richiama alcune immagini già rievocate a proposito di Apc 4,4: *in primis* il battesimo, che rende solidi e invincibili coloro che sono molli e "liquidi" (cioè non solidi nelle loro convinzioni religiose o nel loro rapporto con il peccato). Il mare come battesimo è già in Beda (p. 281, r. 54), ma soprattutto in Aimone (PL 117, col. 1008A: «*Per mare autem debemus intelligere baptismum*»), così come l'idea della sincerità della fede che il battesimo rappresenta (*ibidem*, «*propter puritatem fidei, quae in baptismo demonstratur*»). In Aimone compare la *puritas* e non la *securitas*, ma in assenza di un'edizione criticamente fondata non possiamo sapere quale termine sia quello originario, né se esistano rami della tradizione con il termine *sinceritas*. Inedita sembrerebbe l'associazione tra la durezza del cristallo in seguito al contatto con l'acqua e la *firmitas* dei fedeli battezzati. In Aimone tale prerogativa spetta ai *sancti*, mentre nello pseudo-Anselmo lo sguardo è più generale: tutti, con il battesimo, ottengono quella fermezza necessaria per essere Cristiani convinti. Interessante resta la scelta aggettivale, che è funzionale a mantenere la metafora dell'acqua e della pietra, per cui prima del battesimo si è *molles* e *liquidi*, in seguito *solidi* e *invincibles*. Simili scelte lessicali si ravvisano anche nella glossa di Reims (f. 8v) e non paiono casuali, ma tradiscono un'influenza sul commento pseudo-anselmiano: «*Sicut cristallum fit durum ex aqua congelata, ita baptisma molles in virtutis fortes et rigidos facit in virtute*». Nell'esposizione glossata è presente una glossa (di cui non si è rintracciata la fonte) in cui si associa il mare alla legge antica per i *rudes*, poiché l'Antico Testamento ai loro occhi appare profondo e arduo, mentre sarebbe *vitreum* per i *mediocres*, perché il vetro permette di vedere, anche se non chiaramente. Gli animali sono i santi e gli Evangelisti anche in Aimone (PL 117, col. 1008B: «*omnes sanctos, praecipue quatuor Evangelistas*»), ma nello pseudo-Anselmo sono i santi predicatori (come nella glossa di Reims, f. 8v: «*animalia predicatores*») che animano (con evidente gioco etimologico tra *animalia* e

il verbo *animant*) gli altri. Viene poi presentata la consueta simbologia, di derivazione appunto apocalittica, delle quattro figure (leone, bue, uomo, aquila) associate nella tradizione agli evangelisti. Qui nello pseudo-Anselmo a queste figure appartengono altrettante qualità che si devono riferire ai predicatori in generale: tali qualità sono innanzitutto di Cristo («de Christo tamen dicuntur proprie»), ma appartengono anche ai santi predicatori che si sono uniformati a Cristo («seundum officium quadrifarie predicationis»). Del leone viene detto che è forte e impavido e che, nascendo morto, viene chiamato alla vita dopo tre giorni dal padre: è ovvio il riferimento a Cristo che risorge alla vita il terzo giorno dopo la sua morte. Apprendiamo queste informazioni soprattutto dal *Physiologus latinus* (*Versio B*), in cui la terza natura del leone è proprio questa: «Tertia natura: cum leaena peperit catulum, generat eum mortuum, et custodit eum tribus diebus; donec ueniens pater eius die tertia, insufflat in faciem eius et uiuificat eum» (*Physiologus latinus*, I.14, p. 11). Tale informazione è comunque presente anche in Aimone (PL 117, coll. 1009D-1010A: «Dormiens quoque leo nascitur et ad vocem patris excitatur ita et Christus voce Patris excitatus»). Il *vitulus* rimanda alla dimensione del sacrificio anche in Aimone (PL 117, col. 101A: «vitulus hostia sacerdotum erat») ed evoca, dunque, il sacrificio di Cristo sulla croce, anche se non viene detto espressamente, forse per l'ovvietà dell'allusione. L'*homo* rimanda alla natura umana di Gesù, mentre l'aquila alla divinità e all'ascensione (come, con parole diverse, ricorda anche Aimone PL 117, coll. 1010A-1010B: «Quartum aquilam, id est Joannem, qui in reverberatis oculis transcedens omnem altitudinem coeli, et ipsos etiam choros angelorum, divinitatem Filii Dei intuetur, dicens: *In principio erat Verbum*»; ma anche, poco dopo, «ascendit super omnes coelos ut aquila»). Rispetto ad Aimone, che è la fonte del passo, lo pseudo-Anselmo si mostra, come di consueto, molto più stringato, e non allude in nessun modo agli Evangelisti, a differenza dell'esegeta carolingio. Gli occhi avanti e dietro sono associati alla capacità di leggere il passato e interpretare il futuro anche nella glossa di Reims (f. 8v: «*plena oculos ante et retro, previdentes opera Christi preterita et futura*»).

4,7. La menzione dell'aquila riconduce subito a Giovanni, mentre per le altre figure (leone, vitello e uomo) non è riportata alcuna associazione, fatto che spiegherebbe il motivo dell'abbreviazione del lemma biblico in parte della tradizione. L'aquila è espressione della divinità ed è simbolo giovanneo perché *in principio* egli ha trattato della divinità, con riferimento al celebre *incipit* del quarto Vangelo, incentrato proprio sul mistero dell'Incarnazione; sulle stesse posizioni Aimone (PL 117, col. 1009C), ma si tratta comunque di un luogo abbastanza topico. Per le altre figure, il commentatore è stringato e le descrive in modo generico e sommario: «ceteri nomina sumunt ex hoc quod proponunt». Il riferimento alla visione di Ezechiele è presente anche in Aimone (PL 117, col. 1009A), fonte certa di questo passaggio. Si tratta del celebre passo di Ez 1,4 a proposito degli esseri tetramorfi (cherubini con quattro ali e quattro facce e con il volto di uomo, leone,

vitello e aquila) che muovono il trono di Dio. Lo pseudo-Anselmo, in accordo con la fonte, ricorda che l'ordine in Ezechiele è diverso, poiché al primo posto c'è l'uomo, poi il vitello, il leone e infine l'aquila. La scelta di Giovanni di mettere come primo elemento il leone sottolineerebbe come questo animale rappresenti il fondamento di tutta la nostra fede. L'associazione tra gli animali e gli Evangelisti, assente nel commento continuo, è presente nell'esposizione glossata in una duplice associazione relativa anche al clero, che ricorda (anche se non coincide perfettamente) l'esegesi ecclesiologica bediana (p. 283, rr. 72-9):

PRIMUM ANIMAL (LEONE)	<i>ordo electorum vel ordo praedicatorum</i>	Marco
SECUNDUM ANIMAL (VITELLO)	<i>ordo subdiaconorum</i>	Luca
TERTIUM ANIMAL (UOMO)	<i>ordo diaconorum</i>	Matteo
QUARTUM ANIMAL (AQUILA)	<i>ordo sacerdotum</i>	Giovanni

4,8. I quattro animali sono preposti alla predicazione: non si comprende bene a che cosa si riferisca l'*hoc* iniziale («ad hoc predicandum»), ma probabilmente al tema della risurrezione con cui si conclude 4,7; dunque essi predicherebbero la risurrezione di Cristo. Le sei ali rappresentano le opere di misericordia: si tratta di un riferimento al celebre passo di Matteo 25,35-36 in cui si narra il giudizio finale e Cristo dice: «esurivi enim et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis mihi bibere, hospes eram et collexistis me nudus et operuistis me infirmus et visitastis me, in carcere eram et venistis ad me». In accordo con il Vangelo le opere sono dunque sei, come viene anche ricordato nel commento (1) dar da mangiare all'affamato; 2) dar da bere all'assetato; 3) vestire chi è nudo; 4) dare ospitalità; 5) visitare i malati; 6) visitare gli incarcerati) e non sette, come nella tradizione catechetica (cui si aggiunge la sepoltura dei morti). Nelle opere esegetiche di Laon, le sei opere di misericordia sono menzionate anche nel commento al Cantico (PL 162, col. 1217C) e in quello a Matteo (PL 162, col. 1249A), indizio di come la simbologia del numero sei richiamasse un repertorio convenzionale. Il riferimento alle opere di misericordia corporale sembrerebbe assente nell'esegesi dei 'maggiori', ma si ritrova nella glossa di Reims, dove però non sono elencate (f. 9r: «*alas senas sex opera misericordie*»). La seconda spiegazione delle sei ali rimanda alla conoscenza dei fatti avvenuti nei sei giorni della creazione e anch'essa sembra assente nella tradizione esegetica precedente, a meno che non se ne voglia ravvisare un'eco in Aimone (PL 117, coll. 1010D-1011A: «Aliter senarius numerus pertinet ad omnem Christi operationem, quae in sex diebus et sex hujus saeculi aetatibus peracta est, vel peragitur»). Invece è di matrice aimoniana (PL 117, col. 1011B) la terza spiegazione del numero sei ed è uno dei pochi casi in cui il modello è citato quasi alla lettera: la prima ala è la legge naturale (di Abramo e dei primi padri),

la seconda è la legge di Mosè, la terza rappresenta quella profetica, la quarta quella evangelica, la quinta le lettere apostoliche, la sesta quella che proviene dalle *autoritates*, come Agostino. A proposito delle autorità precedenti, interessante (e inedita, sembrerebbe) la perifrasi con cui sono descritte: sono coloro che hanno ordinato le vesti nella Chiesa («aliorum qui ordinaverunt vestimenta in Ecclesia»). Anche in Aimone le ali sono simbolo di ciò che conduce in alto, cioè alle realtà celesti (PL 117, col. 1010D: «His alis quotidie sancta Ecclesia sustollitur, et ad coelestia sublevatur»). L'esposizione glossata presenta una glossa – assente nel commento continuo – di derivazione aimoniana, in cui si fornisce un'altra spiegazione del numero sei, con riferimento anche a Isaia (PL 117, col. 1011A: «Quatuor ergo sensi alis utuntur sancti, quia quandiu in hac vita consistunt, ea tantum possunt comprehendere, quae per sex hujus aetates saeculi peraguntur. Hinc est quod apud Isaiam cherubin caput et pedes velare alis referuntur, quia videlicet sancti neque ea quae fuerunt ante mundi constitutionem, neque ea quae post finem saeculi futura sunt cognoscere possunt»). Si segnala che il riferimento a Isaia, ereditato dal modello, è in realtà leggermente impreciso, poiché in Isaia (6,1-3) ad avere sei ali sono i Serafini e non i Cherubini. Il giorno e la notte come riferimento ai momenti prosperi e quelli avversi è di Aimone (PL 117, col. 1011C: «hoc facit die ac nocte, quia et in prosperis et in adversis [...]»), ma si ritrova anche nella glossa di Reims (f. 9r: «die ac nocte id est in prosperitate in adversitate»). La parte finale del versetto è commentata dallo pseudo-Anselmo nel modo franto della glossa di Reims, con cui condivide anche il contenuto: il *sanctus* è ripetuto tre volte per la Trinità (f. 9v: «*sanctus, sanctus, sanctus* qui est Trinitas»), Dio *est* perché non conosce la *mutabilitas* (f. 9v: «qui est scilicet immutabiliter») e *venturus est* per il giudizio finale (f. 9v: «ad iudicium»).

4,9. Gli animali sono i santi predicatori che predicano Dio e la sua resurrezione. È forse un riferimento a quanto detto a corredo del versetto precedente, dove si diceva che i quattro animali predicavano la Resurrezione. Anche in Aimone (PL 117, col. 1012B) compare il sintagma «*benedictionem* superne remunerationis».

4,10-11. I ventiquattro vegliardi sono i giudici dell'Antico e del Nuovo Testamento: l'associazione rimane un po' vaga rispetto ad Aimone, in cui invece essi rappresentano la Chiesa tutta, e non si comprende appieno cosa si intenda con *judices*. Probabilmente l'atto di *iudicare* è connesso al trono che altre volte è indicato come sede del giudizio: alla luce di questo, si potrebbe pensare che i ventiquattro anziani partecipano al giudizio finale di Dio. Il fatto di stare *ante sedentem in throno* è connesso all'umiliarsi anche in Aimone (PL 117, col. 1012C: «Procedunt viginti quatuor seniores, qui humilant seipso, et omne bonum suum ad illum referunt»). L'esposizione glossata presenta una glossa che spiega la simbologia connessa al numero ventiquattro: non si riesce a individuare una eventuale fonte sottesa. Alcune simbologie numeriche si ritrovano in altri punti del commentario di Aimone, ma sono comunque piuttosto ovvie: il numero venti sarebbe

dato dalla predicazione del decalogo mosaico annunciato «cum dilectione Dei et proximi» e, quindi, in questo senso raddoppiato (da qui il venti come somma di dieci e dieci). Il numero quattro rappresenta i quattro angoli della terra e il decalogo duplicato («duplicatum») la duplice osservanza della legge divina, secondo il corpo e secondo l'anima. Il versetto finale mostra un andamento brachilogico, senza particolari apporti esegetici; l'ultima parte relativa alla creazione richiama forse Aimone (PL 117, col. 1013B), anche se in termini meno complessi e più sintetici. Il tema portante è che Dio non ha creato tutto all'improvviso, ma secondo una disposizione eterna, come dice anche Aimone: «creata sunt secundum quod in arte creatoris disposita erant in tempore».

CAPITOLO QUINTO

Nel capitolo quinto affiorano due elementi centrali nell'Apocalisse e nel commentario pseudo-anselmiano: il libro, le cui interpretazioni sono mutuate soprattutto dalla glossa di Reims e da Aimone, e il riferimento ai tre ordini (5,9) della società, in cui si riscontrano margini di originalità, pur nello stretto legame con la tradizione.

5,1. L'immagine del libro, centrale nell'Apocalisse, rimanda al Nuovo e all'Antico Testamento e alla loro stretta relazione, per cui l'Antico sarebbe anticipazione del Nuovo che ne è compimento, secondo formulazioni che sembrano sintetizzare il dettato di Aimone (PL 117, coll. 1013C-D: «Nam Vetus Testamentum nuntius est et velamen Novi, Novum vero revelatio et adimpletio est Veteris. Qui liber bene intus et foris scriptus esse dicitur, foris scilicet propter Vetus Testamentum, intus propter Novum, [...]»). Nello pseudo-Anselmo il libro rappresenta il deposito della volontà divina per la riparazione del peccato del genere umano che è *nella (mano) destra*, cioè nelle mani del Figlio di Dio (cfr. glossa di Reims, f. 9v), poiché su Cristo ricade il compito della riparazione dell'umanità. Il libro scritto *intus* e *foris* rimanda ancora una volta ai due Testamenti: al Nuovo (*foris*) che è più chiaro, e all'Antico (*intus*) che, invece, è più oscuro. I sette sigilli da cui è segnato rappresentano le oscurità contenutistiche, come anche in Aimone (PL 117, col. 1013D: «Per septem ergo sigilla plenitudinem obscuritatis et mysteriorum, quae in Veteri latebant Testamento, debemus accibere») o i sette doni dello Spirito, sempre rievocati probabilmente grazie alla mediazione di Aimone (PL 117, col. 1014A: «Sive septenarius numerus ad septiformem Spiritum sanctum refertur. Septem siquidem sigillis liber signatus est, quia videlicet omnis Scriptura per gratiam Spiritus ejusdem et data est et reserata») di cui si avverte un'eco anche nella glossa di Reims (f. 9v: «septem dicuntur quia propter mala seculi accenditur septiformis Spiritus»). Nella *recensio* glossata il numero sette rimanda anche alle sette età del mondo, cui segue una glossa che riprende pra-

ticamente alla lettera l'ultimo passo di Aimone citato sopra (e anche il seguito): «Unde et lex digito Dei, id est, Spiritu sancto descripta legitur. Et Dominus resurgens a mortuis, et aperiens sensum discipulis ut intelligerent Scripturas, dicit eis: *Accipite Spiritum sanctum*».

5,2. L'angelo rappresenta uno dei primi Padri, che è angelo perché è mandato da Dio (con gioco etimologico con il Greco), ma non viene specificato chi sia. Con il termine *patres* lo pseudo-Anselmo intende una delle figure bibliche dell'Antico Testamento (forse mutuando questa idea da Aimone, PL 117, col. 1017A: «Angeli quippe Veteris Testamenti, id est, sancti prophetae et patriarchae»). La redazione glossata dà una consistenza più precisa e identifica l'angelo con Mosè, come la glossa di Reims (f. 9v) che in questo punto ne rappresenta la fonte, dato che l'associazione dell'angelo con Mosè non si trova altrove. Ricordiamo che nei passaggi precedenti gli angeli a cui vengono spedite le lettere rappresentano i vescovi, ma qui la figura dell'angelo ha una caratterizzazione diversa, poiché si pone l'attenzione sulla sua sovrumanità (*fortem*). Il riferimento ai padri torna ancora alla fine del commento di questo versetto: i padri (i patriarchi?) antichi, che hanno desiderato ardentemente Cristo pur non avendolo visto, ci indicano che noi, avendolo conosciuto, dobbiamo amarlo con più forza, senza sottrarci alla sofferenza che può derivare dalla fedeltà a Cristo.

5,3. La contrapposizione cielo - angeli e terra - uomini è presente anche in Aimone e nella glossa di Reims, così come la realtà sotto terra indica le anime prime del corpo (PL 117, col. 1017B: *Et nemo poterat, neque in coelo, id est in angelis, neque in terra, id est in hominibus, neque in inferno, id est in animabus jam corpore exemptis*; e glossa di Reims, f. 9v: «*Et nemo poterat in celo id est angelus aliquis neque in terra id est homo purus neque subtus terram id est anima carne exuta*»). L'azione di *aperire* come *implere* è anche nella glossa di Reims, così come quella di *respicere* nel senso di *intelligere* (f. 10r). Anche il seguito è completamente esemplato sul modello aimoniano, di cui viene eliminata (forse perché percepita come eccessivamente prolissa) la riflessione sul modo in cui Giovanni avrebbe potuto avere questa visione del libro, se nessuno né in cielo, né sulla terra, né sotto terra poteva vederlo. Viene poi riportata la stessa citazione di Is 53,8 e il riferimento ai padri dell'Antico Testamento (PL 117, coll. 1017C-D: «Nullus itaque qualiter a Dei Filio completeretur ratione mentis poterat comprehendere, sicut et illud: *Generationem ejus quis enarrabit?* [...] Sed sciendum est quia non ex sua persona beatus Joannes, sed ex persona Patrum Veteris Testamenti»).

5,4. La redazione continua commenta in modo stringato questo versetto e non offre alcuna interpretazione del pianto, ma solo del fatto che *aperire* significa *adimplere* e *videre* ha il valore di *intelligere*, secondo quanto detto già nel versetto precedente, mutuando il dettato probabilmente dalla glossa di Reims. La redazione glossata si mostra, come di consueto, più prolissa e aggiunge la spiegazione offerta da Aimone, citato alla lettera, che si chiede come potesse Giovanni avere questa

visione, unendo due citazioni scritturali (Is 64,1 e Mt 13,17): «Quaeritur cum jam quando beatus Joannes ista videbat, iste liber de quo supra dictum est, per mysterium nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis, et adventus Spiritus sancti fuerit revelatus, [...] Sed sciendum est quia non ex sua persona beatus Joannes, sed ex persona Patrum Veteris Testamenti flet, qui flebant desiderantes adventum Filii Dei in mundum, quorum unus dicebat: *Utinam disrumperes coelos, et venires, a facie tua montes turbarentur.* Unde et Dominus in Evangelio discipulis: *Beati, inquit, oculi qui vident quae vos videtis: dico enim vobis, quia multi prophetae et reges voluerunt videre» (PL 117, coll. 1017C-D). In questo modo viene offerta una spiegazione sul pianto di Giovanni, passo che altrimenti rimarrebbe privo di esegezi, come accade nella redazione continua: egli avrebbe pianto come i Padri dell'Antico Testamento, cioè mosso dal desiderio di incontrare Cristo.*

5,5. Il vegliardo che invita Giovanni a non piangere rappresenta uno dei profeti che con l'annuncio dell'avvento di Cristo consola gli altri. Tale spiegazione riprende in modo pressoché integrale Aimone, PL 117, col. 1017D-1018A: «Per hunc seniorem quemlibet patrem Veteris Testamenti debemus accipere, qui adventum Filii Dei praenuntians, caeteris consolationem praebebat». Il commento glossato presenta in più la stessa citazione di Aimone di Gn 49,10 (PL 117, col. 1018A: «Quorum unus dicebat: *Non auferetur sceptrum de tribu Juda, etc*»), ma l'esegesi, al di là della citazione scritturale comune, sembra differente e leggiamo anche l'inizio del famoso passo di Is 7,14. Del leone (di cui, forse per l'ovvietà dell'immagine non viene dato alcun connotato cristico nel commento continuo) si dice che vince il diavolo, in accordo con la fonte carolingia (vedi *infra*); la redazione glossata, invece, amplia la spiegazione riprendendo alla lettera il passo di Aimone (PL 117, coll. 1018A-B: «*Leo appellatur Christus per significationem, quia victor a mortuis surrexit. Agnus propter victimationem, quia oblatus est pro nobis in cruce. De tribu Juda, quia videlicet ex semine Judae descendit David, de cuius stirpe fuit beata virgo Maria, ideoque radix David appellatur, juxta quod Isaias dicit: Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Ecce (inquit) vicit leo. Quid vicit leo iste, id est Christus? Diabolum, mundum, mortem et infernum. Ideoque librum aperuit, et sigilla ejus solvit, quia omnia prius praenuntiata de se veniens in mundum implevit*»). La spiegazione si basa, in sostanza, sull'assimilazione tra Cristo e il leone e sull'identificazione biblica (tribù di Giuda e germoglio di Iesse, secondo Is 11,10) della figura del Cristo; inoltre viene ribadita quale sia la vittoria di Cristo: non solo sul diavolo (come nella redazione continua), ma anche sul mondo, sulla morte e sull'inferno. Nella redazione glossata troviamo anche la stessa citazione scritturale (Ps 21,17) di Aimone, PL 117, col. 1018B.

5,6-7. La visione prosegue e in mezzo al trono e ai quattro animali, come *sustentamentum* di tutto, si trova l'agnello, immagine ovviamente cristica, la vera vittima. In Aimone l'azione dello *stare* equivale all'*adiuvare* (PL 117, col. 1018C: «*Sta-*

re enim adjuvare est»): tale assunto fa da sfondo anche al commento pseudo-anselmi, in cui si dice che l'agnello *stat*, perché viene in soccorso ai santi che sono nella lotta (*sanctis certantibus*), motivo che pure si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1018C: «Sedet vero quando singulorum facta dijudicat, stat quando eos certantes adjuvat»). Le sette corna e i sette occhi rievocano nuovamente la simbologia del numero sette, che si ricollega, come già è stato osservato, allo Spirito santo, che esalta (*cornua*) e illumina (*oculi*), secondo modulazioni (notevolmente riassunte) che si ritrovano sviluppate ampiamente in Aimone (PL 117, coll. 1018D-1019A). La prolissa ricchezza del dettato aimoniano è preservata nella redazione glossata, che cita integralmente PL 117, col. 1018C a proposito delle azioni riferite all'agnello-Cristo («Deinde quod viderit sedentem, nunc autem subjungit, quod videbit agnum stantem, quod taliter est intelligendum: Ambulat Dominus, quando dona misericordiae suae suis electis tribuit, alii scilicet gratiam linguarum, alii interpretationes sermonum. Sedet vero quando singulorum facta dijudicat, stat quando eos certantes adjuvat»). La redazione glossata riprende Aimone anche a proposito del *thronus* (PL 117, col. 1018B: «Sicut supra dictum est, hoc est thronus, quod quatuor animalia, hoc etiam seniores, quod quatuor animalia, et thronus, hoc est omnis Ecclesia, in cuius medio est Christus, juxta illud: *Ecce ego venio, et habitabo in medio tuti*») e possiamo immaginare che la scelta di omettere questo passo da parte della redazione continua risponda alla volontà di non ritornare su un argomento già ampiamente discusso. La redazione glossata presenta un'altra glossa che però non è di derivazione aimoniana, benché si scorgano degli echi di PL 117, col. 1019A. Nella glossa si dice che le corna rappresentano gli *electi* nati durante le sette età del mondo e che gli occhi sono i doni dello Spirito, cui segue una citazione di Zc 4,10, la stessa presente nel commento di Ambrogio Autperto (p. 262, rr. 69-70) e non in quello di Aimone, fatto che comunque non implica necessariamente un contatto con questa fonte, visto che si tratta di un luogo biblico che poteva richiamare molto facilmente questo passaggio giovanneo (*Septem illi oculi Domini, qui discurrunt in universam terram*). Il *venire* di Apc 5,7 allude all'Incarnazione, che ha permesso a Cristo la *cognitio* dell'umanità.

5,8. Il passo, in linea con il versetto biblico, ritorna ancora sui quattro animali (di cui già si era parlato a proposito di Apc 4,8-9), che rappresentano i santi predicatori, e i ventiquattro anziani, che sono i giudici. Tale categorizzazione, così essenziale, trova un chiaro riscontro nella glossa di Reims: «*quattuor animalia, id est predicatores ecclesie, et viginti quattuor seniores, id est omnes iudices ecclesiarum*» (ff. 10rv). L'umiltà che si prova davanti all'agnello (Cristo) e che porta a imitarlo è di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1019B: «*Agnus librum aperuit, quando ea quae multo ante de seipso fuerant praenuntiata, opere implevit, unde omnes sancti cognoscentes illum veraciter Deum suum, de quo tanta mysteria sunt praedita cadunt, id est humilia de se sentiunt et ipsum imitantur*»). La *cithara* come mortificazione della carne è un riassunto del passo di Aimone (PL 117, coll. 1019B-C), di cui vengono ripresi sinteticamente anche alcuni passaggi

(«In cithara est lignum et chordae») e soprattutto i significati connessi agli elementi costitutivi dello strumento musicale: il legno della cetra rappresenta il legno della croce, mentre le corde la carne dei santi, che hanno imitato la croce di Cristo per la loro passione («Per lignum ergo debemus intelligere crucem Christi, per chordas ipsam carnem sanctorum»). La spiegazione aimoniana è invece ripresa integralmente nella recensione glossata. Le coppe (*phialae*), *vasa lata*, sono i cuori ampi (*corda lata*), che riescono ad amare persino i nemici. Su simili posizioni anche la glossa di Reims, che associa le coppe ai cuori (f. 10v *phialas id est corda caritate et sapientia dilatata*), mentre in Aimone non c'è menzione dei *corda* ma soltanto dell'amore: «Per phialas autem charitatis illorum latitudinem debemus intelligere» (PL 117, col. 1019C). Il colore oro rimanda alla carità e alla sapienza, le stesse qualità che si ritrovavano riferite alle coppe nella glossa di Reims nel passo sopra citato del f. 10v. Già il versetto biblico spiega il motivo per cui queste coppe siano piene di profumo, legando gli aromi alle *orationes sanctorum*, di cui Dio si compiace (unica spiegazione del commento pseudo-anselmiano). L'esposizione glossata riprende alla lettera Aimone (ereditandone anche la medesima citazione scritturale di Ps 140,2) a proposito degli *odoramenta* come *mundae orationes* e della giusta collocazione della menzione delle coppe dopo quella delle cetre, poiché prima viene la passione (cetra), poi la prova del suo amore smisurato (coppe), quando prega sulla croce chiedendo a Dio di perdonare i suoi carnefici (cfr. il passo aimoniano di PL 117, coll. 1019C-D: «Odoramenta quippe mundas significant orationes. Unde Psalmista: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Congrue itaque post citharas phialae ponuntur, quia prius Dominus passus est, et sua passione taliter ostendit latitudinem charitatis, dum pro suis oravit cruxifixoribus»).

5,9. Il cantico nuovo è il Nuovo Testamento anche in Aimone (PL 117, col. 1020A), nel cui commentario vengono però forniti i motivi della novità (Incarnazione, Passione, Risurrezione, Ascensione al cielo, discesa dello Spirito). Il commento pseudo-anselmiano si concentra poi sulla *dignitas* di Dio, che consiste nell'essere immune dal peccato, poiché se non lo fosse stato non ci avrebbe salvati (tale idea, è assente, a proposito di questo versetto sia in Aimone che nella glossa di Reims, ma è ripresa nella GO), e sul significato di *tribus*, che rimanda ai tre ordini, secondo un gioco para-etimologico («et dicitur *tribus* a *tribus ordinibus*») presente anche in Aimone (PL 117, col. 1020C: «Quia sicut supradictum est, *tribus a tribus dicuntur ordinibus*»). Sui tre ordini si veda l'*Introduzione*.

5,10. Il regno di cui si parla è quello spirituale ed è un regno di sacerdoti perché consiste nell'offerta di sé e nella preghiera continua (ripreso alla lettera anche nella GO), secondo caratteristiche attribuite al sacerdozio che ritroviamo in Aimone (PL 117, col. 1021A: «(sacerdotes) quia seipsos quotidie in ara cordis sacrificium contribulatum offerunt, ut hostia viva fiant, se cum virtiis et concupiscentiis mortificantes»). Tuttavia, la fonte più prossima sembra essere quella della glossa di Reims (f. 10v: «id est nos immolantes pro peccatis totius ecclesie cotidie»).

5,11. La visione è spirituale, come ricorda anche Aimone (PL 117, col. 1021A: «Quod haec visio tota spiritalis fuerit [...]»). Giovanni non sente solo gli animali e gli anziani, ma anche gli angeli, che hanno il compito di custodire la Chiesa e dare testimonianza dei misteri che riguardano il Signore. In Aimone gli angeli sono i santi e, in generale, tutti coloro che hanno il compito di insegnare agli altri, dunque anche i vescovi e i presbiteri. Sono, inoltre, essenze spirituali («supernos spiritus») che custodiscono la Chiesa, proprio come nel commento dello pseudo-Anselmo (PL 117, col. 1021C: «qui in circuitu Ecclesiae consistunt, ipsamque custodiunt»). Gli angeli sono sottoposti agli animali e agli anziani, secondo una formulazione che torna anche nella glossa di Reims (f. 10v: «*angelorum* id est subditos maiorum»). Il loro numero è finito per Dio, ma infinito per noi, come si dice anche nella glossa di Reims, probabile fonte di questo passaggio (f. 11r: «*eorum milia milium* subditorum, id est multa erant milia: innumerales homines hominibus, sed numerabiles Deo»). A proposito del numero degli angeli (nel versetto di Apc si dice *numerus eorum millia millium*), la spiegazione di Aimone – più articolata – è praticamente assente.

5,12. L'agnello è degno di ricevere la *virtus*, che è l'immunità dal peccato (poiché Cristo ha condiviso in tutto fuorché nel peccato la condizione di essere umano), la divinità, in quanto è vero Dio, la sapienza che deriva dalla conoscenza di ogni cosa, la *fortitudo* perché ha vinto il diavolo, l'onore che deriva dalla sua Risurrezione, la gloria per l'immortalità e, infine, la benedizione, che è l'esaltazione (forse con un sotteso riferimento all'Ascensione, come nella glossa di Reims). Le spiegazioni delle varie prerogative degne dell'agnello (virtù, divinità, sapienza, forza, onore, gloria e benedizione) non derivano da Aimone, quanto più che altro dalla glossa di Reims. In comune con il dettato di Reims sono le spiegazioni della *virtus* (f. 11r: «*virtutem, id est munitatem ab omni peccato;*» anche se ritengo che *immunitatem* sia preferibile a *munitatem* (*munitas* è termine non molto diffuso), che ha anche più senso riferito a Cristo, poiché egli – immune dal peccato – non avrebbe necessità di una difesa), dell'*honos* (f. 11r: «*bonorem scilicet de resurrectione;*»), della *gloria* (f. 11r: «*post mortem immortalitatem;*»), della *benedictio* (f. 11r: «*benedictionem id est exaltationem [...];*»). La redazione glossata presenta una glossa sulle sette qualità dello spirito in riferimento ai suoi sette doni, di cui non si è rintracciata la fonte e la cui posizione sembra poco perspicua in questo punto, ma, caso mai, più adatta a corredo di Apc 5,6 (o 1,4 o 3,1 o 4,5) dove si parla dei *septem spiritus Dei*.

5,13. La citazione scritturale con cui si apre il passaggio proviene da Phil 2,10 ed è la stessa che si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1022D); da notare è il modo in cui essa viene combinata con il dettato dell'Apocalisse, che viene ‘incastrato’ nel testo paolino. Non si trova altrove il riferimento alle eresie a proposito di questo passo, che sembra una caratteristica propria dello pseudo-Anselmo, anche se lievemente fuori contesto. L'esegesi successiva è simile a quella del versetto precedente e piuttosto letterale (es. «*sedenti in throno Deo Patri*»).

5,14. Sia lo pseudo-Anselmo sia Aimone ribadiscono come già altre volte abbiano parlato degli animali e dei ventiquattro anziani, cioè, come di consueto, i predicatori il cui compito è di dare testimonianza e di confermare la loro fede. Il *cadere* è connesso ancora una volta all'umiliazione, come anche nella glossa di Reims al f. 11v: «et ita humiliati [...] sed humiliaverunt se mentibus suis que designantur per facies suas [...]» e in Aimone (PL 117, col. 1023A: «[...] cadens humiliiter adorat»). Interessante è la riflessione dello pseudo-Anselmo sul tipo di caduta (un'immagine che sembra inedita): il gruppo degli animali e dei ventiquattro anziani (che in Aimone rappresentano il corpo della Chiesa) cadono, cioè si umiliano, *in facies suas*, che viene interpretato come un'umiliazione che avviene nella loro coscienza. Questo significa che essi vedono dove cadere: lo pseudo-Anselmo annota che chi cade da un'altra parte non cade bene, perché non vede dove cade; simili formulazioni si ritrovano nel commentario di Mons (f. 63r), in cui si dice che i reprobi non vedono dove cadono («reprobi vero non ante sed retro ubi non vident cadunt, quia in eterna damnatione corruunt»). L'adorazione è la venerazione totale (*tota intentione mentis*) di Dio, che si può realizzare solo dopo l'umiliazione.

CAPITOLO SESTO

Il capitolo sesto si apre con la consueta cerniera di collegamento, che ha anche lo scopo di introdurre la materia che caratterizza il capitolo sesto: dopo la visione dell'agnello, che è simbolo di come la riparazione del genere umano sia avvenuta completamente, vengono annunciate le tribolazioni future della Chiesa e l'aiuto che essa avrà per difendersi da esse. In questo si scorge ancora una volta la prospettiva ecclesiologica che connota il commento: le prove sono comunque un mezzo attraverso cui la Chiesa può esprimere il suo trionfo. Si segnala che tale introduzione si ritrova uguale nel commentario di Mons (f. 63r). Simili cerniere – anche se dal contenuto differente – si ritrovano in Beda.

6,1. Il sigillo come *obscuritas* si legge nella glossa di Reims (f. 11v: «*signaculis id est obscuritatibus que sunt fidelibus necessaria*»), così come gli animali allegoria dei predicatori (f. 11v). Il *venire* è associato al procedere con la fede e le opere, i due consueti capisaldi che provengono dal noto passo di Iac 2,14. L'idea della *fides* legata al verbo *venire* è presente anche in Aimone (PL 117, col. 1024A: «Veni ad fidem scilicet Christi, non gressibus corporis, sed fidei et mentis»). La redazione glossata presenta una glossa che ricapitola il significato dei sette sigilli, che rappresentano i sette stati della Chiesa:

- I dall'Incarnazione fino allo Spirito (Pentecoste)
- II dallo Spirito fino alla conversione dei Giudei
- III conversione dei pagani

- IV la conversione degli eretici (Giudei e pagani)
- V la pace della Chiesa del tempo presente
- VI il tempo dell'Anticristo
- VII il giorno del riposo dopo le traversie portate dall'Anticristo

Il tema dei sette stati della Chiesa (*status ecclesiae*), che si riallaccia a quello più tradizionale delle sette età del mondo, secondo Lobrichon (*L'Apocalypse des théologiens* cit., p. 115) è nato nella scuola di Laon. Tale suddivisione, rispetto a quella delle sette età del mondo, ha lo scopo di incentrare la scansione temporale in una dimensione ecclesiologica, di derivazione bediana. Nell'*Introduzione* si è osservato come da Beda derivino alcuni spunti generali, inglobati nella struttura del commento, senza che ci sia una frequente ripresa letterale o compendiata del suo dettato a livello testuale. Le prime testimonianze degli *status ecclesiae* compaiono in due manoscritti del secondo quarto del XII secolo (Città del Vaticano, Vaticano latino 134 e Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 17289), riprese nel commentario di Anselmo di Havelberg composto verso la metà del XII secolo. Tale interpretazione è presente nel commentario che Lobrichon attribuisce ad Anselmo di Laon; la ritroviamo, tra l'altro nel commento di Mons (f. 63r), ma non nella redazione continua dell'opera pseudo-anselmiana.

6,2. Continua la prospettiva ecclesiologica iniziata nel passaggio precedente: il cavallo bianco rappresenta la Chiesa resa bianca dal battesimo, che porta sul suo dorso Cristo. Tale immagine si ritrova in Beda (p. 295, rr. 17-19: «Ecclesiae quae super niuem gratia dealbata est, dominus praesidet et spiritalis doctrinae contra impios arma ferens uictor in suis coronam percipit [...]»), a sua volta da Primasio (p. 94, rr. 62-4: «iste equus potest in apostolis et praedicatoribus ueritatis ecclesia intellegi, super niuem gratia dealbata, cui sessor est Christus») e ancora da Cesario di Arles p. 121, rr. 3-4: «equus ecclesia est, sessor Christus»). Sembra probabile che la fonte più prossima sia comunque Aimone, che dopo una divagazione sul *corpus Dominicum*, si riallinea con il dettato bediano (PL 117, col. 1024C: «Possumus et per equum album intelligere generaliter universalem Ecclesiam, quae dealbata est in baptismate, cui Christus praesidet»). L'arco rappresenta la Scrittura con cui Dio protegge i suoi e danneggia i nemici: esso è composta dal legno (Antico Testamento), di per sé inutile («quod per se est inutile»), e dalla corda, che permette al legno di avere valore, e che rappresenta il Nuovo Testamento, che porta a compimento la legge. Anche in Aimone (PL 117, col. 1024B) l'arco rappresenta i due Testamenti, ma non c'è allusione né all'arco né alla corda. L'*exire* non è legato all'Incarnazione come in Aimone, ma all'azione della predicazione; la parte finale è incentrata sul diavolo che vuole sovvertire e pervertire la Chiesa: è la stessa tensione ecclesiologica che connota l'attacco di questo sesto capitolo e che si ritrova anche in Aimone, PL 117, col.

1025A: «Vincens primo diabolum in seipso, ut vinceret illum postea in aliis, quos ab idolatria traxerat ad Christi culturam».

6,3-4. Il secondo sigillo è secondo nell'ordine della visione e dal punto di vista temporale. Il cavallo rosso è agli antipodi del cavallo bianco, come la facile associazione cromatica suggerisce: su di lui siede il diavolo (all'opposto di Cristo che sedeva sul cavallo bianco), come anche in Aimone (PL 117, col. 1025A: «per equum rufum debemus intelligere omne corpus diaboli») e nella glossa di Reims (f. 11v). Il cavallo è *sanguinolentus* anche in Beda, che usa lo stesso aggettivo (p. 297, r. 28). Il diavolo elimina la pace solamente *de terra* perché toglie la quiete a coloro che sono dediti *terrenis* (alle cure terrene): tale spiegazione, che gioca sulla figura etimologica tra *terra* e *terrenus*, compendia le riflessioni di Aimone (PL 117, col. 1025C), in cui si dice che il diavolo non può avere potere sul cielo, ma solo sulla terra e sui terrestri, che «terrena et transitoria immoderate ambient». Il *gladius* come *potestas nocendi* ritorna anche nella glossa di Reims (f. 11v: «*gladius magnus id est potestas occidendi [...]*»). La chiusa del capitolo, che sembra priva di fonti o paralleli, collega l'azione del diavolo a quella degli eretici e introduce la figura del cavallo nero che fa la sua comparsa dopo l'apertura del terzo sigillo. A proposito del versetto *ut invicem se interficiant*, è interessante la glossa presente nei codici della redazione originaria (di cui non si è rintracciata la fonte, ammesso che esista). Essi interpretano (forse anche per l'avverbio *invicem*) il versetto come uno scontro tra Giudei e pagani, le due categorie di cui si parlava anche nel passo precedente: Tito e Vespasiano (pagani) hanno distrutto il tempio di Gerusalemme (giudei) e poi si sono uccisi, come assicura l'*authoritas* Flavio Giuseppe. Tuttavia, né nelle *Antiquitates Iudaicae* né nel *Bellum Iudaicum* (leggibile in latino grazie allo pseudo-Egesippo e a Cassiodoro) si trova menzione di questa notizia. Anche in Eusebio, il cui dettato è largamente debitore di Giuseppe Flavio, non si legge nulla a proposito del suicidio di Tito e Vespasiano.

6,5. Il terzo sigillo provoca l'arrivo del cavallo nero, che viene descritto con elementi che sottolineano la sua falsità, poiché offusca i vizi con alcune opere. In questa descrizione il dettato pseudo-anselmiano sembra guardare non tanto ad Aimone (che descrive il cavallo nero come espressione del diavolo, scuro per i suoi peccati) quanto più che altro a Beda che parla effettivamente della falsità (p. 297, rr. 41 e ss.: «Equus niger falsorum caterua est fratum, qui stateram rectae professionis habent, sed socios ledunt per opera tenebrarum»); è forse eccessivo presupporre un contatto diretto sulla scorta di tale interpretazione che, benché non troppo ovvia, sarebbe potuta avvenire comunque indipendentemente nei due testi. Più probabile è forse il contatto con glossa di Reims (f. 12r), dove ritorna l'idea della falsità: «*equus niger falsos fratres*». La bilancia è interpretata come capacità di comprendere le Scritture, propria di chi mostra un atteggiamento e una fede equilibrati e coerenti. La tradizione glossata presenta una lunga glossa in cui, dopo aver ricapitolato le differenze tra il cavallo rosso e quello nero, si parla della bilancia e

del grano: il grano rappresenta coloro che si fanno pane per il nutrimento di Dio (formulazione che sembra inedita nella sua novità) e l'orzo coloro che, anche se non perfetti, con le loro azioni diventano *panis refectionis Deo*. Tale glossa si ritrova nel commento di Mons (f. 65r).

6,6. La voce che risuona appartiene a un angelo (non viene chiarito a quale esattamente, ma solo che sta nel mezzo); in Aimone e nella glossa di Reims si tratta invece della voce di Dio, mentre la *GO* accoglie il dettato pseudo-anselmiano. La voce invita a non danneggiare i fedeli («*fideles meos*»): il fatto che l'angelo usa l'aggettivo possessivo per indicare i fedeli potrebbe suggerire che si tratti di una figura cristica. Simile monito si ritrova nella glossa di Reims (f. 12r) dove però l'angelo esorta a non danneggiare la Chiesa. La misura di grano è la Chiesa, formata da due popoli, come anche in Aimone (PL 117, col. 1027A: «*Una ergo bilibris ex duobus sextariis [...] intelligitur una ecclesia ex duobus populis in unum collectis*»); essa vale un denaro, cioè il sangue con cui Cristo l'ha riscattata. Tale spiegazione si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1027A: «*Bilibris itaque tritici denario valet, quia omnes sancti pretioso Christi sanguine redempti sunt*»), ma se ne scorge un'eco sbiadita nel commento di Beda, probabile fonte di Aimone (attraverso Ambrogio Autperto) per il passaggio del sangue di Cristo (p. 299, rr. 47 e ss.): «*Caeu, inquit, ne exemplo pessimo fratrem tuum scandalizes, propter quem Christus mortuus est, et sacri sanguinis chrismatisque portat insignia [...] omnes eodem perfecto pretio sanguinis dominici sunt redempti*». In modo molto didascalico vengono poi fornite le spiegazioni letterali di ciascun elemento del versetto, che si connota per la presenza di un linguaggio tecnico. Con il termine *bilibris* si indica la misura di due sextari (circa mezzo litro per i liquidi o un quarto di moggio per le granaglie); il *triticum* (frumento) rappresenta i più perfetti, che hanno affinato la loro perfezione nella tribolazione e, seguendo la metafora culinaria, sono stati cotti nel fuoco, diventando pane. L'orzo rappresenta i meno perfetti, in cui, benché si trovi il frumento (la perfezione), si trova anche un po' di pula (il peccato), mentre Dio è il cibo *suavis*, in cui non si trova alcuna imperfezione (*palea*). In Aimone una spiegazione simile è rivolta, più nello specifico, ai predicatori (PL 117, coll. 1026D-1027A: «[...] specialiter hic frumentum debemus intelligere praedicatores utriusque testamenti, qui moluntur tribulatione praesentis vitae, et excoquuntur igne passionis, et efficiuntur pulcherrimus Christi panis [...]»). Anche in Aimone l'orzo rappresenta quelli che si trovano a un grado inferiore di perfezione perfetti, ma l'elemento stesso (l'orzo), più vile rispetto al frumento, favorisce questa interpretazione gerarchica. Il vino rappresenta coloro che ubriachi dall'amore per Dio attraggono gli altri al medesimo amore spirituale, mentre l'olio rappresenta gli uni dallo Spirito santo che mostrano una forte attitudine contemplativa. In altre parole si potrebbe dire che vino e olio rappresentano rispettivamente i religiosi di vita attiva e quelli di vita contemplativa, che si dedicano alla preghiera («*pleni orationibus*»); non si trova riscontro di questa divisione in altri luoghi esegetici, se non nel commento di Mons (f. 65v). La tra-

dizione glossata presenta un'altra lunga glossa in comune con il commentario di Mons (sempre al f. 65v), in cui ritorna l'associazione frumento - perfetti e orzo - meno perfetti.

6,7. Il commento ad Apc 6,7 manca in Beda, nella glossa di Reims e nell'esposizione continua, che ha eliminato il riferimento agli *status ecclesiae* connessi ai vari sigilli e presenti nel commento glossato. Interessante è constatare come la *GO* abbia legato la glossa "Hic notatur...predictos" ad Apc 6,7 per non lasciare sguarnito nessun versetto o forse, se si presta fede a L e P⁴, perché la glossa si trovava effettivamente a metà tra *Et cum aperisset sigillum quartum* (Apc 6,7) e *Et ecce equus pallidus* (Apc 6,8). Ci si può chiedere se la glossa sulla persecuzione si riferisse effettivamente al cavallo pallido, poiché ha un'evidente funzione di introduzione: sembra che si possa annoverare tra i casi di fraintendimento o di cicutura maldestra di *O^c*.

6,8. Riaffiora nel commento il consueto tema ecclesiologico: ogni volta che viene prospettato un futuro di sofferenza per la Chiesa, viene comunque ribadito che esso non prevarrà, a sottolineare come ogni prova che la Chiesa dovrà affrontare è in vista del suo trionfo. Il cavallo pallido (o forse più probabilmente l'apertura del quarto sigillo) rappresenta la persecuzione che proviene dai falsi fratelli, cioè gli eretici, il cui veleno però non avrà effetto (trionfo della Chiesa). Sul cavallo pallido c'è il diavolo, che è causa della nostra morte, come anche in Aimone (PL 117, col. 1027D) e nella glossa di Reims (f. 12r). Il suo potere è sulle quattro parti del mondo, ma si chiarisce che ha presa solo sui malvagi, sparsi in tutto il mondo, come anche Aimone afferma (PL 117, col. 1027D): «Data est illi potestas super quatuor partes terrae, id est super omnes reprobos, qui in quatuor partibus terrae morantur»).

6,9. Come per il capitolo precedente, anche qui troviamo una cerniera introduttiva che fa da preambolo al quinto sigillo. È interessante rilevare che anche in questo caso non si spiega cosa sia il quinto sigillo, forse proprio per la presenza dell'introduzione che ne sintetizza gli effetti: dopo le tribolazioni, viene mostrata la consolazione che ne deriverà, sempre nell'ottica del trionfo della Chiesa. Un simile preambolo si trova anche nella glossa di Reims (f. 12v: «[non legitur] erunt persecuciones in ecclesia subponit remunerationem tribulationum sub consolatione»). L'altare è simbolo cristico, poiché come sull'altare si fanno le offerte per Dio, così Cristo è mediatore tra Dio e l'uomo. L'associazione tra Cristo e l'altare è di derivazione aimoniana, che riprende il tema del sacerdozio di Cristo (PL 117, col. 1029 C: «Ipse est altare, ipse sacerdos et sacrificium. [...] Altare, quia semetipsum obtulit Deo Patri in ara crucis»), ma di cui non viene eredita la lunga digressione sulla funzione dell'altare, anche in riferimento ad alcuni passi veterotestamentari. L'altare come immagine di Cristo si ritrova anche nella glossa di Reims (f. 12v: «Altare dicitur Christus quoniam vota universe ecclesie super eum Deo Patri offeruntur»). Il fatto che la visione avvenga sotto l'altare ha due significati: da una

parte che tutti sono *sub Christo*, vale a dire sotto la sua protezione (come anche nella glossa di Reims, f. 12v: «id est sub protectione Christi [...]»), dall'altra si rimanda al mistero che caratterizza le realtà metafisiche, che rimangono «in abscondito». La spiegazione delle anime degli sgozzati è piuttosto letterale e segue vagamente le movenze della glossa di Reims e di Aimone: essi sono innanzitutto i martiri (PL 117, col. 1030A: «Animae occisorum dicuntur animae martyrum»). Sembra che lo pseudo-Anselmo erediti la classificazione dei martiri in due categorie operata da Aimone, che distingue il martirio che avviene nel corpo (*apertum*) che coinvolse, per esempio, Pietro e Paolo, da quello *occultum*, che hanno sostenuto i santi (non propriamente i martiri dunque) quando, in ragione della loro fede, hanno sopportato le offese e le derisioni (PL 117, col. 1030A): allo stesso modo il commento pseudo-anselmiano distingue tra gli uccisi per un «aperto martyrio» o per un qualche affanno («vel aliqua anxietate»).

6,10. Dio è verace nelle sue promesse anche nella glossa di Reims (f. 12v), dove leggiamo lo stesso sintagma pseudo-anselmiano («*verus* in promissis»). Il vendicare il sangue è associato alla *discretio* dei buoni e dei malvagi: anche se con parole diverse, viene ripreso il concetto espresso dalla glossa di Reims (f. 12v), dove si parla del giudizio di Dio. Gli abitanti della terra sono coloro che sono rivolti alle realtà terrene anche nella glossa di Reims (f. 12v: «*habitant in terra* id est qui diligunt terrena»), ma l'associazione è piuttosto ovvia. Per questo versetto non sembra rintracciabile un'influenza aimoniana.

6,11. Le bianche stole rappresentano la beatitudine della sola anima, priva del corpo. È uno stilema aimoniano (PL 117, col. 1031A: «Habent ergo ante resurrectionem sancti singulas stolas, quia in sola anima aeternis beatitudinibus adhuc perfruuntur, postea autem accepturi sunt binas, quando receptis corporibus immutabiles erunt in anima, et incorruptibiles in corpore»), spiegazione che nello pseudo-Anselmo viene snellita. La stola è associata alla beatitudine anche nella glossa di Reims (f. 12v), dove viene ribadita la differenza con il corpo. Nella recensione glossata, invece, viene mantenuto il dettato aimoniano, con anche la citazione di Is 61,7. L'ultimo passaggio del versetto spiega il modo in cui Dio ci esorta all'attesa: sia con la sua grazia, sia per l'amore fraterno. Tale precisazione – anche terminologica, poiché spiega la differenza tra i termini *conservi* e *fratres* – potrebbe avere qualche tangenza con Aimone (PL 117, col. 1031B: «Tali modo loquitur Deus omnipotens sanctis, veluti quilibet paterfamilias habens multos filios, singulisque de agro revertentibus et rogantibus ut cibum sibi tribuat, respondet: Refectio quidem vestra parata est, sed exspectate fratres vestros»).

6,12. Il sesto sigillo viene ricondotto all'operato dell'Anticristo. In questo aspetto il dettato del commento pseudo-anselmiano coincide con la storia delineata dagli *status ecclesiae*, in cui il sesto stato coincide proprio con il tempo dell'Anticristo e la persecuzione che egli condurrà contro la Chiesa. Il legame tra il sesto sigillo e la persecuzione (suggerito tra l'altro dalle immagini fosche del dettato

biblico) è già presente in Beda (p. 303, rr. 2-4) e in Aimone, fonte di questo passaggio: «Quid hoc loco per terraemotum debemus intelligere nisi validissimam persecutionem quae futura est temporibus Antichristi?» (PL 117, col. 1031C); il terremoto è ovviamente associato alla persecuzione dell'Anticristo. Il sole è Cristo secondo una simbologia tradizionale e piuttosto ovvia, accolta anche da Aimone (PL 117, col. 1031C: «Sol autem Christum significat») e dalla glossa di Reims (f. 12v). Nel tempo dell'Anticristo il sole, cioè Cristo, sarà oscurato perché non ci saranno miracoli, come ricorda anche la glossa di Reims (f. 12v) che, però, non parla di miracoli, ma di *signum*. Viene riportata un'altra spiegazione del termine sole: coloro che nella Chiesa sono i migliori (o forse in senso gerarchico hanno raggiunto delle alte posizioni per i loro meriti) e illuminano gli altri che invece sono rimasti indietro nel cammino della fede. Questa spiegazione alternativa è simile a quella di Aimone dove però non c'è un'indicazione generica come nel commento pseudo-anselmiano («potiores in sancta Ecclesia»), ma più precisa (PL 117, col. 1031D: «Aliter: sol ipsos significat predicatorum»), con riferimento ai predicatori. Il sacco di crine è immagine di coloro che conservano al loro interno un po' della luce di Cristo, come anche in Aimone (PL 117, col. 1031C: «Fiet itaque tunc sol tanquam saccus cilicinus, quando hi in quorum cordibus lucebit Christus [...]»). La luna è simbolo della Chiesa anche in Aimone (PL 117, col. 1031D: «Luna Ecclesiam significat») e nella glossa di Reims (f. 12v: «et luna tota, id est universalis ecclesia»).

6,13. Le stelle del cielo sono i *minores*, intesi come i fedeli che hanno un ruolo meno decisivo nella Chiesa o che comunque non hanno ancora raggiunto una fede profonda, ma che tuttavia illuminano la Chiesa. In Aimone (PL 117, coll. 1031D-1032A) le stelle rappresentano la Chiesa o i santi, mentre nella glossa di Reims sono i fedeli. Viene poi spiegato il significato di *grossus*: sono i fichi acerbi, che cadono subito, cioè coloro a cui Dio permette di allontanarsi (*cadere*) dalla Chiesa e che dunque non hanno un amore genuino verso Dio, poiché coloro che lo amano davvero non possono essere sradicati in nessun modo dall'amore per lui. La spiegazione del *grossus* è offerta anche dalla glossa di Reims (f. 13r: «*grossus* id est immaturos fructus») e da Aimone, la cui spiegazione esegetica potrebbe essere la fonte di questo passaggio, benché in realtà si tratti di un'immagine ovvia, a cui i vari esegeti potrebbero essere arrivati indipendentemente (PL 117, coll. 1032A-B: «Grossus enim fici appellatur fructus primi temporis, qui antequam veniant ad maturitatem, vento concussi cadent in terram, ita et illi qui necdum pervenerunt ad maturitatem bonorum operum, et vacui sunt, concussi vento, id est extrema persecutione decident in terram, hoc est in terrenas delectationes»).

6,14. Il cielo che si accartocca non rappresenta la Chiesa come in Aimone (PL 117, col. 1032B), ma sono i predicatori che interrompono la loro predicazione; l'interpretazione di *mons* ha una duplice valenza, a seconda di come la si voglia

intendere: se in senso positivo, rappresenta chi si innalza per le sue virtù (come nella glossa di Reims, f. 13r: «*montes sive clerici sive laici eminentes virtutibus*»), se in senso negativo è chi, invece, è superbo. In Aimone prevale la prima interpretazione, riferita ai santi (PL 117, col. 1032D: «[...] debemus intelligere praecipuos sanctos in Ecclesia constitutos, qui caeteris eminent [...]»). Le isole sono invece gli *agitati* dalle occupazioni secolari, che si allontanano dalla fede e dalle buone opere, oppure, al contrario, sono i perseguitati, che si separeranno dai malvagi con la fede e le opere, secondo uno stilema aimoniano (PL 117, coll. 1032C-D: «qui movebuntur, non ut a fide recedant, sed corpore et animo atque opere recedunt a societate reproborum»). In questo passaggio è interessante rilevare come, sia per i monti che per le isole, troviamo interpretazioni letterali di questi elementi (monti = altezza; isole = fluttuazione), in duplice chiave, positiva e negativa, quasi si trattasse di un esercizio scolastico.

6,15. Il commento a questo versetto si apre con una brevissima spiegazione didascalica sul giudizio universale, che rimane sconosciuto fino al suo effettivo realizzarsi. I re sono coloro che resistono alla carne, concetto che con parole diverse riprende Aimone, in cui i re sono coloro che hanno saputo ben governare i loro corpi (PL 117, coll. 1032D-1033A: «Reges sunt, qui corpora sua bene regere noverunt [...]»). Di ascendenza aimoniana è anche la definizione dei *principes* e dei *tribuni* cioè i maggiori e i minori, nella dignità e nel potere, come sembra suggerire la fonte (PL 117 col. 1033A: «Principes autem sunt minoris dignitatis sancti, qui non omnibus ut reges, sed tamen quibusdam pro concessis virtutibus resistunt. Tribuni vero, qui adhuc minoris potestatis quam principes, et ipsi in quantum praevalent, contra vitia carnis dimicant»). Alla prolissità del dettato aimoniano si contrappone il procedere sintetico dello pseudo-Anselmo, che in questo passaggio si mostra particolarmente brachilogico, associando a ogni termine biblico un suo corrispondente, in chiave sostanzialmente letterale o allegorica, in cui la fonte più vicina sembra Aimone e non la glossa di Reims che pure mostra lo stesso procedere sintetico. In realtà, parlare di fonte risulta un po' eccessivo, dal momento che si tratta di spiegazioni piuttosto scontate e facili: la ricchezza consiste nelle buone opere (come Aimone PL 117, col. 1033A: «Divites quoque non opibus, sed bonis operibus vocantur»), mentre la forza nel combattere le tentazioni; il servo è il *conjugatus* (ancora Aimone PL 117, col. 1033A: «Servus, qui coniugio obligatur»); è libero chi è svincolato da questo legame (sempre Aimone, poco più avanti del passaggio sopra citato: «Liber quoque, a conjugio et a peccati absolutus»); i monti sono gli angeli (sempre Aimone: «suffragia sanctorum hominum et angelorum experten»). La redazione glossata aggiunge ai vari elementi espressi nei versetti dei collegamenti riferiti alla gerarchia della Chiesa: i re sono gli apostoli, i principi sono gli arcivescovi, i tribuni sono i vescovi, i ricchi sono i sacerdoti, i forti i diaconi; tale suddivisione riprende quasi integralmente il dettato della glossa di Reims (f. 13r).

CAPITOLO SETTIMO

Il capitolo si apre con un riassunto del contenuto esegetico precedente e con l'anticipazione di quello successivo: dopo aver parlato della guerra della Chiesa, il commento informa dell'aiuto che Cristo intende offrire ai suoi fedeli. Una cerniera introduttiva simile si trova nella glossa di Reims, al f. 13r: «Ad informandam Antichristi ruinam quomodo regna mundi priora Christi adventus destruxerit intimatur», in cui si pone al centro l'agire dell'Anticristo e la sua rovina, argomenti che effettivamente riassumono il contenuto di questo settimo capitolo.

7,1. Gli angeli di cui si parla sono i diavoli anche nella glossa di Reims (f. 13r) e la loro azione si dispiega nelle quattro parti del mondo; oppure hanno una funzione di ministri della giustizia divina, poiché hanno il compito di punire i malvagi e premiare i buoni. In Beda (p. 307, rr. 48-9), sulla scia di Primasio, i quattro angeli sono i quattro regni principali (Assiri, Persiani, Greci e Romani), mentre in Aimone sono i principi che comandano sui regni elencati da Beda, legati ai venti, che sono essenze demoniache (PL 117, col. 1034B). Nello pseudo-Anselmo i venti sono invece i predicatori; anche l'azione del vento è associata, in disaccordo con il senso di quel passaggio nell'Apocalisse, a elementi positivi: il vento, muovendo le nubi e favorendo la pioggia, permette la fecondità della terra, come i predicatori con le menti degli uomini. La fonte di questo passaggio è probabilmente la glossa di Reims (f. 13v), in cui oltre all'associazione venti - predicatori, viene aggiunta questa glossa marginale: «Venti dicuntur predicator et Verbum Dei qui predican, quia faciunt homines bonam voluntatem et bona opera germinare, sicut ventus calidus terram et arbores facit flores et fructus emittere». La terra è espressione degli abitanti anche nella glossa di Reims (f. 13v: «*super terram* in eos qui super terram habitant»), così come il mare è legato alle isole, allegoria del fluttuare nei vizi, come già in 6,14. L'albero è espressione di chi ha accolto la fede oppure di chi dà frutto. La redazione glossata gioca sul significato del numero quattro: gli angeli sono gli spiriti maligni che portano nel mondo i quattro principali vizi (debolezza, insipienza, intemperanza, ingiustizia), mentre i quattro venti sono le quattro virtù cardinali (fortezza, prudenza, giustizia, temperanza), in opposizione ai quattro angeli e ai loro vizi; ai venti è associata ancora l'azione dei predicatori.

7,2-3. L'angelo è presentato come l'aiuto che sopraggiunge contro i quattro angeli del male: viene in questo modo confermato il riassunto posto all'inizio di questo settimo capitolo, dove si diceva che Giovanni avrebbe fornito l'antidoto contro il male. L'angelo è immagine di Cristo anche in Aimone (PL 117, col. 1034C: «Alius angelus Dominum significat Jesum Christum»). Il segno che contraddistingue quest'angelo è la croce, anch'essa immagine di derivazione aimonica (PL 117, col. 1035B: «Signum hoc, quo signantur omnes servi Dei in frontibus, ipsum signum est sanctae crucis»). La redazione glossata, a proposito dell'an-

gelo, presenta una glossa, la cui prima parte, incentrata sulle qualità dell'angelo, è di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1034D), da cui eredita anche la stessa citazione di Is 9,6, presente anche nella glossa di Reims (f. 13v) a proposito dell'angelo. Il resto della glossa è privo di fonte ed è a commento del *signum*, con una citazione da Io 5,36; il medesimo tema interessa Apc 7,3, in cui viene fatta una distinzione tra il segno sulla fronte che rappresenta la *confessio oris* e quello sul petto che è immagine della *confessio cordis*; tale distinzione sembra essere pseudo-anselmiana.

7,4. Il numero dei segnati è centoquarantaquattro mila: per l'autore, il numero è indicato con precisione perché per Dio esso è finito, anche se a noi sembra iperbolico, dal momento che indica una moltitudine numerosissima. Simili movenze ritornano in Aimone: «In hoc loco finitus ponitur pro infinito [...]» (PL 117, col. 1035D). Il numero rappresenta anche i predicatori della Trinità: essa è evocata dalla moltiplicazione 12×12 e il 12 è formato a sua volta da 3 (da qui la Trinità) \times 4. Il quattro ricorda le quattro parti del mondo, come anche in 6,8; la spiegazione di 12 come 3 (Trinità) \times 4 (mondo intero) si ritrova in 4,8 praticamente identica. I significati simbolici di questi numeri sono piuttosto ovvi e non bisogna presupporre necessariamente il contatto con una fonte precisa, dal momento che possono essere ricondotti a un repertorio quasi convenzionale. Tuttavia, sono presenti anche in Aimone (PL 117, col. 1035C: «Ternarius enim summum bonum significat, id est sanctam Trinitatem. Quaternarius [...] sive etiam propter quatuor partes mundi»). Il mille significa la perfezione anche in Aimone (PL 117, col. 1035D: «Millenarius enim numerus perfectionem significat, quia saepe pro universitate ponitur»). La redazione glossata presenta un paio di ampie glosse. La prima si ritrova (con qualche lieve oscillazione) anche nel commentario di Mons (f. 70v): essa riguarda il gruppo dei predestinati e lega il numero dodici alle tribù di Israele, offrendo anche una puntualizzazione sul fatto che l'ordine in cui esse sono presentate non è *secundum nativitatem*. La seconda glossa è presente, nel commento di Mons, al foglio 71r e si concentra sul significato simbolico del numero centoquarantaquattro mila, che designa gli eletti: il cento è il numero perfetto e rappresenta la perfezione delle virtù, il quaranta l'astinenza durante il digiuno (per il richiamo ai quaranta giorni di digiuno di Cristo nel deserto), mentre il quattro rappresenta l'osservanza dei quattro Vangeli. Questi elementi (perfezione delle virtù, digiuno, osservanza del Vangelo) permettono di essere perfetti, come suggerisce il numero mille, e conducono alla beatitudine.

7,5. Giuda è interpretato come *confitens*: si tratta di un motivo esegetico che troviamo in Primasio (p. 109, rr. 83-4) e viene ereditato da Beda (p. 315, rr. 65-6): «[...] Iudas, qui «confessio» siue «laudatio» interpretatur») e arriva anche in Aimone (PL 117, col. 1036B: «Judas quippe interpretatur confessio sive laudans in quo Ecclesia comprhenditur»). Viene poi fornita una piccola notizia storico-biografica di Giuda: pur essendo il quarto dei figli di Giacobbe è qui posto al pri-

mo posto. Come già osservato in 7,4, la Scrittura non segue l'ordine della nascita; si chiarisce che questo è un segno del fatto che la generazione va interpretata non in senso storico ma spirituale (*non historialiter sed spiritualiter*). Infatti l'Apocalisse omette anche Dan e pone al suo posto Manasse: il commento pseudo-anselmiano spiega che questa omissione è dovuta al fatto che dalla sua progenie è nato l'Anticristo. Si potrebbe ritenere che la posizione corretta della notizia su Dan sia qualche riga dopo, nella parte relativa a Manasse (come fa anche Aimone, PL 117, col. 1037D), ma è coerente anche leggere di Dan in questo preciso punto, perché si motiva la scelta dell'Apocalisse di non seguire né un ordine cronologico né storico, come fa Beda (p. 313, rr. 56-60). Anche Ruben come *videns filios* ha la sua prima attestazione in Primasio (p. 116, rr. 241-4), seguito da Beda (p. 315, r. 69) e Aimone (PL 117, col. 1036B) e, allo stesso modo, Gad come *accinctus* (Primasio, p. 114, rr. 192-3), seguito da Beda (p. 315, rr. 79-80) e Aimone (PL 117, col. 1036C, anche se tutti e tre presentano anche l'altra interpretazione, qui scartata, di *tentatio*). Tali interpretazioni sui nomi di Giuda, Ruben e Gad sono presenti anche nella glossa di Reims (f. 13v). La redazione glossata presenta una lunghissima glossa, in gran parte mutuata da Aimone: la prima parte, più breve, è incentrata sul numero dodici, relativamente ai dodici mila segnati, cioè coloro che conservano perfettamente la dottrina dei dodici apostoli. La seconda parte è invece legata all'interpretazione allegorica dei nomi delle dodici tribù di Israele: il commentatore non si è preso la briga di scorporare il dettato esegetico nei vari versetti dell'Apc riservati alle singole tribù di Israele, ma ha inserito il commento intorno al testo, in modo compatto, così da coprire l'analisi di Apc 7,5-8, da Giuda a Zabulon. La fonte è Aimone (PL 117, coll. 1036B-1037C), che riprende il procedere esegetico da Beda (pp. 313 e ss.) amante delle interpretazioni allegoriche dei nomi, che, come si è visto, deriva più che altro da Primasio.

7,6. Aser è *beatus*, perché non è incline alle pratiche del mondo, Neftali è *lattitudo*, come chi si dilata per una grande capacità di amore, Manasse è *oblitus*, come i gentili, che si sono dimenticati di Dio. La spiegazione per Manasse è però rovesciata, poiché egli si è dimenticato degli idoli per servire Dio («*oblitus idolorum Deo servivit*»), i gentili invece hanno dimenticato Dio per servire gli idoli. Un'eco di questa spiegazione si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1038A: «[...] per Manassen, hoc est per populum gentilem, quae oblivioni tradidit idola»). La sua presenza in sesta posizione non sarebbe casuale secondo il commento, poiché rimanda alla sesta età, quella in cui è nato Cristo, momento centrale della storia della salvezza e della rivelazione di Dio mediante l'Incarnazione. Sull'interpretazione allegorica di questi nomi si veda il commento a 7,5.

7,7-8. Simeone è *tristitia*, perché rappresenta allegoricamente il ricordo dei precedenti peccati, Levi è *additus* perché rappresenta coloro che non sono contenti delle ingiustizie e dunque producono molti beni, Isachar (*merces*) rappresenta quanti hanno in odio la vita sulla terra e si rivolgono al cielo. Quest'ultima inter-

pretazione allegorica è corredata della celeberrima citazione di Phil 1,23-24 (*Cupio dissolvi*). Zabulon è *habitaculum fortitudinis* e rappresenta chi non rifiuta il *labor* (qua inteso nel significato di ‘lavoro’), ma sa distogliersi dalla vita contemplativa a favore di quella attiva per la necessità dei fratelli. Giuseppe è *augmentum* perché è immagine della Chiesa che si moltiplica per il numero dei santi, Beniamino è *filius dexteræ* e rappresenta quanti giudicano ogni cosa in base al volere di Dio, non al loro.

7,9. Il capitolo si apre con un secondo indugio sul tema degli eletti, che evidentemente era percepito dal commentatore come particolarmente importante, e pone in relazione il *numerus finitus* del versetto precedente (dodici mila segnati), con la *turba magna* che compare in Apc 7,9. Un’osservazione simile si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1038B: «*Numerus electorum apud Deum finitus est, sed apud homines est infinitus*»). Ancora una volta la glossa di Reims, nello stesso punto, inserisce a testo, cioè nello spazio riservato alla Bibbia, una cerniera introduttiva, il cui contenuto è però diverso (f. 14r: «*Gloria triumphantium Antichristum et post eius interitum aliquantula requies in ecclesia futura describitur*»). Si tratta di due preamboli diversi: quello dello pseudo-Anselmo è legato al contesto esegetico del cap. 7, quello della glossa di Reims è, invece, inserito nella consueta prospettiva ecclesiologica e si pone nel contesto delle *visiones*, poiché preannuncia il tema della gloria di coloro che trionfano sull’Anticristo e la pace che per un po’ avrà la Chiesa dopo la morte del persecutore. La *turba* comprende tutti, anche le genti *barbarissimae*, ed è pronta a obbedire a Dio (immagine suscitata dal trono) e ai suoi prelati: si può cogliere uno sbiadito riflesso di Aimone, presso cui leggiamo che il trono rappresenta la Chiesa (PL 117, col. 1038C). Le stole bianche, simbolo battesimal, rappresentano l’innocenza e l’immortalità (in Aimone la sincerità e la purezza del battesimo, come emerge anche in una glossa della redazione glossata) e le *palmae*, come anche altrove, sono espressione di vittoria (cfr. Aimone PL 117, col. 1039A: «*Per palmas trimphus victoriae designatur*»).

7,10. Il grido della *turba magna* è il grido che esorta e scuote la Chiesa. La *salus* proviene solo da Dio: i beni che noi abbiamo (remissione dei peccati, la buona operazione) non vengono da noi. Sulle stesse posizioni, ma con parole diverse, si colloca Aimone (PL 117, col. 1039B: «*Salus omnibus quaecunque tribuitur hominibus, sive in corpore, sive in anima, ipsi est deputanda*»). La strutturazione della frase è simile e compaiono medesimi termini lessicali (il pronome relativo indefinito, l’anafora del *sive*), ma cambiano i contenuti. L’agnello è Cristo, come anche in Aimone (PL 117, col. 1039C), benché si tratti di un’associazione tradizionale.

7,11. L’immagine riguarda gli angeli, descritti secondo modalità simili a quelle osservate per 5,11, come rileva anche Aimone, che li collega ai ventiquattro vegliardi (PL 117, col. 1040A), qui colti nella loro esultanza con il consorzio degli angeli. Il gesto di cadere (*cediderunt*) è legato all’umiltà (immagine consueta, già

sviluppata a proposito di Apc 5,11 e presente anche in Aimone PL 117, col. 1040A: «Casus iste humilitatis indicium est [...]».

7,12. L'*amen* rimanda alla verità che proviene da Dio, come anche in Aimone: «[...] quod sonat amen, quia amen dicitur verum vel fideliter» (PL 117, coll. 1040B-C), ma anche al fatto che Dio è vero («verus in omnibus promissis», che trova un'eco in Aimone: «Nec mendax, sed Deus et homo una veritas»). La *benedictio* è *exaltatio*, su ogni altra creatura o nelle virtù: così si legge anche nella glossa di Reims (f. 14v), fonte anche per la *claritas* come *impassibilitas*. Le altre spiegazioni (*gratiarum actio* come rendimento di grazie per tutte le buone azioni, *honor* come venerazione, *virtus* come potenza di ostacolare i nemici) sono molto essenziali e quasi assertive e non trovano riscontro nella glossa di Reims né in Aimone o Beda. La redazione glossata presenta una glossa in cui ciascun termine è spiegato con un passo scritturale che lo riguarda:

<i>Benedictio</i>	Super populum tuum benedictio tua	Ps 3,9
<i>Claritas</i>	Sit splendor Domini Dei nostri super nos	Ps 89,17
<i>Sapientia</i>	Omnis sapientia a Domino Deo est + Omnia in sapientia fecisti	Sir 1,1 + Ps 103,24
<i>Gratiarum actio</i>	Gratia salvati estis	Eph 2,8
<i>Honor</i>	Gloria, pax et honor omni facienti bonum	Rm 2,10
<i>Virtus</i>	Qui dat virtutem lapso	Is 40,29
<i>Fortitudo</i>	Robur debilium multiplicat	Is 40,29

7,13-14. Il commento ad Apc 7,13 si apre con un'altra breve cerniera introduttiva sulla strada che la *turba* deve percorrere per raggiungere quanto è promesso da Dio. Il procedere esegetico è molto stringato e praticamente letterale. A parlare è uno solo dei vegliardi («unus de senioribus»): tutti sono una cosa sola («omnes sunt unus»), poiché insegnano la stessa cosa. La moltitudine degli uomini con le bianche stole non riguardano solo il passato (*venerunt*), ma anche il futuro (*venturi sunt*), come anche in Aimone che, però, sviluppa il pensiero in modo più articolato (PL 117, col. 1041D: «Venerunt trium temporum summam concludit, praeteriti scilicet, praesentis, et futuri, pro eo quod est, venerunt, veniunt, atque venturi sunt»). Le *stolae* rappresentano i corpi anche nella glossa di Reims (f. 14v), dove però non sono riconducibili anche all'innocenza, come nel commento pseu-

do-anselmiano. La redazione glossata presenta anche la spiegazione del lemma relativo al sangue dell'agnello, assente nell'esposizione continua: si tratta del medesimo dettato esegetico che troviamo nel commento di Mons (f. 75r), in cui il sangue dell'agnello rappresenta, molto semplicemente, la passione di Cristo.

7,15-17. Quelli che hanno lavato le vesti nel sangue dell'agnello sono davanti al trono di Dio, cioè sono a lui graditi. Il tempio è immagine della Chiesa (e così anche nella glossa di Reims, f. 15r) oppure sono questi stessi che, liberati del corpo, si sono fatti tempio e abitazione di Cristo, forse con un richiamo al celebre passo di I Cor 6,19. La redazione glossata presenta una glossa relativa al trono di Dio, cui è connessa questa schiera di eletti che assomiglia a Dio e che è pronta a servirlo: la fonte è Aimone (PL 117, col. 1042B), ripreso alla lettera, cui però è aggiunta una citazione tratta da Prv 12,23 secondo la versione dei LXX: «Anima iusti sedes sapientie» (per cui si veda l'*Introduzione*). In assenza di un'edizione critica, non possiamo escludere che tale citazione non facesse parte anch'essa del passo di Aimone citato o comunque dell'esemplare usato per raccoglierne le citazioni. In accordo con Apc 7,16 essi non avranno più sete, perché si sono abbeverati alla fonte della vita, e per loro non ci sarà più sole né calore, cioè non subiranno più alcuna tribolazione: tale prospettiva, forse per la sua ovviaetà, è presente anche nella glossa di Reims (f. 15r: «nulla persecutio tribulationis inferetur eis») e in Aimone (PL 117, col. 1043A). Sulla stessa linea, con un procedere esegetico sintetico, la fonte delle acque della vita è vista come una *refectio* che non viene mai meno, che impedisce il dolore e garantisce la beatitudine.

CAPITOLO OTTAVO

Il capitolo ottavo, anch'esso debitore in gran parte dal dettato aimoniano, inquadra la narrazione nel contesto degli stati della Chiesa, preservati nella redazione glossata, ma eliminati in quella continua.

8,1. L'apertura del settimo sigillo provoca un grande silenzio, paragonato dal commento pseudo-anselmiano alla pace che deriva dalla fine della persecuzione dell'Anticristo: si avverte un'eco di questa dimensione nella glossa di Reims (f. 15r). L'ora media rappresenta uno spazio limitato per questa quiete, perché presto verrà il giudizio di Dio. Ancora una volta la fonte sembra essere la glossa di Reims, che spiega *media hora* con «id est parvo spacio» (f. 15r). A proposito del silenzio, la redazione glossata presenta una glossa che troviamo anche nel commento di Mons (f. 76r): il silenzio rappresenta la quiete dei santi nell'anima, dopo i patimenti del corpo. Nella redazione glossata si legge anche una glossa per *coelus*, che è la Chiesa dei giusti, in accordo con Aimone (PL 117, col. 1043D: «Cœlum [...] justorum Ecclesia vocatur»). Seguono poi due citazioni scritturali a proposito del cielo (Is 66,1 (ripresa in Act 7,49) e Ps 18,2).

8,2. In prossimità di Apc 8,2 inizia la terza visione, introdotta dal consueto preambolo. Nello stesso punto (esattamente nel passaggio tra Apc 8,1 e Apc 8,2) finisce il primo libro del commentario di Beda e la glossa di Reims (f. 15r) inserisce a testo, in un modulo di scrittura leggermente inferiore, un preambolo che riassume il contenuto della visione, differente da quello pseudo-anselmiano. Argomento della terza visione è l'attività della predicazione, collegata ai sette angeli e alle sette persecuzioni. La visione richiama poi l'episodio di Gn 6,1-21 e la crudele distruzione di Gerico da parte di Giosuè, dove si parla delle sette *tubae* di corno dei sacerdoti (Gn 6,8). Tale preambolo è presente anche nell'esemplare di Mons, al f. 76r. Anche nel preambolo della glossa di Reims si insiste sul tema della predicazione: sia in quello scritto a testo («[...] ecclesiam continuo Spiritu sancto ignitam ministerium subisse predicationis»), sia nella glossa interlineare, che si configura quasi come un secondo preambolo («In hac tertia visione aget de illis quibus revelata sunt sigilla, qui non debeant predicare nisi elegantur a Deo [...]»). Quanto al versetto vero e proprio, lo pseudo-Anselmo non commenta *angelos*, forse perché nel preambolo aveva già connesso gli angeli ai predicatori, come del resto anche Aimone (PL 117, col. 1044B: «Per septem angelos, praedicatorum universalis Ecclesiae intelliguntur»). Si concentra, invece, sulla spiegazione del numero sette, già altre volte commentato (1,4; 1,11; 5,1; 5,7): esso rappresenta il numero complessivo degli angeli, oppure rimanda al fatto che sono colmi dello Spirito dalle sette forme, come anche in Aimone (PL 117, col. 1044B: «Recte etiam septenario numero exprimuntur, quia videlicet septiformi spiritu replentur»). Le trombe come *officium praedicationis* sono presenti anche nella glossa di Reims (f. 15v).

8,3-4. L'*alius* angelo è Cristo, mediatore tra l'uomo e Dio, che giunge («*venit*») in virtù della sua umanità («per humanitatem sibi unitam»), come anche in Aimone (PL 117, col. 1044C: «Iste angelus *alius*, qui stetit ante altare, intelligitur homo Christus Deus»; e più avanti (col. 1045A), a proposito dell'azione di *venire*: «Venire quippe ad humanitatem pertinet [...]. Venit ergo ad nos per humanitatem»). Cristo è presentato anche come sacerdote, pronto a portare a Dio le nostre preghiere, ed è anche altare, luogo per antonomasia del sacrificio per Dio (cfr. la glossa di Reims, f. 15v: «*super altare*, id est super ipsum qui est altare, quia per eum offeruntur Deo vota fidelium»). Il turibolo d'oro è allegoria del corpo di Cristo (per cui si rimanda ad Aimone, PL 117, col. 1045A «Quid per thuribulum aureum in quo ignis ponitur, nisi corpus Domini intelligere debemus?»); nello pseudo-Anselmo rappresenta anche gli apostoli, vasi dello Spirito santo. I grani di incenso sono le preghiere, come anche nella glossa di Reims (f. 15v: «*vota*»). L'altare d'oro rappresenta la divinità di Cristo, così come l'atto di *venire* ne rappresentava l'umanità, poiché è connesso all'Incarnazione. Quanto ad Apc 8,4, il fumo è la *compunctio* anche in Aimone (PL 117, col. 1045C: «Sicut fumus ex crematis aromatibus procreatur, sic virtus compunctionis ex studio orationis gignitur»).

8,5-6. In questo capitolo l'angelo-Cristo afferra il turibolo, cioè coloro che sono pronti a fare qualsiasi cosa per lui e li riempie dello Spirito perché facciano frutto. La spiegazione risulterebbe un po' cifrata se non si tiene conto del commento ad Apc 8,3, in cui il turibolo, oltre a essere il corpo di Cristo, è allegoria degli apostoli, pieni di Spirito dopo la Pentecoste. In questo caso, però, si può anche aprire lo sguardo a tutti i fedeli, senza circoscriverlo ai soli apostoli. Nel commento ad Apc 8,6 si ribadisce ancora che i sette angeli rappresentano tutti i predicatori, in accordo con Aimone (PL 117, col. 1046B).

8,7. Il primo angelo è tale anche secondo l'ordine della narrazione, come anche nella glossa di Reims (f. 16r: *primus* non ad numerum sed secundum ordinem visionis). Il commento sembra voler storizzicare l'evento connesso al suono della tromba e alla conseguente grandinata, collegandolo alla predicazione degli apostoli in Giudea, forse sulla falsa riga di Aimone (PL 117, col. 1046D: «Statim enim ut apostoli coeperunt praedicare grandinem, id est, vindictam Dei [...]»). La grandine è uno strumento punitivo ed è chiamata *excaecatio* anche nella glossa di Reims (f. 16r); la stessa radice torna nel verbo usato per glossare *combusta est* («a Deo exsecata»), riferito alla terza parte della terra: le due parti che si salvano comprendono ovviamente i *boni* (cfr. Aimone, PL 117, col. 1047B: «In duabus itaque partibus comprehenduntur omnes boni»). I buoni in Aimone corrispondono ai prelati e ai laici (chi predica e chi ascolta), mentre nello pseudo-Anselmo, più genericamente, indicano i più perfetti e i meno perfetti, i quali, comunque, possono sperare nella salvezza. La terza parte, che non si salva, indica genericamente i *reprobi*, come anche in Aimone, che però si mostra più preciso, definendo varie categorie di reprobi (PL 117, col. 1047B: «In tertia autem parte omnes reprobi, id est haeretici, pagani, Judaei, et falsi christiani»). Gli alberi sono connessi ai più alti nella legge, con un'accezione non necessariamente negativa come invece emerge in Aimone. Le piante che bruciano sono allegoria di quelli dediti ai piaceri terreni, come nella glossa di Reims (f. 16r: «id est videntes in deliciis»): il verdeggiare sarebbe dunque connesso a una dimensione fugace e ingannevole. La redazione glossata lega il suono della tromba ai sette stati della Chiesa, eliminati nell'esposizione continua: il *primus* angelo è collegato proprio al primo stato, che comprende il tempo tra la discesa dello Spirito e la conversione delle genti. Segue poi una lunga glossa relativa alla grandine e al fuoco che presenta alcuni passaggi in comune con il commento di Mons (f. 79v): l'*ignis* è l'invidia degli infedeli contro le correzioni dei predicatori ed è misto di sangue perché alcuni di essi lo hanno effuso durante il loro ministero.

8,8. Il secondo angelo, nella prima versione, è connesso al secondo stato della Chiesa, cioè la conversione delle genti. In effetti, anche se questo riferimento non è espressamente nominato, l'esposizione continua incentra il commento ad Apc 8,8 proprio sulla conversione («Iudeis enim reprobat, conversi sunt apostoli ad gentes»). Il monte grande è il diavolo, come in Aimone (PL 117, col. 1047D):

«Mons magnus est diabolus»; sempre da Aimone sembrerebbe derivare l'idea del fuoco come invidia (col. 1048A), già sviluppata per il versetto precedente nella redazione glossata.

8,9. Il commento a questo versetto è piuttosto sintetico. La terza parte che muore corrisponde ai filosofi, una lettura che sembrerebbe inedita e non molto chiara: i filosofi sono descritti negativamente, soprattutto se dietro a questa affermazione si vuole scorgere Aimone (PL 117, col. 1048B), presso cui troviamo un riferimento alla filosofia inutile (*inanis*), che accomuna gli eretici e i falsi cristiani, desiderosi soltanto di seguire le loro volontà, legittimandole proprio in base alla loro falsa sapienza («per suam sapientiam et inanem philosophiam»). I gentili sono il mare, poiché navigano nei vizi, secondo una lettura consueta.

8,10-11. Il terzo angelo, come già si è osservato per i casi precedenti, è interpretato, nella redazione glossata, come il terzo stato della Chiesa, cioè quello legato agli eretici e all'eresia. L'esposizione continua, infatti, collega il suono della terza tromba all'azione del diavolo che, non potendo accecare i Giudei e i gentili, ha seminato nel mondo gli eretici, per continuare la sua opera di perversione delle genti. L'immagine iniziale, riferita alla 'semina' degli eretici si legge anche in Mons, f. 8ov. In queste letture delle sette trombe il dettato dello pseudo-Anselmo si smarca da quello di Aimone, in cui la terza tromba rappresenta, per esempio, i predicatori della Chiesa universale (PL 117, col. 1048C). La stella che cade è il diavolo; la spiegazione deriva da Aimone, citato alla lettera in una glossa della prima redazione: è Lucifero, anch'egli caduto per aver rifiutato Dio, come ricorda la citazione di Is 14,12, anch'essa ereditata dalla fonte. Anche la fiaccola è connessa al diavolo (cfr. sempre Aimone, PL 117, col. 1049A), perché arde e si consuma per l'invidia, quella che prova il diavolo per non essere in grado di esercitare un potere sterminato. L'antidoto a questa devastazione è rappresentato dalle fonti, cioè i Vangeli, da cui derivano i *flumina*, cioè le esposizioni, secondo il senso storico e allegorico («duo sunt sensus fidelium, historialis et allegoricus»). La stessa menzione dei due sensi torna anche nel commento di Mons (f. 81r: «In omnibus scriptis sunt duo sensus, historicus et allegoricus»). La stella chiamata assenzio è glossata alla lettera con il nome di amarezza (*amaricatio*), come suggerisce anche Aimone: «Per absynthium, que amarissima est herba» (PL 117, coll. 1049A-B).

8,12. Il quarto angelo corrisponde al quarto stato della Chiesa e cioè al tentativo da parte del diavolo di espugnare i figli della Chiesa, dopo aver seminato gli eretici. È interessante il linguaggio utilizzato: ritorna il verbo *exaecare*, cui si aggiunge il verbo *expugnare*, che cala la vicenda in una dimensione bellica, come in realtà è già anche in Beda, presso cui spesso la Chiesa è rappresentata come «une citadelle assiégee de l'extérieur et rongée de l'intérieur» (C. Carozzi, *Apocalypse et temps de l'église selon Bède le Vénérable*, in *L'Apocalisse nel Medioevo* cit., p. 132). Nel commento di Mons (f. 81v) si leggono le stesse parole che aprono il commento a questo versetto. Gli elementi celesti evocati rimandano a specifiche realtà connesse

alla Chiesa, mentre in Aimone il riferimento rimane più generale (PL 117, col. 1049C: «Per solem et lunam et stellas in hoc loco Ecclesiam intelligere debemus»): il sole rappresenta i dottori più importanti (*maiores*), la luna i *minores*, le stelle i semplici (*simpliciores*). Questa divisione, che in riferimento a questo passo non si legge altrove, è però in linea con la rappresentazione aimoniana della *societas christiana* ereditata dal commentario (per cui si veda l'*Introduzione*).

8,13. L'aquila rappresenta i predicatori (come nella glossa di Reims, f. 16v), perché volano *pennati virtutibus*, secondo un'immagine ornitologica che torna anche in 19,17 e leggiamo identica nel commento di Mons (f. 82rv). In Aimone una metafora simile è attribuita ai dottori (PL 117, col. 1050C).

CAPITOLO NONO

Anche nel nono capitolo il dettato giovanneo è filtrato secondo la lettura degli stati della Chiesa, con un'attenzione particolare all'Anticristo, connesso con il quinto stato. Il capitolo insiste anche sull'eresia e introduce il tema dell'inferno e delle pene infernali, assente in Beda e in Aimone e caratteristico di questo commentario, soprattutto a partire dal capitolo 14.

9,1-2. Il quinto angelo rappresenta il quinto stato (non menzionato dalla redazione continua), cioè la dannazione dei seguaci del diavolo. L'abisso è connesso alle tenebre anche in Aimone (PL 117, col. 1051B: «Quid per abyssum, nisi prava designatur corda reproborum peccatis tenebrosa?»), ma si tratta di un'immagine tradizionale che poteva essere utilizzata indipendentemente, anche per il versetto di Gn 1,2 («tenebrae super faciem abyssi»). Il pozzo di Apc 9,2 rappresenta gli eretici e il fumo che esce la loro dottrina malvagia, simile a quella dell'Anticristo, la grande fornace, poiché, al modo di una fornace, mette alla prova i buoni e riduce in cenere i malvagi (*ligna*). Contenuti analoghi si ritrovano in Aimone (PL 117, col. 1051C: «Quia ipse inspirat haereticis, ut tenebras suaे doctrinæ proferant ad decipiendum quos possunt» e, poco più avanti (1051D), a proposito del fumo «pravorum haereticorum doctrina manifestata est»). Anche in Aimone la fornace è connessa all'Anticristo (PL 117, col. 1051D: «Fornax autem magna novissima est vexatio, tempore Antichristi futura, de qua videlicet fumus egredietur, id est adversa doctrina, quae mentes pereuntium in caliginem vertat [...]»).

9,3. Le locuste che escono dal pozzo sono *preambuli* dell'Anticristo e sono paragonate ai suoi discepoli, come in Aimone (PL 117, col. 1052B: «Discipuli scilicet erroris nati sunt, qui terrena corda hominum deciperent»). I seguaci dell'Anticristo, infatti, non possono volare in alto, perché privi di una *cognitio* profonda, né procedere in modo saldo, incapaci di assumere una condotta di vita esemplare, intrisi come sono di superbia. La parte relativa alle *locustae* è presente anche nel

commento di Mons (f. 83v). Nell'esposizione glossata le locuste sono i falsi predicatori e gli eretici: come le locuste corrodono le messi, così gli eretici fanno con la Chiesa, forse sulla falsa riga di Aimone, PL 117, col. 1052B, anche se si tratta di immagini piuttosto canoniche, costruite su associazioni ovvie. Viene poi presentata una glossa sugli scorpioni, che nel commento glossato si trova a corredo di Apc 9,5: essi sono gli eretici che pungono di nascosto con la coda velenosa e fanno sì che le loro dottrine penetrino lentamente, persuadendo che siano ottime, mentre in realtà sono mortali. Il passo è totalmente esemplato sul modello di Aimone, PL 117, col. 1052 C: «Tales sunt haeretici, qui falsis vera permiscent, ut facilius auditores decipient, sicque veneno malae doctrinae decipiunt simplices». Lo stesso passaggio si trova al f. 83v del codice di Mons.

9,4. L'aiuto contro gli eretici è Dio, che impedisce loro di nuocere ai suoi fedeli, soprattutto a coloro che nella fede sono più rozzi («in fide rudes»), o più semplici, come si legge nella prima versione, e, dunque, più inclini a farsi abbindolare dalle dottrine eretiche. In Aimone, invece, il *fenum* rappresenta i lattanti, che non possono ancora «capere solidum cibum» (PL 117, col. 1052D); in entrambi i casi, quindi, il *fenum* è allegoria di una fede immatura, non ancora salda e sviluppata. Si può notare nel commento, soprattutto in queste parti relative alle sette trombe, una particolare esigenza classificatoria che racchiude le varie tipologie di fedeli (i perfetti o i meno perfetti, i più semplici...), sempre di derivazione aimoniana.

9,5-6. Gli scorpioni, stando a quanto ha prescritto loro Dio, possono nuocere ai corpi, ma non possono danneggiare le anime: esattamente come gli eretici che usano la violenza, dopo che i loro tentativi di persuasion falliscono. I cinque mesi corrispondono al corpo, che usa i cinque sensi per percepire la realtà: tale interpretazione si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1053C: «[...] quinarius numerus ad quinque sensus corporis pertinet») e nella glossa di Reims (f. 17r). Il commento riporta poi un'altra *litteratura* che parla di sei mesi (e non di cinque): il numero sei rimanda alle sei età in cui è divisa la vita dell'uomo; tale apporto non deriva da Aimone né dalle altre fonti individuate. Quanto ad Apc 9,6, sembra che gli *homines* che cercano la morte, anche se non viene detto espressamente, siano i sacerdoti o quanti sono preposti alla guida delle Chiese (come Aimone, PL 117, col. 1053D: «Homines in hoc loco accipimus sacerdotes et ecclesiarum praepositos»), poiché si parla di *cura gregis*, prerogativa del clero. La redazione glossata inserisce la figura di Ilario di Poitiers e Atanasio, patriarca di Alessandria, entrambi implicati nella lotta contro l'arianesimo.

9,7-8. Il capitolo introduce l'immagine delle locuste, descritte come cavalli con facce da uomo. Riprendendo il dettato di Aimone (PL 117, col. 1054B), la loro caratteristica è la falsità, come le loro corone che non sono d'oro, ma simili all'oro (cfr. glossa di Reism, f. 17v «sed corone non sunt auree sed similes, quia non habent caritatem veram nec veram sapientiam»): non rappresentano cioè la sapienza vera, ma quella mondana, fallace. E ancora: si mostrano umani e pii al di

fuori, mentre dentro resta nascosta l'iniquità e la falsità. I capelli sono come i capelli delle donne e dunque, secondo la nota misogina già piuttosto implicita nel passo di Apc 9,8, rappresentano l'inganno, oppure sono i *minores*, che si lasciano ingannare. La prima interpretazione si desume da Aimone (PL 117, col. 1054C: «*Per capillos ergo mulierum, effeminatos illorum animos intelligere debemus et lascivos, quia sunt homines sibi placentes et suas voluptates sequentes*»), che associa i capelli femminili alla lascivia. I denti delle cavallette sono come i denti dei leoni, poiché lacerano e proferiscono parole fetide (sinestesia), ovviamente anche nei contenuti. Lo stesso concetto si ritrova nella glossa di Reims, f. 17v: «[...] omnes sententie ducunt ad mortem». Il *fetor* associato ai denti dei leoni si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1054D: «*Dentes leonum habent laniatum et fetorem naturalem*»).

9,9. Le corazze sono di ferro, perché rappresentano l'ostinazione del cuore, che non si lascia penetrare dalla *sagitta veritatis*, oppure rappresentano le opinioni false che non contengono in sé alcun fondamento di verità. Si ritrovano tali interpretazioni (così come l'immagine della *sagitta veritatis*) anche nel commento di Aimone (PL 117, col. 1055A: «*Per loricas obfirmata et dura perversorum hominum corda monstrantur, quia sicut homo lorica munitur, ne ictibus telorum vulneretur, ita illi sua obstinatione muniuntur, ne sagitta veritatis ad corda illorum veniat, et ita defendunt perfidiam, sicut fideles veritatem, sicque mendacio dediti, contemnunt obedire veritati*»). Le ali rappresentano il vocare tumultuoso e irrazionale delle dottrine eretiche, che agiscono per impossessarsi della Chiesa; anche in questo caso il passo compendia Aimone (PL 117, col. 1055B).

9,10-11. Le code delle cavallette sono simili a quelle degli scorpioni e rappresentano i *principes terreni* a cui si affidano gli eretici, poiché come lo scorpione ferisce con la sua coda, così fanno gli eretici con quanti non si lasciano da loro persuadere. Il riferimento ai principi è mutuato da Aimone, presso cui si legge che le *caudae* rappresentano il potere temporale (PL 117, col. 1055C). Le code sono anche le dottrine ingannevoli degli eretici, con le quali essi blandiscono ma in realtà pungono. L'aculeo del pungiglione rappresenta il peccato, con cui stimolano gli altri a peccare (cfr. Aimone, PL 117, col. 1055D); il loro tormento dura cinque mesi e coinvolge anche i buoni che, però, come ci spiega Aimone (col. 1055D), non possono essere danneggiati anche nell'anima. L'angelo dell'abisso, che è il re di queste cavallette, è ovviamente il diavolo, come anche in Aimone (PL 117, coll. 1055D-1056A), anche se l'associazione è talmente ovvia che non occorre presupporre necessariamente una mediazione precisa. Il significato di *exterminans* è legato, già in Aimone, alla prerogativa del diavolo di cacciare dalla patria celeste («*In his quippe nominibus diabolus intelligitur, qui homines exterminat, id est extra patriam coelestem emittit*»).

9,12-13. Iniziano in questo punto i vari *vae* (guai), interpretati come dannazioni. La sesta tromba corrisponde al sesto stato che, però, è evocato solo nell'esposizione glossata, mentre in quella continua ne vengono descritte le caratteristiche,

ossia la dannazione dei malvagi al tempo dell'Anticristo. L'altare di cui parla il versetto è allegoria di Cristo, mentre i quattro angoli rappresentano i predicatori (cfr. Aimone PL 117, col. 1056D) che annunciano Cristo nelle quattro parti del mondo, oppure il numero quattro rappresenta i Vangeli, come nella glossa di Reims (f. 18r) e in Beda (p. 355, r. 5).

9,14. Lo scioglimento dei quattro angeli corrisponde a un modo per esortare gli eletti a prendersi cura di sé, oppure serve a scomunicare i malvagi. La menzione dell'Eufrate diventa l'occasione per una divagazione sulla città di Babilonia, presso cui scorre tale fiume. Babilonia è interpretata come *confusio*, secondo un'interpretazione consueta che sembrerebbe risalire ad Ambrogio (*Explanatio psalmorum XII*, p. 17, r. 6). L'Eufrate rappresenta i principi mondani, che fluttuano nei vizi, ai quali è legato il diavolo. La fonte di questa interpretazione è sicuramente Aimone (PL 117, col. 1057B), che parla di *potentia saecularis*. L'intero passaggio si legge nel commentario di Mons, al f. 87v, così come la glossa relativa a *solve quatuor angelos* dell'esposizione glossata. Interessante è la glossa che si trova a margine nei rispettivi commentari glossati (L e P⁴), non tanto per il contenuto, che è totalmente desunto da Aimone, quanto perché sembrerebbe invertire l'ordine del testo di Aimone, per ricostruirlo secondo un altro ordine: 1) i quattro angeli e divagazione sul quattro, 2) altare, 3) *cornu unum* come *caput electorum*, 4) Eufrate come *potentia saecularis*; in Aimone, invece, l'ordine è: 2 - 3 - 1 - 4.

9,15. Il dettato dell'Apocalisse informa che gli angeli sono pronti per un'ora, un giorno, un mese e un anno precisi a sterminare un terzo degli uomini: il commento si basa sulla spiegazione allegorica del tempo. L'ora corrisponde a mezzo anno, il giorno, il mese e l'anno indicano rispettivamente un anno intero, così da arrivare a tre anni e mezzo, cioè il tempo della persecuzione dell'Anticristo; la fonte è Aimone (PL 117, coll. 1057B-C): «Per horam dimidium annum intellige, per diem mensem et annum, annos tres, quibus Antichristus saeviet adversus bonos». Su Aimone si modella anche il commento della glossa di Reims (f. 18r).

9,16. Le truppe di cavalleria sono formate da duecento milioni soldati. Mentre Aimone ci informa su chi componga questo numero, cioè la moltitudine di demoni e uomini (PL 117, col. 1057C), il commento pseudo-anselmiano è parco di informazioni, vedendo nel *numerus* dell'esercito equestre la moltitudine di quanti precipitano, una volta che il diavolo è stato sciolto. I duecento milioni sono i santi, perfetti nell'osservanza del decalogo mosaico: tale interpretazione si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1057D: «dena autem milia omnes sanctos, qui decem verba legis custodiunt») e nella glossa di Reims, anch'essa debitrice del dettato aimoniano (f. 18v: «notantur perfecti in decem preceptis»).

9,17. I cavalli sono mandati per la distruzione e sono mossi dall'azione del diavolo, che è rappresentato dal cavallo: questa interpretazione segue Aimone (PL 117, col. 1058A) e si ritrova, in parte, nella glossa di Reims (f. 18v). Coloro che

siedono sul cavallo sono i seguaci del diavolo: in Aimone sono perciò i demoni, nel commento pseudo-anselmiano sono, più in generale, i *reprobi*, che in realtà si trovano anche in Aimone (PL 117, col. 1058B: «In ipsis autem daemonibus vel errorum magistris, intelliguntur omnes reprobi»), in una struttura argomentativa più articolata. La corazza di fuoco e gli altri elementi di cui sono rivestiti rappresentano le loro *sententiae*, di cui si rivestono e per cui segue la pena eterna (fumo, fuoco e fetore): il riferimento alle *sententiae*, di cui aveva già parlato nei passaggi precedenti (per esempio, 9,9) proprio in relazione alle corazze di ferro, rimanda agli eretici, che si gloriano delle loro idee, usate come corazza che non fa penetrare la verità della parola di Dio. Nello pseudo-Anselmo essi non sono esplicitamente menzionati, ma in Aimone, tra le varie categorie negative che siedono sul cavallo, ci sono anche gli eretici. La corazza è interpretata anche come pena eterna: è come se il commentatore suggerisse che, in fondo, le loro *sententiae* rappresentano già la loro condanna. Nella redazione glossata c'è un riferimento alla corazza di fuoco come espressione dell'invidia: tale interpretazione è presente nella glossa di Reims (f. 18v: «*loricas igneas* hoc est opera eorum quibus se tegunt sunt ignea, id est invidia contra fideles»). Le teste dei cavalli, che rappresentano i più eminenti tra i ministri del diavolo, sono come le teste del leone, con le stesse caratteristiche che si leggono al capitolo 9,8 a proposito dei denti dei leoni. Interessante è la differenza tra eretici e ministri dell'Anticristo che si legge nel commento e che sembrerebbe inedita: gli eretici, perlomeno, mostrano un po' di umiltà, mentre i ministri dell'Anticristo costringono a seguire gli insegnamenti del male con qualsiasi tormento e, in primo luogo, con la loro falsa predicazione. Viene poi fornita una sintetica spiegazione allegorica per ciascuna delle punizioni presentate: esse sono le pene infernali, che vengono riservate ai peccatori, a seconda del loro grado di colpa. Il fuoco è per coloro che hanno avuto un eccesso di cupidigia, il fumo è per i superbi, il fetore dello zolfo è per chi ha compiuto opere malvagie. Questa menzione dell'inferno e delle relative pene non si riscontra in Aimone né in Beda, ma riaffiora nella glossa di Reims, in maniera più sfumata, laddove parla di «*infernalis doctrina*» (f. 18v).

9,18-19. Nell'esposizione continua non c'è commento per Apc 9,18 (e forse è una prova che la spiegazione della fine del versetto 17 doveva trovarsi qui). Quanto al commento di Apc 9,19, il potere dei cavalli è nella loro bocca, cioè nella loro predicazione (come in Aimone, PL 117, col. 1059A, anche se si tratta di un'ovvia associazione) e nella loro coda, con spiegazione simile allo stesso passo di Aimone sopra menzionato e al luogo in cui parla degli scorpioni (9,3 e 9,5), anche se qui il termine di raffronto è con i serpenti.

9,20-21. Il cap. 9,20 mostra il bilancio dei morti: tutti i *reprobi* che fanno parte della Chiesa, come quanti non ne facevano parte (cioè Giudei e pagani): la fonte del passaggio è Aimone, che però aggiunge alla categoria anche gli eretici (PL 117, col. 1060A: *Et hi tales ad supradictum pertinere numerum videntur. Haeretici quippe*

tantummodo Christianos decipiebant et Judaeos, non tamen paganos; sed quia ipsi non cognoverunt Deum, cum hoc utique possent facere per naturalem legem, similiter damnabuntur»). Il commento ad Apc 9,21 continua con il discorso intrapreso, sintetizzando, in sostanza Aimone (PL 117, col. 1060B).

CAPITOLO DECIMO

Il capitolo si apre con la consueta ricapitolazione e introduzione: dopo aver descritto la persecuzione che avverrà nel tempo dell'Anticristo, Dio prevede anche l'ausilio per la sua Chiesa, cioè Cristo, venuto per contrastare l'opera del male. Anche la glossa di Reims nello stesso punto inserisce a testo un'introduzione (f. 19v) dal contenuto diverso («Ruinam Antichristi dicturus recapitulat ab origine quod Dominus adveniens et fiduciam ecclesie tribuens predicandi in novissima tuba»).

10,1. L'angelo è allegoria di Cristo, anche in Aimone (PL 117, col. 1059C): gli attributi dell'angelo coincidono facilmente con quelli di Cristo, soprattutto il partecipio *descendentem* che è interpretato con l'Incarnazione, supremo atto di umiltà (cfr. Aimone, PL 117, col. 1061C: «[...] quia descensio illius nihil aliud fuit, nisi humilitatis ejus incarnatio»); la nube di cui è coperto rappresenta per l'appunto la carne (come anche in Aimone, PL 117, col. 1061C) di cui si è rivestito: lo stesso concetto è presente nella glossa di Reims (f. 19r). L'arcobaleno simboleggia la pace, secondo la nota immagine di Gn 9 (si veda il commento a 4,3). In Aimone vi leggiamo la stessa spiegazione, anche se è articolata in modo più ampio (PL 117, col. 1060D), ma il collegamento è troppo scontato per immaginare necessariamente un contatto con Aimone. L'arcobaleno è simbolo di pace anche nella glossa di Reims (f. 19r). Sempre da Aimone potrebbe derivare l'immagine dell'arcobaleno come simbolo di riconciliazione, elemento presente nel commento pseudo-anselmiano grazie alla citazione di II Cor 5,19, che però è assente in Aimone. Il sole è simbolo di *cognitio* anche in Aimone (PL 117, col. 1061A).

10,2. Il libro aperto in mano è naturalmente il simbolo delle Scritture, come in Aimone (PL 117, coll. 1062A-B) che, però, svolge un'analisi più sottile sulla differenza tra Antico e Nuovo Testamento, assente nello pseudo-Anselmo. Il piede rappresenta i predicatori: già nel versetto precedente è presente l'immagine dei piedi che, però, il commento pseudo-anselmiano commenta semplicemente come coloro che sono saldi nella fede, con riferimento alla *columna* del versetto. Aimone invece li associa ai predicatori, che sono colonne della Chiesa (PL 117, col. 1061D): questa interpretazione è notevolmente compendiata, anche se la stessa laconicità si trova nella glossa di Reims (f. 19v). I due piedi rappresentano i più saldi nella fede (piede destro) e i meno saldi (piede sinistro); parte della ricchezza del dettato aimoniano sui due piedi è preservata nella redazione glossata, che pre-

senta una glossa che associa i due piedi al popolo giudeo e al popolo dei gentili, costituendo una gerarchia: il popolo giudaico necessita di una predicazione minore perché conosce già la legge, mentre i gentili sono sempre stati senza legge.

10,3. Il ruggito del leone è connotato da due particolarità: mostrare la sua forza e incutere terrore, come anche in Aimone (PL 117, col. 1062D). L'esempio a corredo è tratto dal mondo animale: come nessuna bestia osa uscire dal bosco se sente il ruggito del leone, così ciascun fedele rimane nella Chiesa, se sente le minacce che Dio rivolge a quanti ne escono. Al di là dell'immagine così concreta, deduciamo che il ruggito del leone corrisponde ai moniti di Dio e, dunque, che il leone rappresenta Dio o comunque Cristo (cfr. Aimone, PL 117, col. 1062C: «*Leo cum rugit, omnes bestiae timent. Et ipse in sua fortitudine ostenditur. Clamavit Christus, leo appellatus propter fortitudinem [...]»*). La redazione glossata, a proposito del lemma *voce magna*, recupera la stessa citazione che si trova in Aimone (PL 117, col. 1062D) da Matteo 3,10, cui premette il celebre passo di 3,7 contro i farisei ipocriti.

10,4. La citazione a proposito del lemma *dicentem de celo* è desunta da Matteo 7,6 e si ritrova nel commentario di Aimone (PL 117, col. 1063C), anche se qui non è ripresa alla lettera ma rielaborata. Il commento a questo versetto si chiude con una riflessione sul significato di *noli ea scribere*: la predicazione cesserà nel tempo dell'Anticristo, poiché come Cristo è il fondamento della predicazione e di tutto ciò che è buono, così l'Anticristo è il fondamento di ogni malizia e di cessazione della parola di Dio (chiasmo). Questa interpretazione non si trova altrove, ma forse il suggerimento proviene da un passo di Daniele (Dn 12,4) citato da Beda (p. 363, rr. 36-7): *Signa librum et claude sermonem usque ad tempus statutum*. Anche se non c'è il riferimento all'Anticristo, il *tempus statutum* poteva essere facilmente interpretato come una parentesi riferita all'avvento del male e, dunque, come la sospensione del *sermo* di Dio.

10,5. Il commento a questo passo dell'Apocalisse è connotato dalla presenza di una breve spiegazione introduttiva: contro la grandissima persecuzione che avverrà nel tempo dell'Anticristo e contro l'assenza di predicazione di cui ha parlato a commento di Apc 10,4, Dio pone anche la consolazione. È questa una strutturazione che si è già osservata altrove, per esempio per 10,1; ancora una volta l'aiuto è rappresentato da una realtà angelica immagine di Cristo, come già in Beda (p. 363, r. 41), mentre in Aimone il riferimento a Cristo è più sfumato e associato al gesto di alzare la mano (PL 117, col. 1064A: «*Per manum autem angeli, ut supra diximus, intelligitur operatio Filii Dei, et dispensatio humanae redemptionis*»). Tale gesto nello pseudo-Anselmo è allegoria della natura umana di Cristo, su cui si era posta l'attenzione già in 10,1: è come se la figura angelica, nello pseudo-Anselmo, rappresenti sempre in qualche modo la natura umana di Cristo. La spiegazione di tale associazione, un po' allusiva nel commentario, si capisce alla luce di Aimone, fonte del passo, che, in questo caso, non è rielaborato, quanto più che

altro usato come serbatoio da cui estrarre alcune spiegazioni allegoriche (PL 117, coll. 1064A-B: «Levavit itaque angelus manum in coelum, quando Filius Dei carnem quam pro nobis assumpsit, ad dexteram Patris elevavit»).

10,6-7. Il giuramento di Dio è sempre vero: come egli davvero è vissuto (attraverso l'Incarnazione di Cristo), così è vero ciò che ha promesso; si scorge l'eco di alcuni passaggi aimoniani, dedicati al tema del giuramento di Dio (PL 117, col. 1064A: «Deus itaque jurare potest, qui non mentitur aliquando. Juramentum autem ejus est omnis sermo illius, quia quidquid loquitur, absque ulia ambiguitate completur»). La creazione degli elementi celesti e terrestri si collega anche alla distruzione di alcune eresie, secondo uno schema associativo antitetico creazione - distruzione: la menzione degli eretici, in realtà un po' decontestualizzata, si trova anche in Aimone (PL 117, col. 1064C). Da Aimone deriva anche l'idea che per i buoni (nell'Aimone della *Patrologia* sono i giusti, col. 1064C) il tempo non sia mutabile, ma immutabile, poiché sono destinati all'immortalità, mentre per i malvagi (gli empi in Aimone, col. 1064D) il tempo è una realtà concreta, scandito dalle varie pene che essi ricevono. Quanto al passo relativo ad Apc 10,7, i giorni del settimo angelo corrispondono al momento della *remuneratio* dei santi e alla predicazione dei profeti, incentrato sull'avvento del Signore, come in Aimone (PL 117, col. 1065A), anche se l'associazione profeti-predicazione è talmente ovvia che non occorre leggere la mediazione di qualche fonte.

10,8. La voce che si sente dal cielo è l'ammonizione divina, mentre in Aimone è l'ispirazione interna con cui Dio ispira i cuori dei fedeli per accenderli all'amore verso di lui (PL 117, coll. 1065A-B), come riporta anche una glossa della prima redazione. Il libro che Giovanni deve prendere dalla mano dell'angelo è, come anche altrove, la Scrittura rivelata (cfr. Aimone, PL 117, col. 1065A).

10,9. L'azione di andare verso l'angelo, figura di Cristo, permette di ampliare la mente, probabilmente per la comprensione delle Scritture e anche degli ordini che l'angelo rivolge a Giovanni. Dare il libro corrisponde ad aprire il senso delle Scritture, come già sottolineato nel passaggio precedente (cfr. Aimone, PL 117, col. 1065C: «Acceptum librum devorare est, cum aviditate Scripturam secretis recondere visceribus»). Il libro, cioè la parola di Dio, nella bocca dei predicatori diventa dolce come il miele: tale affermazione si ritrova anche in Aimone (PL 117, coll. 1066B-C). L'espressione un po' insolita *in ventre memorie* (nel ventre della memoria), che leggiamo nella redazione glossata, è di matrice agostiniana (*Enarrationes in Psalmos*, 141.1, p. 2046, rr. 14-7: «unde admonemus caritatem uestram ut ea quae audiendo tamquam uentre memoriae conditis, rursus reuoluendo et cogitando quodammodo ruminetis»).

10,10-11. Il commento degli ultimi due versetti è molto sintetico in entrambe le redazioni. In Apc 10,10 lo pseudo-Anselmo si concentra sul significato del digiuno, visto come un esercizio difficile («grave est enim nostre carni iejunare»), in

relazione all'*amaricatio* del ventre, poiché a volte la parola di Dio è difficile da digerire (come mostra Aimone con una casistica di precetti “difficili” in PL 117, col. 1066B). Interessante, nella redazione, glossata è il commento del versetto *dixit mibi* (Apc 10,11), in cui si immagina un dialogo tra l’angelo e Giovanni, in cui l’angelo-Cristo gli dice che non sarebbe morto a Patmos, ma avrebbe scritto il Vangelo. Il riferimento alla prigione si coglie nello pseudo-Anselmo («de captione illa exirem»), mentre la menzione dell’isola di Patmos si trova anche in Aimone (PL 117, col. 1067A).

CAPITOLO UNDICESIMO

Il capitolo undicesimo è incentrato soprattutto sulla lotta contro l’Anticristo e sull’azione dei due testimoni chiamati a sconfiggerlo, che, in linea con Aimone, sono interpretati con Enoch ed Elia. In concomitanza con la fine di questo undicesimo capitolo inizia la quarta visione, incentrata sulla battaglia tra la Chiesa e il diavolo.

11,1. Il calamo è metafora della Scrittura: il passaggio è totalmente esemplificato da Aimone (PL 117, col. 1067D): «Per calamum autem, id quod calamo efficitur intelligere debemus, id est divinam Scripturam, quia antiqui calamo scribebant». La *virga* in Aimone è interpretata in due modi: da una parte la rettitudine delle Sacre Scritture, in cui non vi è alcun inganno, rispetto ai libri dei filosofi, dei Giudei o degli eretici (col. 1067D), dall’altra è simbolo regale con cui i re esercitano il loro potere (col. 1068A). Nello pseudo-Anselmo è questa seconda interpretazione che prevale. L’imperativo *surge* è connesso a un invito alla predicazione, come anche in Aimone (PL 117, col. 1068A: «*Surge, videlicet ad praedicationis officium [...]*»); tale collegamento (*surgere - praedicare*) si trova anche nel commento al Cantico attribuito ad Anselmo e pubblicato nella *Patrologia*, dove il *surge* di Ct 2,10 è subito legato all’invito a predicare e anche più avanti la predicazione è descritta come l’unico mezzo per la conversione, un *labor* necessario e per niente inutile: «Dico, *surge, praedica, et praedicatio tua non erit infructuosa*» (PL 162, col. 1200A). Anche l’azione del *metire* è legata alla predicazione: ognuno deve predicare secondo le sue capacità, per cui ai minori conviene che si predichi l’Incarnazione, evidentemente visto come un tema più facile, mentre ai maggiori la Trinità. Le due categorie (maggiori - minori) tornano più volte nel commentario (per esempio si veda 6,15) e nella redazione glossata sono riprese in modo insistito. Il passaggio è esemplificato secondo due passi di Aimone: PL 117, col. 1068C: «*Surge ad potiora opera, metire templum et altare et adorantes in eo, hoc est, unicuique professioni et ordini, secundum suam dignitatem et locum annuntia verbum Dei*»; e ancora PL 117, col. 1068D: «*Metire templum et altare, id est secundum capacitatem uniuscujusque sermonem profer, simplicibus simpliciora, perfectis alta et profunda committens*», in cui la differenziazione non è tra maggiori e minori, ma tra i semplici e i perfetti. Quanto alle

glosse della redazione glossata *maiores vel perfectis e mediocres vel minoribus* si rimanda all'*Introduzione* e al paragrafo dedicato alla lingua e allo stile.

11,2. L'atrio è metafora dei falsi cristiani, che fingono di far parte della Chiesa, ma nei fatti lo negano (cfr. Aimone, PL 117, col. 1069A). L'azione di *eicere* fuori è logicamente legata alla scomunica, come anche nella glossa di Reims, f. 21r: «*excommunicata illos*». La *civitas* santa è la Chiesa come ricorda anche Aimone, puntualizzando che non si tratta della Gerusalemme celeste («*Civitas sancta olim appellabatur Hierusalem [...]*. Verumtamen hic non de illa dicitur, sed potius de Ecclesia»): il riferimento sarebbe dunque alla persecuzione che subirà la Chiesa e che durerà quarantadue mesi (tre anni e mezzo), cioè tutto il tempo della predicazione dell'Anticristo, secondo quanto già anticipato in 9,15. Come di consueto, alla cupa profezia segue l'antidoto: la predicazione di Elia e di Enoch, personaggi che dominano l'interpretazione di Ap 11,3 (per cui rimando a un mio contributo: *La lotta contro l'Anticristo nei commenti latini medievali all'Apocalisse in Endzeitvorstellungen. Die Interkulturalität des apokalyptischen Mythos im lateinischen und germanischen Mittelalter*, a cura di E. Di Venosa - G. Pellizzari, Würzburg 2022, pp. 181-97). Nella redazione glossata, accanto alla definizione di *civitas* come Chiesa, ne leggiamo una («*civitas est congregatio gentium ad iure vivendum*») che ha una sua prima attestazione nel commento di Mario Vittorino al *De inventione ciceroniano*. Sappiamo che a Laon i classici erano ampiamente commentati (cfr. C. Giraud, *Anselme de Laon* cit., pp. 244-52) e legati all'ambiente di Anselmo sembrerebbero il commentario *In primis* al *De inventione ciceroniano* e l'*Etsi cum Tullius* alla *Rhetorica ad Herennium* che apparterrebbero a un maestro Guglielmo (Guglielmo di Champeaux?). Del testo già l'editrice delle *Explanaciones in Cicerones rhetoricanam* conferma la straordinaria fortuna dell'opera, soprattutto in ambiente scolastico: «Un'indagine volutamente limitata mostra che Vittorino e la sua dottrina retorica appaiono noti anche a Giovanni Scoto Eriugena, Pietro Abelardo e Guglielmo d'Auxerre, ed è notevole che alcuni autori, non direttamente coinvolti nella redazione di opere retoriche, lo comprendano tra le fonti [...]: tre citazioni ad esempio, si incontrano nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury – che non a caso proprio di Thierry di Chartres era stato allievo [...]» (Marii Victorini, *Explanaciones in Ciceronis Rhetoricanam*, ed. A. Ippolito, Turnhout 2006 (CCSL 132), pp. xx-1). Sembra essere anche il caso di alcuni commentari pseudo-anseimiani: oltre a quello all'Apocalisse, tale definizione di *civitas* torna anche, leggermente rielaborata, in quello ai Salmi (PL 116, col. 257): «*in civitate Dei nostri, id est, in constructione Ecclesiae, quae est munita virtutibus, ampla charitate, collecta per fidem ad jure vivendum [...]*». La citazione, invece, compare citata alla lettera nel commento all'Epistola ai Romani di Abelardo (Rm 1,5: vol. I, p. 122, rr. 8-9 dell'edizione di R. Peppermüller).

11,3. La tradizione esegetica mediolatina è piuttosto compatta nell'identificazione di questi due testimoni che, stando al dato biblico, predicheranno per tre anni e mezzo, cioè per tutto il tempo della predicazione dell'Anticristo, fino a

quando non verranno uccisi. L'Anticristo, sulla scena del commentario, era già apparso a proposito di Apc 3,9, nel messaggio alla sesta chiesa d'Asia connesso all'ultima tribolazione, poi a proposito del sesto sigillo (cfr. 6,12) e anche in relazione alla quinta tromba (cfr. 9,1); le locuste erano state definite come *preambuli* del suo avvento (cfr. 9,3), Abaddon è il diavolo (Apc 9,11), i quattro angeli dell'Eufrate verranno liberati alla fine dei tempi, proprio durante la persecuzione dell'Anticristo (cfr. 9,15) e il loro esercito a cavallo sono i *ministri* (cfr. 9,17) dell'Anticristo. Ai due testimoni vengono dati due ulivi e due lucernieri, oggetti che l'autore dell'Apocalisse desume, probabilmente, da Zaccaria e che rappresentano il loro statuto straordinario. Sebbene l'animato avvolga i due testimoni, gli esegeti hanno pensato più che altro a Enoch ed Elia, probabilmente per impulso anche della tradizione pseudoepigrafa che li riguarda (come *Il Libro di Enoch* e *L'Apocalisse di Elia*). Enoch compare nella Bibbia (Gn 5,18-24) come discendente di Set, settimo da Adamo: su di lui, si dice che visse 365 anni, godendo di un rapporto privilegiato con Dio. La sua fine è avvolta nel mistero, poiché Gn 5,24 ci informa che *ambulavit cum Deo et non apparuit: quia tulit eum Deus*. Elia, invece, compare soprattutto nel Libro dei Re (I Sm 17-19 e II Sm 2,11), descritto prevalentemente come un profeta, che compie anche diversi miracoli. Egli fronteggia la regina Gezabele e i profeti del dio Baal sul monte Carmelo, il cui culto era stato introdotto proprio da Gezabele. Per sfuggire alla sua ira, Elia si incammina nel deserto desideroso di morire; lì avviene il famoso episodio del ginepro, in cui un angelo del Signore lo invita per tre volte ad alzarsi e a nutrirsi con del cibo che gli dà una forza tale da consentirgli di camminare per quaranta giorni e quaranta notti fino all'Oreb. Sul monte Oreb avviene il contatto con Dio che lo invita a ritornare al deserto di Damasco, dove incontra Eliseo, che diventa suo discepolo. In II Sm è descritto invece il rapimento di Elia: il profeta parte, su ordine di Dio, per il Giordano insieme a Eliseo. Una volta arrivati, Elia percuote con il mantello le acque del fiume, che si apre in due; mentre essi camminano arriva un carro di fuoco che rapisce Elia in cielo, avvolto in un turbine. In Malachia (Mal 3,23-24) si annuncia il ritorno di Elia dopo la sua ascesa in cielo, elemento che costituisce una caratteristica importante dell'escatologia giudaica. L'esegesi biblica medievale si fa erede di una lunga tradizione, costruendo, nelle opere di commento all'Apocalisse, un fitto reticolato di richiami e immagini comuni attraverso tutto il Medioevo: seguirne gli snodi carsici risulta pertanto piuttosto complesso, poiché spesso – come è tipico per questo genere di letteratura – è impossibile comprendere l'origine di un motivo che, a causa della natura compilativa di queste opere, ritorna con poche variazioni. I filoni che si intrecciano sul mito di Elia ed Enoch ereditati dal Medioevo sono sostanzialmente tre: la Scrittura (e soprattutto la loro scomparsa in cielo misteriosa, che non lascia spazio alla morte), le apocalissi pseudoepigrafe e infine la letteratura cristiana delle origini, pure con diverse differenze. Vittorino di Petovio ci parla di Elia e di Geremia, Ticonio, Cesario di Arles e Primasio interpretano i due profeti simbolicamente come i due Testamenti e, sul-

la stessa scia, si colloca Beato di Liébana (cfr. F. De Dominicis, *La lotta contro l'Anticristo* cit., p. 189). In Beda non compare la menzione di Enoch ed Elia, né si dice con chiarezza chi siano i due profeti di cui parla Giovanni (pp. 369-71, rr. 25-9: «Ne saeuitia prauorum terneret audientem, ecclesiam quoque duobus ex populis unitam gratia commemorat inlustrandam esse uirtutum, quae et ipsa caput suum, Christum uidelicet in carne docentem, semper intuens tribus semis annis prophetatura narratur»). Interessante, sempre in Beda, è quanto si legge alla fine di Apc 11,13, in cui parla finalmente di Enoch ed Elia, inserendo un lungo intervento che spezza l'andamento consueto del commento: come si è visto, tale interpretazione, diffusasi nei primi secoli di storia della Chiesa, non si trova negli esegeti precedenti a Beda e non si sa in che modo sia arrivata alle orecchie del monaco anglosassone; egli stesso, in fondo, non sa risalire all'origine di questa associazione, poiché dice: «Quidam duos prophetas Enoch et Heliam interpretantur, qui tribus semis annis praedicantes contra mox secuturam antichristi perfidiam fidelium corda confirment [...]» (p. 379, rr. 132 e seguenti). Non si può escludere che la fonte sia Gregorio che, pur non avendo mai scritto un commentario all'Apocalisse, in ben tre luoghi (*Homiliae in Hiezechiel* I.XII 8, p. 118; *Homiliae in Euangelia* I.VII I, p. 46; *Moralia in Iob* XIV.XXIII 27, p. 714) parla proprio di Elia e di Enoch, uniti nella battaglia contro l'Anticristo: è ovvio che grazie a Gregorio e Beda, d'ora in poi, nella letteratura esegetica all'Apocalisse questa associazione diventa canonica. La ritroviamo, per esempio, in Aimone (PL 117, coll. 1070A-B), che si serve di un passaggio di Malachia e di uno del Vangelo per dare sostanza scritturale a questa interpretazione; con Aimone (e, in realtà, già con il suo predecessore Ambrogio Autperto, la sua fonte principale) Elia ed Enoch diventano non solo emblema della lotta contro l'Anticristo, ma anche della predicazione: la profezia si unisce alla predicazione, anzi coincide proprio con la predicazione. Enoch ed Elia sono anche nella glossa di Reims (f. 21r).

11,4-5. Le olive sono associate all'unzione dello Spirito, come anche in Aimone (PL 117, col. 1070D: «[...] duae olivae appellantur propter unctionem Spiritus sancti»), così come i candelabri rappresentano la luce che la predicazione dei testimoni offre nei tempi bui dell'Anticristo (l'interpretazione, piuttosto ovvia, è presente anche in Aimone). L'*ignis* di Apc 9,5 che esce dalle loro bocche è la *spiritualis sententia* (uguale al dettato della glossa di Reims, f. 21r), che in Aimone (PL 117, col. 1071B) è chiamata *praedicatio sancta*.

11,6. I testimoni hanno il potere di chiudere il cielo, perché non piova nei giorni del loro ministero profetico: il cielo è interpretato con le Scritture che celano gli arcani di Dio (interpretazione assente altrove). Il potere di non far piovere è in qualche modo connesso a Elia e all'episodio narrato in I Sam 17-18: nel regno di Israele infatti non piove da tre anni, a causa della punizione che Dio riserva ad Acab, colpevole di aver sposato una straniera (Gezabele) e di aver fatto innalzare a Samaria un tempio in onore di Baal. Elia si oppone a queste scelte scellerate di

Acab, ma resta inascoltato, finché, su comando del Signore, non profetizza la siccità, che cessa quando il re e il popolo riconoscono che il Signore è l'unico vero Dio. I due profeti hanno anche la capacità di trasformare l'acqua in sangue, prerogativa di Mosè che trasforma l'acqua del Nilo in sangue (Ex 7,14-25), una delle piaghe d'Egitto. Entrambi questi riferimenti si leggono in Aimone (PL 117, col. 1071D), anche se in modo più articolato.

11,7-8. L'interpretazione di Apc 11,7 è letterale: quando i predicatori avranno finito la loro attività profetica verranno uccisi dalla bestia, cioè l'Anticristo, che uscirà dall'abisso con questo scopo precipuo. La *civitas magna* è in questo caso Gerusalemme, come anche in Aimone (PL 117, col. 1073C) e nella glossa di Reims (f. 21v), che un tempo era grande nelle virtù, ma ora nel male. Sodoma è interpretata come *muta* ed Egitto come *tenebrosa*, anche in Aimone (PL 117, col. 1074A), che, come spesso accade, soprattutto per le etimologie, si rifà a Beda (p. 375, rr. 84-5). La stessa interpretazione è anche nella glossa di Reims (f. 21v).

11,9-10. Anche per questi versetti il commento è piuttosto stringato, poiché viene data rilevanza letterale ai versetti biblici. Troviamo qualche vago richiamo con la glossa di Reims, come nell'uso dell'aggettivo *inhumatus* (f. 22r).

11,11-12. Secondo il consueto procedimento per cui viene enfatizzato un aspetto cupo per poi mostrare subito una sorta di ricompensa per le sofferenze subite, la cerniera introduttiva spiega che, dopo che è stata mostrata la tribolazione dei due predicatori (dietro cui si cela la categoria dei predicatori in generale), viene offerta anche la *corona*, cioè la ricompensa per il loro martirio. Lo spirito della vita che entra nei due testimoni è interpretato come l'anima vivificante anche in Aimone (PL 117, col. 1075C: «Non tamen alienus spiritus ingredietur in eos sed unusquisque homo suam animam recipiet»); l'azione del *videre* («viderunt eos») è connessa alla gloria (cfr. Aimone, PL 117, col. 1075D: «Ibi quippe recognoscunt eos in gloria [...]»). L'ascendere al cielo di Apc 11,12 è interpretato in Aimone come una semplice ascesi verso Dio, mentre nello pseudo-Anselmo è, più precisamente, l'invito a far parte del consorzio dei santi.

11,13. Anche per questo versetto, come per i due precedenti, il commento si dipana in modo sintetico, offrendo brevi spiegazioni di contenuto allegorico assenti in altre fonti, ma piuttosto intuitive e per le quali non è necessario presupporre una mediazione, vista l'ovvietà delle interpretazioni offerte: il terremoto è, letteralmente, il movimento che subiranno gli uomini (*i terreni*), da intendersi, probabilmente, nel senso di una persecuzione che li riguarderà. La *decima pars* è quella dei malvagi, interpretazione simile a quella della glossa di Reims (f. 22v: «perfecti in nequitia sua») che è destinata a *cadere* (*cecidit*) nelle pene, cioè la morte eterna, da cui soni risparmiati i *reliqui*, cioè i buoni. Meno stringata è la redazione glossata che, per esempio, mette in relazione il *terremotus* con le profezie di Daniele (Dn 12,1), mentre la spiegazione sulla *decima pars* è mutuata alla

lettera da Aimone (PL 117, col. 1077A-B). Sul tema degli angeli caduti – connessi alla *decima pars* – si veda l'*Introduzione*.

11,14. Nell'esposizione continua la spiegazione relativa a questo versetto è piuttosto breve: il secondo guai non è altro che la seconda dannazione. L'esposizione glossata, invece, è più particolareggiata e spiega il significato da attribuire ai vari *vae*: il primo guai è lo sconvolgimento dei *preambuli* dell'Anticristo (così erano definite le cavallette che fuoriescono dall'abisso), il secondo è la tribolazione persecutoria operata dall'Anticristo, il terzo invece (proprio di questo versetto) riguarda la dannazione dei reprobi, con un'inversione rispetto ai primi due *vae*. Il modello di questa spiegazione è, ancora una volta, Aimone (PL 117, col. 1077C), che è sostanzialmente parafrasato.

11,15. Il settimo angelo annuncia il giudizio, vale a dire la sconfitta dell'Anticristo. Le voci che si innalzano sono le lodi riservate a Dio (cfr. Aimone, PL 117, col. 1077D: «*Quae voces nihil aliud sunt, nisi magnum sanctorum desiderium, laudantium Deum*»), a celebrazione della giustizia divina che premia i giusti e punisce i malvagi.

11,16. In questo versetto tornano di nuovo i ventiquattro anziani, interpretati con l'insieme dei minori e dei maggiori nella Chiesa: lo stesso si legge nella glossa di Reims (f. 22v: «*viginti quattuor scilicet non solum minores in ecclesia sed maiores*»), mentre in Aimone (col. 1078A) si parla genericamente di *praedicatorum*. Le altre interpretazioni relative ai ventiquattro anziani sono quelle consuete che si ritrovano negli altri passaggi in cui essi compaiono: l'essere seduti rimanda al loro ruolo di giudici e il cadere di fronte a Dio è connesso all'umiltà. Il tutto si ritrova in Aimone, PL 117, col. 1078A e, in parte, nella glossa di Reims (f. 22v).

11,17. Il coro degli anziani leva all'unisono il suo ringraziamento a Dio per aver esercitato la sua giustizia, salvando i giusti e condannando gli empi: la stessa dinamica relativa al giudizio di Dio si legge in Aimone (PL 117, col. 1078B). La *virtus magna* di Apc 11,17 è connessa agli eventi significativi che seguono il momento della morte di Cristo: la Risurrezione, la Pentecoste e la successiva formazione della Chiesa. Con Aimone il commento ha in comune il riferimento alla risurrezione: «*quando resurgens a mortuis omnia regna mundi tuae potestati subjecisti*» (PL 117, col. 1078B).

11,18. Il commento ad Apc 11,18 si dipana in modo sintetico, inframmezzandosi in modo agile con i lemmi biblici e caratterizzandosi per le interpretazioni quasi letterali, che rielaborano i versetti (per esempio *advenit ira tua* è commentato con «*apparet ira tua in eis*»). Più articolata è l'esposizione glossata che riprende in più punti Aimone, PL 117, col. 1078B: con la ripresa del Salmo 98, anch'esso presente nella fonte, con l'interpretazione del *tempus mortuorum* come esempio della dannazione perpetua che coglierà quanti muoiono nel peccato e, infine, nella descrizione dei *magni* come coloro che realizzano il bene con l'aiuto della grazia

divina e dei *pusilli* come coloro che non riescono a realizzarlo (cfr. Aimone PL 117, col. 1079B, ripreso alla lettera).

11,19. In concomitanza di Apc 11,19 inizia la quarta visione, con la consueta cerniera che ne riassume il contenuto: la battaglia tra la Chiesa e il diavolo e gli aiuti con cui la Chiesa riuscirà a vincere il diavolo. Il commentatore avvisa che, prima di trattare questa quarta visione, viene ancora riferito qualcosa a proposito della seconda (la rivelazione dei misteri) e della terza (la predicazione avvenuta per mezzo dei sette angeli). Questo stesso preambolo si legge nel commento di Mons (f. 99v). Anche nella glossa di Reims troviamo un preambolo simile (f. 23r). L'apertura del cielo corrisponde alla manifestazione dei misteri della Chiesa, rappresentati dal *tabernaculum*, mentre in Aimone (PL 117, col. 1079C) il cielo è semplicemente la Chiesa. L'*arca testamenti* è Cristo, in cui sono nascosti i tesori della sapienza, cioè il Vecchio e il Nuovo Testamento, come nell'arca erano contenute le tavole della legge e la manna, cioè il corpo di Cristo (cfr. Aimone, PL 117, col. 1080A). Le folgori sono i miracoli anche in Aimone (PL 117, col. 1080B), mentre la grandine come predicazione punitiva è presente solo nello pseudo-Anselmo, poiché nella glossa di Reims (f. 23r) la predicazione è associata alle *voces*.

CAPITOLO DODICESIMO

Il capitolo dodicesimo è dedicato alla *mulier*, una delle figure più dibattute del libro giovanneo: lo pseudo-Anselmo si allinea in questo passaggio con l'interpretazione tradizionale, probabilmente mutuata da Aimone, che vede nella donna rivestita di sole la Chiesa.

12,1. L'Apocalisse non nomina mai Maria esplicitamente, poiché la prospettiva è ecclesiale, ma è evidente che «la γυνή del capitolo 12 non si può spiegare adeguatamente prescindendo dal ruolo storico della madre di Gesù» (A. Valentini, *La donna dell'Apocalisse e la sua simbologia*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*, a cura di C. M. Piastra - F. Santi, Firenze 2006, pp. 7-34 [33]). Infatti, nell'esegesi biblica medievale la *mulier* è stata interpretata ora con la Chiesa ora con Maria, una doppia valenza che forse era già racchiusa nel testo biblico, come ha rilevato Valentini che pure ammette che «il Vangelo rivela la fisionomia mariana della donna-Chiesa di Ap 12, mentre l'Apocalisse sottolinea la dimensione ecclesiale della madre di Gesù» (p. 34), come se la densità del *signum magnum* non possa essere circoscritta alla sola interpretazione ecclesiologica. Il primo a fornire un'interpretazione controcorrente della *mulier amicta sole* allegoria di Maria (e non della Chiesa) è Ambrogio Autperto, come ha messo in rilievo Claudio Leonardi (C. Leonardi, *Spiritualità di Ambrogio Autperto*, «Studi Medievali» 9 (1968), pp. 1-131, in particolare le pp. 30-45 e, sempre di Leonardi, *La Vergine Maria in Ambrogio Autperto in Maria, l'Apocalisse e il Medioevo* cit., pp. 35-41). Se, con Leonardi, il punto

focale del suo commento è la possibilità della persona di prendere parte alla vita divina («per questo Cristo nel commento [...] è visto soprattutto come il capo di una realtà teandrica, quale è l'unione mistica del cristiano con Dio», C. Leonardi, *La Vergine Maria* cit., p. 38), Maria diventa in qualche modo protagonista dell'Apocalisse, non come nuova Eva o come *theotókos*, ma come «personificazione della perfetta sequela di Cristo» (*ivi*). Scrive Ambrogio Autperto (p. 443, rr. 12-13): «*Mulier amicta sole*. Ac si diceretur, beata semperque uirgo Maria, obumbrata Altissimi uirtute [...]» e Leonardi coglie un riferimento al passo di Lc 1,35, cioè all'annunciazione, per cui la Maria di cui parla Ambrogio Autperto è la Maria della prima venuta, non quella di Ap 12 (cioè della seconda venuta); Autperto poi applica la regola di Ticonio del genere e della specie e dunque dichiara che la Vergine «personam gerit Ecclesiae» (p. 443, r. 18). Dall'esegesi autpertiana deduciamo che la Vergine, generando Cristo, ha generato anche la Chiesa e i cristiani. È interessante osservare che Aimone, pur servendosi di Ambrogio Autperto come fonte principale, sia più cauto nell'interpretazione della *mulier* dell'Apocalisse, ritornando al dettato più canonico di Maria come Chiesa (per un'interpretazione storica del fenomeno si veda G. Lobrichon, *Les maîtres francs et l'histoire de la femme (Apocalypse 12). Tentations et résistances mariologiques (VIII^e-XII^e siècles)* in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo* cit., pp. 43-57, in particolare le pp. 47-8): «Ipsa autem beata Dei genitrix in hoc loco personam gerit Ecclesiae. Neque enim omnia quae hic narrantur, juxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum Ecclesiae, secundum mysticam narrationem generaliter convenient, in qua quotidie fit hoc signum, quia quotidie concipitur in ea Christus et nascitur» (PL 117, col. 1081A). Aimone prende le distanze dalla sua fonte, riprendendo la *mystica narratio* per cui la *mulier* è la Chiesa. Sullo stesso piano si fonda l'esegesi di Laon, così come leggiamo nel commento ritenuto anselmiano (cfr. G. Lobrichon, *Les maîtres francs et l'histoire de la femme (Apocalypse 12)* cit., pp. 52-3) e in quello pseudo-Anselmiano in cui non vi è alcuna traccia di Maria, nemmeno nel passaggio precedente di Ap 11,19 dove il commento del Magister e quello anselmiano avevano interpretato l'*arca* in chiave mariologica.

12,2. L'utero è scevro da ogni interpretazione mariologica, come del resto anche in Aimone (PL 117, coll. 1081D-1082A) che di nuovo sente la necessità di prendere le distanze dalla sua fonte, ribadendo che non si può interpretare con Maria, poiché ella ha partorito senza dolore («Haec juxta litteram beatae Mariae aptari nequeunt, quae sicut sine delectatione concepit, ita sine dolore peperit, nullumque cruciatum habere in partu potuit, quae nullum peccatum libidinis in conceptu contraxit»): di nuovo è il *mysticus intellectus* che aiuta a comprendere a chi si possa riferire quest'utero e cioè alla Chiesa. Nello pseudo-Anselmo l'utero è associato (in modo un po' inatteso) alla memoria: come nella memoria giace riposto qualcosa («aliquid»), così nell'utero c'è il verbo di Dio; forse in questo punto si coglie uno sbiaditissimo riferimento a Maria che accoglie nel suo ventre Cristo, inteso, in accordo con il celebre *incipit* del quarto Vangelo, come Verbo di Dio. Per questa

interpretazione il dettato pseudo-anselmiano coincide con quello della glossa di Reims (f. 23v) che, però, interpreta l'utero come cuore e non come memoria.

12,3. Il dragone è allegoria del diavolo, come si legge anche in Beda (p. 389, r.43), Aimone (PL 117, col. 1082C) e nella glossa di Reims (f. 23v). La menzione del drago diventa un modo per ribadire ancora una volta la lotta della Chiesa contro il male: il drago è nel cielo perché significa che è vicino a combattere contro la Chiesa, se fosse stato nell'inferno non si sarebbe capito come avrebbe potuto fare («non videretur ratio quod posset cum Ecclesia pugnare»). Non si comprende se questa sia una formulazione originale o se invece sia stato rielaborato Aimone, presso cui leggiamo che il cielo rappresenta la Chiesa («Coelum autem ipsa Ecclesia intelligitur», PL 117, col. 1082C). Comunque stiano le cose, si osserva che si tratta di una formulazione che banalizza lievemente la fonte, per la sua eccessiva concretezza. Il colore rosso vivo (*rufus*) è associato al sangue e all'omicidio in Aimone (PL 117, col. 1082C: «propter homicidium») e anche nella glossa di Reims (f. 23v «propter effusionem sanguinis»); anche in questo caso, come per quello del dragone, si tratta di immagini piuttosto ovvie, che non lasciano presupporre per forza la mediazione di una fonte. Le sette teste rappresentano i principi di cui si è servito il diavolo (in Aimone, PL 117 col. 1082C, si legge «reges», anche se, vista la vicinanza tra i due termini, non sappiamo cosa si trovasse nel manoscritto usato come fonte), mentre le dieci corna sono i dieci regni (cfr. Aimone PL 117, col. 1082C: «Per decem vero cornua omnia regna illi subjecta»). L'esegeta informa che il dettato biblico non è da intendersi solo allegoricamente, ma anche *historialiter*, senza però fornire ulteriori informazioni sulla consistenza storica di questi dieci re, seguaci dell'Anticristo. Dietro il numero dieci si possono scorgere anche in generale tutti i malvagi che seguono il diavolo, (cfr. Aimone, dove però una formulazione simile è riferita ai sette diademi, PL 117, col. 1082D: «[...] id est omnis hujus saeculi potentatus, qui illi adhaerent [...]») e le ricchezze dei potenti.

12,4. La coda rappresenta gli inganni dietro cui si celano i vizi, come nella glossa di Reims (f. 23v), dove è definita «occulta deceptio eius»; la terza parte delle stelle, invece, coloro che un tempo hanno illuminato la Chiesa: non si comprende se costoro siano rimasti fedeli alla Chiesa oppure no, come suggerisce Aimone che presenta una simile formulazione (PL 117, col. 1083A). Quanto alla menzione del parto, nello pseudo-Anselmo è eliminato qualsiasi riferimento alla Vergine, presente in Aimone (PL 117, col. 1083B): il figlio che la Chiesa partorisce è il fedele, che il dragone cerca di divorare con il peccato. Simili interpretazioni si ritrovano nella glossa di Reims (f. 23v: *cum peperisset filium eius aliquos Christianos ad fidem devoraret, id est a fide devocaret*»).

12,5. Il *filius* partorito è Cristo. Tuttavia, almeno nella redazione continua, il nome di Maria è tacito: è la Chiesa che partorisce Cristo, mettendolo nelle *mentes* dei fedeli («Ecclesia parti Christum, quia immitti ipsum in singulis mentibus fide-

lium»). In Aimone è comunque presente un riferimento a Maria, oltre alla Chiesa (PL 117, coll. 1083D-1084A), che è assente in Beda, con cui sembra essere più affine il commento pseudo-anselmiano in questo passaggio («Semper ecclesia, dracone licet aduersante, Christum parit», p. 389, rr. 60-1). Nella redazione glossata, a proposito del versetto *et peperit*, c'è comunque un riferimento alla Vergine, di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1084A: «Jesum Christum, vel certe membra illius, quae quotidie parit sancta Ecclesia»), presente anche nella glossa di Reims (f. 23v), segno del fatto che il silenzio della redazione continua a proposito della Vergine risponderebbe a una precisa volontà del redattore di eliminarne ogni riferimento. Si riaffaccia, invece, ancora una volta l'immagine della lotta della Chiesa, assente in Aimone: con il parto del Cristo la Chiesa, confidando nel suo aiuto, può ora sperare addirittura di iniziare il combattimento, sicura della sua vittoria.

12,6. La fuga nel deserto è descritta come la fuga della Chiesa dalla superbia di questo mondo, che potrebbe sembrare la parafrasi del passo di Aimone (PL 117, col. 1084C: «[...] mundi hujus superfluas curas, seipsam desertum quietis facit, ibique invenit locum a Deo paratum») o della glossa di Reims (f. 24r: «*in solitudinem*, id est ad contemptum huius mundi»); anche la formulazione che associa il verbo *pascere* alla dottrina sembra di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1084D: «[...] qui Ecclesiam pascunt sua praedicatione et doctrina»). I milleduecentosessanta giorni sono paragonati al tempo della predicazione di Cristo, come in Beda (p. 391, rr. 83-4) e in Aimone (PL 117, col. 1085A), di cui viene ridotta a questa sola interpretazione la lunga spiegazione, in parte ripresa dalla redazione glossata, soprattutto nel riferimento ad Enoch ed Elia (PL 117, col. 1084D).

12,7-8. Ancora una volta le realtà angeliche (Michele e i suoi angeli in questo caso) sono descritte come un aiuto per la Chiesa. Nella redazione glossata, oltre a essere fornito il significato etimologico del nome Michele («chi come Dio?»), l'arcangelo viene interpretato con la categoria dei contemplativi che riflettono (in linea con l'etimologia del nome Michele) sul fatto che Dio è il più potente. L'etimologia di Michele si ritrova anche nella glossa di Reims (f. 24r: «qui interpretatur quis ut Deus»). In questa battaglia la Chiesa trionfa e non può essere tentata, forse con un riferimento all'episodio delle tentazioni del deserto, visto che la *mulier* fugge proprio nel deserto. A ogni modo si può scorgere una rielaborazione di Aimone PL 117, col. 1086B, ma si tratta di un'interpretazione talmente ovvia che non è necessario presupporre la mediazione di una fonte.

12,9. Il diavolo, rappresentato dal dragone, viene alla fine sconfitto dai buoni grazie all'aiuto del Figlio e degli angeli: la battaglia della Chiesa è vinta. Il drago è legato anche al serpente antico per i suoi inganni, secondo interpretazioni ovvie che si ritrovano anche in Aimone PL 117, col. 1086C. La paraetimologia del diavolo

come colui che fluisce lontano dai buoni («*fluens a bonis*») è simile a quella di Aimone (*ibid.*): «*deorsum fluens*» (nella glossa di Reims, f. 24r: «*deorsum labens*»), mentre Satana come *adversarius* si legge anche nella glossa di Reims (f. 24r).

12,10. La vittoria sul diavolo fa prorompere uno dei canti di esultanza dell'Apocalisse, cantato, secondo l'esegeta, dagli angeli o dalle anime dei santi, che partecipano alla gioia per la vittoria sul male. Il celebre cantico viene collegato al tempo di Cristo («*ex tempore Christi*»), mentre in Aimone è legato a una dimensione universale («*omni tempore vite presentis*», PL 117, col. 1087A). Quasi ogni parola della prima parte del cantico è scorporata e commentata in modo sintetico, con immagini ovvie e lontane dalla fonte principale, che pure in questo passaggio si mostra sintetica:

APC	PSEUDO-ANSELMO	AIMONE
<i>salus</i>	remissio peccatorum	gratia Dei vel bonitas
<i>virtus</i>	confortatio nella redazione glossata è la capacità di vincere il diavolo, come nella glossa di Reims (f. 24v)	forza che viene da Dio (« <i>per illum sumus roborati</i> »)
<i>regnum</i>	il fatto che Dio assiste i suoi di virtù in virtù	potestas
<i>accusator</i>	diabolus	accusatio diaboli

12,11-13. Il sangue dell'Agnello (Apc 12,11) consiste nell'imitazione della passione di Cristo (anche in Aimone, PL 117, col. 1088A), ma si tratta di un'associazione molto facile e piuttosto scontata, così come quella successiva, per cui la testimonianza consiste nella *fides*. L'esultanza dei cieli (Apc 12,12) è associata a quella degli angeli o dei santi apostoli, forse per una ripresa speculare del commento iniziale di Apc 12,10. Il commento ad Apc 12,13, invece, è praticamente un riassunto del versetto giovanneo e non si riscontra alcuna possibilità di rintracciare una fonte, ammesso che ce ne fosse una.

12,14. Le due ali sono i due Testamenti, forse richiamati per il numero due, che poteva suggerire l'ovvia associazione. Anche in Aimone (PL 117, col. 1089D) con le due ali «*duo intelliguntur Testamenta*». Lo pseudo-Anselmo offre poi altre due interpretazioni: la *gemina dilectio*, che richiama i *duo charitatis pracepta* di Aimone (sempre col. 1089D) e le due vite, attiva e contemplativa. L'aquila che

vola in alto è tradizionalmente associata alla capacità di interpretare le Scritture con sottile perspicacia, come già evidenziato a proposito di Apc 8,13 e come descrive eloquentemente il commento di Mons a proposito delle aquile: «*Vox istius aquile est vox cuiuslibet prudentissimi doctoris Scripturas subtiliter attendentis. Sancti quippe predicatores aquile dicuntur qui et alte volant pennati virtutibus et perspicaciter intuentur arcana Scripturarum*» (f. 82r). Il tempo nel deserto corrisponde ai consueti tre anni e mezzo, vale a dire il tempo della predicazione di Cristo (cfr. Aimone, PL 117, col. 1090B).

12,15. Il serpente, simbolo del diavolo, proviene dalla predicazione, come meglio spiega anche Aimone (PL 117, col. 1091A: «*Per os vero antiqui serpentis, suasio illius intelligitur, qua reprobi instigantur ut contra Ecclesiam saeviant*»). L'acqua è interpretata come la tribolazione, mentre nella glossa di Reims (f. 25r) è la *persecutio*.

12,16. La terra che aiuta la donna è immagine di Cristo. L'associazione è ovvia: se la *mulier* è la Chiesa, è scontato che l'aiuto sia quello divino. Tuttavia, la fonte può essere Aimone, che specifica che *in sacro eloquio* in genere la terra indica la natura umana, mentre qui (*in hoc loco*) si parla del Redentore (cfr. PL 117, col. 1091B). L'immagine è chiara: come la terra assorbe l'acqua, così Cristo aiuta la Chiesa nella tribolazione e nella persecuzione, che nel passo precedente era rappresentata dall'acqua; sulle stesse posizioni Aimone (PL 117, col. 1091B: «*Haec terra mulierem adjuvit, quia ipse primum omnes fluctus humanae persecutionis pertulit et devicit*»).

12,17-18. Il commento ad Apc 12,17 è piuttosto semplice e costituito da immagini ovvie: il dragone si arrabbia perché si rende conto che non può vincere la Chiesa, ma nonostante ciò continua incessantemente la sua lotta maligna. La bestia se ne va perché trova i *firmiores* (nella glossa di Reims, f. 25r sono i *maiores*) nella fede, mentre i *reliqui* sono sia nello pseudo-Anselmo che nella glossa di Reims i *minores*. L'*arena* del mare è interpretata come coloro che non portano frutto perché non sono legati dal vincolo della fede (cfr. anche la glossa di Reims, f. 25v).

CAPITOLO TREDECIMO

Dopo l'Anticristo (cap. 11) e la *mulier* (cap. 12), il capitolo si concentra sulla bestia, eloquentemente rappresentata come una figura cristica rovesciata. Il debito nei confronti di Aimone, fonte preponderante di tutto il commentario, è in questo passaggio particolarmente accentuato.

13,1. Mentre nella fonte principale (Aimone) e nella glossa di Reims (f. 25v) viene subito dichiarato che la bestia è l'Anticristo, nel commento pseudo-anSEL-

miano lo sguardo è più ampio e generale: la bestia rappresenta tutti coloro che vivono *bestialiter*, elemento che forse riecheggia uno stilema aimoniano (PL 117, col. 1092D: «bestiales hominum motus»). La rappresentazione delle teste come i principi e delle corna come i regni che hanno aderito all'Anticristo è tradizionale ed è la stessa di 12,3. Il *nomen blasphemiae* è associato alle eresie che negano la natura umana o divina di Cristo (arianesimo, monofisismo...).

13,2. La bestia è simile a un *pardus*, una sorta di pantera maculata: la macchia in effetti è la caratteristica tipica (come osserva anche Aimone, PL 117, col. 1093B) e richiama le diverse eresie che macchiano la vera e pura fede in Cristo. Le macchie, però, rievocano anche la varietà dei popoli, come osserva Beda (p. 401, rr. 20-1), che però nello pseudo-Anselmo sono comunque legati agli eretici. Entrambe le interpretazioni si ritrovano meno abbreviate anche in Aimone (PL 117, col. 1093C) che si può considerare a tutti gli effetti la fonte del passo. Il leone è descritto secondo le stesse movenze di 9,17, cioè nell'atto di dilaniare coi suoi denti la Scrittura, emettendo un fiato fetido (quello dell'eresia). Come si vede, l'esegeesi a questi primi due versetti del cap. 13 si connota in gran parte per il riuso di materiale già utilizzato nei capitoli precedenti.

13,3. Fa il suo ingresso nel commentario l'Anticristo, che prima non era ancora stato menzionato in relazione alla bestia, descritta più che altro come la somma di tutto il male del mondo, più che con un'entità specifica. L'Anticristo è una delle teste della bestia, quella principale: la sua malvagità e perversione sono tali che imita Cristo nell'atto di morire e risorgere; la stessa interpretazione si legge in PL 117, col. 1094D: «Tanta quippe temeritas erit in illo damnato homine, ut ad deludendos animos parvolorum, imitatione veri capit is Christi, occisum se dicat et resurrexisse post mortem, ideoque ne forte veritas, sed illusio putetur, idcirco nequaquam affirmando dicitur».

13,4-5. Il commento a questi versetti si svolge in modo compendiato e agiile: la bestia verrà adorata per *principale caput*, vale a dire per l'Anticristo. Il combattimento con la bestia non corrisponde tanto a un combattimento fisico, quanto alla volontà di cederle o di resistere: in questo è citato alla lettera Aimone (PL 117, col. 1095A: «Et quis poterit pugnare cum ea? Ut voluntati ejus resistere possit, id est nullus»). In Apc 13,5 si ribadisce che il potere della bestia dura per quarantadue mesi, cioè tre anni e mezzo: il tempo della persecuzione dell'Anticristo.

13,6-7. La blasfemia non è più occulta, ora è quasi gridata in pubblico (*publice*) e consiste nel negare che Cristo è Dio (cfr. Aimone PL 117, col. 1096B: «Blasphemabit hoc nomen, quia dicet ipsum non esse Christum»), oppure nel bersagliare le sue istituzioni (la Chiesa). Il *tabernaculum* è genericamente rappresentato da quelli in cui Cristo ha militato, forse con riferimento ai martiri, mentre

nella glossa di Reims (f. 26r), in accordo con Beda (p. 405, r. 55), è l'*ecclesia* (f. 26r). Il commento ad Apc 13,7 è praticamente assente in entrambe le redazioni: *datum est illi* è glossato con «*permissum est illi a Deo*», come in Aimone (PL 117, col. 1096D), ma non presupporrei un contatto sulla scorta di questo solo elemento.

13,8. La menzione dell'agnello ucciso richiama Abele ed è totalmente mutuata da Aimone (PL 117, col. 1097C: «*Occisus est autem iste Agnus ab origine mundi, non in se, sed in suis membris, sicut in Abel et multis aliis*»).

13,9. Prevale, rispetto al consueto andamento letterale-allegorico, un'esortazione dal gusto moraleggiate a non imitare la bestia, anche se sembrerà avere potere, poiché alla fine verrà sconfitta. È la solita esortazione che si ritrova spesso nelle cerniere introduttive, che mostrano come la Chiesa alla fine trionferà sull'Anticristo e sulle sue persecuzioni.

13,10. Il commentario in questo passo è particolarmente stringato, soprattutto per quanto riguarda la parte finale, e trattiene solo qualche spunto dell'ariosa argomentazione aimoniana. Il *gladius* ha un duplice significato: materiale (secondo la lettera), mentre, in senso allegorico, rappresenta la persuasione, come anche in Aimone, fonte del passaggio (PL 117, col. 1098A). Poco più avanti il gladio rappresenta anche il *Verbum Dei*.

13,11. La descrizione della seconda bestia si apre con una breve cerniera introduttiva (come anche nella glossa di Reims, al f. 26v: «*Ministri Antichristi magistrum in omnibus et opere et professione sequuntur*») in cui si dice che la persecuzione della prima bestia è quella che avviene per l'Anticristo e i suoi fedelissimi (*maiores*), mentre quella della seconda avviene per mezzo degli apostoli della bestia, disseminati capillarmente in tutto il mondo. La descrizione delle due bestie è tutta incentrata sulla loro sovrapposizione (in negativo) rispetto a Cristo: le due corna simili a quelle dell'Agnello indicano proprio la simulazione, che è una caratteristica saliente dell'essere demoniaco. In Aimone le due corna dell'Agnello rappresentano quattro diverse caratteristiche cristiane, raggruppate però a coppie: innocenza e purezza di vita da una parte, dottrina e miracoli dall'altra (cfr. PL 117, col. 1098C). Di questa tetralogia aimoniana, nella redazione continua del commento pseudo-Anselmiano troviamo solo tre elementi: l'innocenza, la dottrina e i miracoli (e non la purezza di vita). I quattro elementi sono preservati, invece, nell'esposizione glossata. La bestia parla come il *draco* perché è associata al diavolo, noto per le sue capacità di seduzione e di persuasione, che sono le stesse che connotano la bestia.

13,12. Il comportamento della bestia è subito associato a quello dell'Anticristo, anche se con parole diverse, sia in Aimone (PL 117, col. 1098D) che nello pseudo-Anselmo. Aimone è la fonte anche del passaggio che riguarda gli abitanti

della terra: essi sono sia coloro dediti ai comportamenti terreni – secondo un'interpretazione ovvia e diffusa lungo tutto il commento – sia l'anima che abita (*inhabitantes*) il corpo (*terra*), per cui si veda PL 117, col. 1099B («*Et inhabitantes in terra, id est animas in corporibus quiescentes, et omnem suam sollicitudinem in terrenis rebus ponentes*»). La *plaga* che viene curata rimanda alla risurrezione dai morti, che rappresenta il controcanto demoniaco della risurrezione di Cristo. Ancora su questo aspetto (il confronto con Cristo) insiste lo pseudo-Anselmo che osserva che come il fondamento della predicione degli apostoli era la risurrezione di Cristo, il fondamento della predicazione dei seguaci dell'Anticristo/bestia è la risurrezione del loro idolo maligno.

13,13-14. Nel continuo confronto con Cristo che aveva fatto miracoli e aveva dato ai suoi apostoli la possibilità di farli, il commento ad Apc 13,13-14 prosegue con la narrazione dei *signa magna* della bestia, tra i quali, il più significativo è quello di far piovere fuoco dal cielo. Il primo confronto biblico che leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1099C) è quello tratto dal primo libro di Giobbe (1,16), in cui tra le sventure che il giusto Giobbe subisce c'è anche quella di un fuoco divino che cade dal cielo e uccide tutte le sue pecore e i suoi guardiani. Lo pseudo-Anselmo, invece, conserva il secondo esempio riportato, cioè quello della Pentecoste (PL 117, col. 1099D), ma non si può dire se la mediazione sia davvero quella di Aimone, dal momento che si tratta di una ovvia associazione. A ogni modo, se effettivamente in questo passo la fonte è Aimone, lo pseudo-Anselmo tralascia l'episodio biblico più marginale (quello di Giobbe) e invece dà spazio a quello più importante della Pentecoste, il battesimo dello Spirito, proprio perché ha a che fare con la Trinità e costituisce uno dei momenti fondanti delle vicende bibliche: si tratta così di un controcanto particolarmente significativo rispetto alla falsa pentecoste della bestia.

13,15. Il commento non aggiunge particolari interpretazioni, ma si limita a parafrasare il testo biblico, procedendo con la consueta comparazione tra l'agire di Cristo e quello della bestia. Lo spirito che viene dato non è lo Spirito santo, come avviene nella Pentecoste, evocata nel paragrafo precedente, ma uno spirito del male che ha però le stesse capacità, visto che parla in lingue diverse (per cui cfr. glossa di Reims f. 27r).

13,16. Il commento continuo non offre una spiegazione di chi siano le varie categorie menzionate (*pusilli, magni, divites, pauperes, liberi, servi*), mentre la redazione glossata appone nell'interlineo delle piccole spiegazioni anche piuttosto tautologiche (es. [DIVITES] in divitiis).

13,17-18. I paragrafi sono incentrati sulla numerologia legata alla bestia e sui nomi con cui è nota. A ciascun nome corrisponde una interpretazione numerica secondo l'alfabeto greco e la numerazione ionica; anche i nomi sono grecizzanti:

NOME	SIGNIFICATO	NUMEROLOGIA
ANTEMOS ANTEMOC	ciò che è contrario a Cristo	A = 1; N = 50; T = 300; E = 5; M = 40; O = 70; S = 200 per un totale di 666 Nella redazione <i>glossata</i> il numero 6 rappresenta le sei età della vita, il centinaio (600) si riferisce alla centesima pecora, cioè il <i>genus humanum</i> ; il numero 60 (decina) è il risultato di 6×10 e dunque delle sei opere di misericordia (6) unite al decalogo mosaico (10). Il numero quaranta, spiegato in modo un po' slegato rispetto al 666 e collegato alla lettera M del nome, rappresenta la Trinità unita all'amore per Dio e il prossimo.
ARNOYME APNOYME	colui che nega che Cristo è Dio (eresia sulla natura umana e divina di Cristo)	A = 1; R = 100; N = 50; O = 70; Y = 400; M = 40; E = 5 per un totale di 666 (anche se nel testo il calcolo è inesatto perché Y = 300) Visto che c'è corrispondenza tra i vari numeri e le lettere (A è sempre uno, N sempre cinquanta e così via...), si deduce che l'errore è relativo alla y che probabilmente deve essere considerata come 400, così da far tornare i conti, e come conferma la fonte (Aimone PL 117, col. 1102D). Anche nella numerazione ionica alla u (y) corrisponde il 400.
GENSHERIKOS ΓΕΝΣΗΡΙΚΟΣ	seduttore	presente solo nella redazione <i>glossata</i> : G = 3; E = 5; N = 50; S = 200; H = 8; R = 100; I = 10; K = 20; O = 70; S = 200 per un totale di 666
TEITAN ΤΕΙΤΑΝ	sole o gigante	presente solo nella redazione <i>glossata</i> : T = 300; E = 5; I = 10; T = 300; A = 1; N = 50

Il passaggio, per quanto riguarda i nomi e le loro interpretazioni (simboliche e numeriche) è mutuato completamente da Aimone (PL 117, coll. 1102C-

1103B). Anche la considerazione finale sul numero 666, in cui si legano i numeri ai gradi di perfezione, proviene da Aimone (PL 117, coll. 1103C-D). Il numero sei simboleggia i meno perfetti, il sessanta i *mediocriter* perfetti, mentre il cento rappresenta i perfettissimi. Aimone attinge i nomi e la loro interpretazione numerica (così come alcuni passi scritturali presenti anche nella redazione glossata, come quello di Ps 18,6) da Beda (pp. 415-7, rr. 85-98).

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

Il commento al quattordicesimo capitolo si può idealmente suddividere in due parti. La prima presenta l'antidoto alla bestia descritta in Apc 13, cioè l'Agnello, figura cristica, accompagnato dalla schiera dei 144mila, interpretati come i santi, di cui si mette in rilievo – in accordo con Aimone – soprattutto la verginità. La seconda parte, che connota i versetti finali del capitolo, presenta alcuni elementi di novità legati all'ambiente di Laon: un indugio insistito sulle punizioni infernali.

14,1. Il capitolo si apre con la consueta cerniera ‘formulare’, in cui l’*aditor* della crudelissima esperienza che la Chiesa vive è ovviamente Cristo, descritto come l’agnello immolato per noi, che sta sul monte Sion, cioè la Chiesa stessa. L’interpretazione si rintraccia anche in Aimone (PL 117, col. 1104C), ma le immagini (Cristo = agnello; Sion = Chiesa) sono talmente ovvie che non si deve presupporre necessariamente un contatto diretto. Anche la glossa di Reims (f. 27v) prima di introdurre il nuovo capitolo aggiunge una piccola introduzione, diversa da quella del commentario pseudo-anselmiano. La Chiesa è *celsa* perché risplende nella contemplazione di Dio, attitudine che si riscontra anche nella glossa di Reims (f. 27v: «speculans Deum»). Accanto a Cristo ci sono i 144 mila *signati*. La lunga spiegazione sui numeri di Aimone (PL 117, coll. 1104D-1105A) è assente nell’esposizione pseudo-anselmiana che associa il numero 144.000 alla fede nella Trinità proveniente dalle quattro parti del mondo.

14,2. Il cielo da cui proviene la voce non è interpretato con la Chiesa (come in Aimone e nella glossa di Reims), ma con i 144mila che sono con l’Agnello, elemento che si ritrova anche in Aimone (PL 117, col. 1105D). Sempre dallo stesso passo di Aimone potrebbe provenire l’associazione tra le *aquae multae* e i *multi populi* («Aquae enim multae, ut idem Joannes dicit, populi multi sunt»). I citaredi sono associati alla mortificazione della carne, altro elemento che potrebbe derivare da Aimone, in cui essi sono descritti come coloro che imitano la passione di Cristo («imitantes Domini sui passionem», PL 117, col. 1106A); il motivo potrebbe essere anche di ascendenza bediana (p. 421, rr. 32-3: «Cum citharistae dei omnes sancti sint, qui carnem suam crucifigentes [...]»).

14,3-5. Il canto per la vittoria dell’Agnello si innalza anche a lode dell’integrità dell’anima e del corpo, secondo uno stilema aimoniano (PL 117, col. 1106A: «*Canticum novum cantare est de incorrupta mentis et corporis integritate*»). Sempre da Aimone proverrebbe l’idea – fortemente parafrasata nel commentario dello pseudo-Anselmo – per cui la novità del canto, che mai invecchia ma sempre *florebat*, è legata all’eterna contemplazione dei 144 mila, che non smettono mai di rivolgere il loro sguardo al Creatore, pure nell’eterna mutevolezza del reale (cfr. PL 117, col. 1106B). I 144 mila, poi, nello pseudo-Anselmo sono descritti come incorrotti nella mente e nel corpo, esattamente come in Aimone, che, a più riprese, esalta la verginità degli eletti dall’Agnello («*nemo poterat gaudere de incorrupta mentis et corporis virginitate*»), modello anche per i terrestri. Il tema della verginità è centrale anche nel commento ad Apc 14,4, in cui lo *status* speciale di vergini garantisce loro un rapporto privilegiato con l’Agnello. La verginità può anche essere intesa allegoricamente con il rimanere intatti di fronte alle seduzioni secolari e non eminentemente in senso sessuale. I vergini, poi, sono veraci e privi di menzogna (Apc 14,5), secondo una prospettiva diversa da quella di Aimone, che li descrive come se avessero raggiunto un grado di perfezione altissimo, persino superiore a quello dei santi (PL 117, col. 1107B: «*ad comparationem aliorum, soli virgines dicuntur veraces*»); nello pseudo-Anselmo, invece, la prospettiva è meno solenne e legata alla misericordia di Dio, poiché egli ribadisce che anche se ogni tanto essi hanno mentito o peccato, tuttavia sono gli eletti di Dio e stanno davanti al suo trono.

14,6-7. La raffigurazione del secondo angelo è introdotta da una breve introduzione, che corrisponde, ma sempre con parole diverse, a quella che si legge nella glossa di Reims (f. 28rv). Si informa che dopo l’*impugnatio* delle due bestie, del soccorso dell’Anticristo e della *dignitas* dei 144 mila vergini, arriva l’ammonizione a far parte della schiera dell’Agnello. L’angelo è interpretato come i predicatori, come si legge anche in Aimone (PL 117, col. 1107C: «*Alter autem angelus ordo praedicatorum intelligitur*»). Egli vola (cioè si separa dalle cure terrene) nel cielo, che è la Chiesa (cfr. Aimone, PL 117, col. 1107D), con il solo scopo di evangelizzare tutti. L’angelo-predicatore invita al timore di Dio e alla sua glorificazione (Apc 14,7).

14,8. Il secondo angelo, che viene dopo il primo, rappresentante della categoria dei predicatori, ha lo scopo di annunciare altre cose, come anche in Aimone («*quia eadem annuntiat*», PL 117, col. 1108C). La preterizione del verbo è interpretata come la duplice morte, dell’anima e del corpo, come anche nella glossa di Reims (f. 28v) e, più alla lontana, in Aimone, dove si dice che la caduta corrisponde alla dannazione eterna (PL 117, coll. 1108C-D). Babilonia è interpretata come *confusio* in Aimone (PL 117, col. 1108C) e nella glossa di Reims (f. 28v). L’interpretazione del vino è piuttosto canonica: Babilonia inebria coloro che vivono al modo dei gentili, facendoli deviare dal retto cammino; per questa immagine non è necessario

presupporre il contatto di una fonte. La tradizione glossata in questo passaggio – soprattutto per la parte iniziale – si mostra più fedele al dettato aimoniano.

14,9-10. Il terzo angelo esorta a non seguire la bestia, cioè l'Anticristo e i suoi seguaci, come si intende facilmente dal testo biblico stesso e come anche leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1109B). Nella redazione glossata, in accordo con Aimone (PL 117, col. 1109A), il terzo angelo richiama esplicitamente la Trinità. Il sigillo posto sulla fronte è interpretato in entrambi i commentari come esempio della fede in Cristo. Il vino dell'ira (Apc 14,10) rappresenta la pena che inebria, simile al dettato che troviamo nella glossa di Reims (f. 29r), in cui il vino dell'ira è «*iudicia sententia*» o «*pura iustitia*». Il vino misto è la dannazione eterna (cfr. Aimone, PL 117, col. 1109D: «*Per faeces autem damnatio peccatorum exprimitur, qui in extremo examine damnabuntur*»); il calice come allegoria della vendetta è presente anche in Aimone (PL 117, col. 1109C).

14,11-12. Il fumo è associato in qualche modo alla dannazione dei reprobati anche in Aimone (PL 117, col. 1110C: «*Magnus fumus indicium est magnarum flammarum, quia, quamvis sine nutrimento lignorum, corporeus tamen erit ignis reproborum*») ed è una pena legata in special modo ai seguaci dell'Anticristo che hanno adorato la bestia e la sua immagine. Anche l'*hic* di Apc 14,12 rimanda alla pena eterna.

14,13. La voce che si sente dal cielo è una *consolatio*, perché conferma il premio che riceveranno i fedeli: i malvagi saranno dannati, ma a coloro che hanno seguito Cristo spetta la beatitudine eterna. Un concetto simile – che è facilmente associable al versetto scritturale – si legge in Aimone (PL 117, col. 1112A: «[...] ad omnes fideles, qui remunerationem sempiternam exspectant»). Lo *scribere* è un'attività associata alla memoria anche nella glossa di Reims (f. 29v), ma non in Aimone. Il sintagma «*merces operum sequitur illos*», riferito alle *opera* che seguiranno i risorti in Cristo è di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1112B: «*merces operum suorum sequetur illos*»). Il commento al capitolo si conclude con una cerniera di riassunto, in cui si dice che dopo la promessa della beatitudine annunciata (*beati mortui*) si profila la dannazione degli empi. Anche la glossa di Reims in questo preciso punto inserisce una stringa di riassunto di contenuto differente e, sempre dopo questo versetto, Aimone conclude il quarto libro del suo poderoso commentario.

14,14. Il paragrafo si apre con una nuova visione: la nube candida rappresenta la carne (ancora una volta in riferimento al mistero dell'Incarnazione), come leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1111C: «*Nubes candida, caro et anima nostri Redemptoris intelligitur*») e come anche in 10,1. La nube è anche immagine dei santi che sono coperti dall'ombra di Cristo (in Aimone è la Chiesa) oppure in senso letterale una vera e propria nube. La nube come moltitudine dei santi è presente invece nella glossa di Reims (f. 29v: «*nubem candidam, id est sanctorum multitudinem*»). La corona è come sempre simbolo della vittoria di Cristo e in questo

caso della vittoria di Cristo sul diavolo, per cui si veda anche Aimone, PL 117, col. 1112C. Essa è d'oro perché rappresenta la sapienza, come nella glossa di Reims (f. 29v); la falce che separa i buoni dai cattivi, espressione del giudizio di Dio, è presente anche in Aimone (PL 117, col. 1112D), in una serie compatta di diverse interpretazioni, tra cui quella della falce come predicazione.

14,15-16. L'angelo che esce dal tempio, non esce dalla sua invisibile maestà come in Aimone, ma dalla sua consuetudine con i malvagi, presso cui si era nascosto: una formulazione un po' inaspettata, che non si ritrova né nella glossa di Reims in cui il tempio rappresenta coloro che sono tempio di Dio, né tantomeno in Beda. Nella redazione glossata, oltre a questa interpretazione, ne troviamo un'altra secondo cui l'angelo è espressione della santità e il tempio è allegoria della Chiesa. Si potrebbe ritenere, per non dare all'angelo connotazioni negative che risulterebbero stonate in riferimento al dettato biblico, che l'angelo è stato tra i malvagi per convertirli o comunque per esortarli alla conversione in vista del giudizio. Il suo compito, infatti, è quello di eseguire il giudizio (Apc 14,16), secondo interpretazioni pressoché letterali.

14,17. Il commento ad Apc 14,17 si apre con un'altra cerniera di ricapitolazione in cui si introduce il tema dei santi che giudicheranno e in generale della centralità della santità nella narrazione apocalittica. Il nuovo angelo rappresenta infatti la santità e, questa volta, il tempio rappresenta il luogo *secretus* nel cielo (cioè Cristo): una formulazione più canonica, che però non trova riscontro né in Aimone né nella glossa di Reims, in cui l'*alius angelus* è Cristo, non il cielo.

14,18-19. L'angelo di Apc 14,18 è questa volta Cristo, come anche in Aimone (PL 117, col. 1114A: «Qui enim superior est, ipse designatur et per hunc angelum, id est Christus nuntius paternae voluntatis»). L'altare è il *locus secretior*, come prima lo era il tempio. Il fuoco, nel dettato giovanneo, è l'espressione del potere dell'angelo: in Aimone questo potere si esplicita nella consegna dello Spirito santo, mentre nello pseudo-Anselmo e nella glossa di Reims (f. 30r) il fuoco è espressione della pena eterna. Anche per il passaggio successivo il commento dello pseudo-Anselmo si inserisce in una prospettiva più punitiva, poiché la vendemmia dei grappoli è espressione della *damnatio malorum*, mentre in Aimone (PL 117, col. 1114D) dell'unione nella fede in Dio. Anche nella glossa di Reims (f. 30r) la prospettiva è quella della dannazione eterna e della punizione (*vindemia*, id est *destrue*). Il tino del furore di Dio è il luogo della punizione (Apc 14,19): nello pseudo Anselmo è esplicitamente l'inferno, mentre in Aimone rappresenta i tormenti, senza un richiamo evidente all'inferno, secondo la prospettiva più tenue che già si è rilevata.

14,20. Il tema relativo alla punizione futura continua anche in questa parte, in cui si menziona ancora l'inferno (a proposito del *lacus*) e anche la pena *purgatoria* in riferimento al lemma *extra civitatem*. Ancora più esplicita in riferimento alla

dinamica infernale e delle punizioni *post mortem* è la glossa di Reims (f. 30r). Il morso dei cavalli è interpretato sia nella glossa di Reims sia nello pseudo-Anselmo con i diavoli, interpretazione assente in Aimone, ma vagamente presente in Beda (p. 437, rr. 62-5: «Exiit ultio usque ad rectores populorum; usque enim ad diabolum et eius angelo nouissimo certamine exiit ultio sanguinis sanctorum effusi»). La spiegazione dello stadio e della sua misura proviene completamente da Aimone (PL 117, col. 1116B: «Stadium Graece est mensura Latine. Item. Et dicitur a stando, eo quod ibi Hercules uno anhelitu currens centum viginti quinque passus, steterit. Qua mensura Graeci metiebantur loca in quibus ludos exercabant, ibique ludentes spatiando et ludicra exercendo, deambulabant»). Le stesse parole si ritrovano nel commentario di Mons (f. 118rv).

CAPITOLO QUINDICESIMO

Con il capitolo quindicesimo inizia anche la quinta delle visioni che costituiscono l'ossatura del commentario pseudo-anselmiano. Essa, come di consueto, si apre con una breve descrizione del contenuto: nelle prime quattro visioni si è osservato lo stato della Chiesa fino al momento del giudizio, nelle prossime tre (la quinta, la sesta e la settima) si parla dei *novissima*. Infine si aggiunge un ultimo *focus* sulla materia della quinta visione: i sette angeli con le sette coppe, da cui provengono le sette piaghe. Il contenuto della cornice della quinta visione si trova uguale nel commentario di Mons (f. 118v). Una cornice si trova anche nella glossa di Reims (f. 30v) che informa che il contenuto della visione è legato al destino dell'Anticristo e ai suoi seguaci.

15,1. Il *signum* che si vede nel cielo non è spiegato chiaramente, ma in termini piuttosto generici, come una figura *aliud significans*; subito dopo però il significato si disvela: si tratta dei sette angeli, cioè i predicatori, come anche in Aimone (PL 117, col. 1118C), presso cui leggiamo che questa è la seconda interpretazione (la prima è che i sette angeli sono l'*universalis Ecclesia*). Nella redazione glossata i predicatori sono illuminati dalla grazia *septiformis*, come anche nella glossa di Reims (f. 30v). Sempre nella redazione glossata troviamo una lunga glossa marginale a proposito delle piaghe: esse sono allegoria della Scrittura poiché 'feriscono' i cuori degli uomini spingendoli alla salvezza, mentre quelli degli empi alla devastazione. Tale interpretazione non si riscontra altrove, ma si osserva che nella glossa di Reims (f. 31v) le *plagae* sono dette *sententiae*.

15,2. Il *mare vitreum* è il battesimo, purezza della fede: entrambe le interpretazioni si trovano in Aimone (PL 117, col. 1008A: «Per mare autem debemus intellegere baptismum [...]. Vitro autem comparatur quod perspicuum est metallum, propter puritatem fidei, quae in baptismo demonstratur [...]»; e, in riferimento al versetto, alla col. 1119D: «Vitreum dicitur propter puritatem fidei, quae mani-

festatur in baptismo [...]»), mentre il battesimo si trova anche nella glossa di Reims (f. 30v). Il fuoco di cui è mischiato il mare richiama ovviamente lo Spirito santo anche in Aimone (sempre col. 1119D). Nella redazione glossata il mare è anche l'Antico Testamento secondo il senso letterale, *vitreum* per il senso morale, mentre è mischiato al fuoco per il senso spirituale. Dopo questa interpretazione il dettato di O^g si allinea a quello di Aimone, da cui deriva la stessa citazione paolina (I Cor 10,2) e l'interpretazione del fuoco come passione di Cristo. Le cetre sono, come anche al cap. 5,8, espressione della mortificazione (per cui si veda anche Aimone PL 117, col. 1120B).

15,3-4. Il cantico di Mosè è l'Antico Testamento, quello dell'agnello è il Nuovo: entrambe le interpretazioni provengono da Aimone (PL 117, col. 1120B-C). L'interpretazione di Apc 15,4 è piuttosto letterale e il versetto biblico è parafrasato in modo sintetico, con delle piccole spiegazioni: per esempio, il manifestarsi dei giusti giudizi rappresenta l'accogliere i buoni e respingere i malvagi; sono immagini piuttosto ovvie, che troviamo anche nella glossa di Reims (f. 31r: «id est separatio malorum et bonorum in iudicio tuo»), senza che sia per forza necessario presupporre un contatto diretto. Sono fortissime le tangenze con il commentario di Mons, che in questo punto presenta un testo identico a quello pseudo-anselmiano (f. 120r). Il commento al versetto si chiude poi con una breve cerniera di riassunto, esattamente nello stesso punto – ma con parole diverse – della glossa di Reims (f. 31r).

15,5-6. L'apertura del tempio corrisponde allo svelamento dei misteri della Chiesa, che è *tabernaculum*, poiché in essa abita Dio e perché conserva i due Testamenti: il contenuto sintetizza totalmente il passaggio corrispondente di Aimone (PL 117, col. 1122B). Anche la redazione glossata presenta una lunga glossa sul *tabernaculum* completamente mutuata da Aimone (col. 1122B-1122D), con qualche piccolo taglio rispetto all'originale. Gli angeli di Apc 15,6 che escono sono i predicatori (per cui si veda sempre Aimone, PL 117, col. 1122D e anche la glossa di Reims, f. 31r). La cintura d'oro è legata alla carità anche in Aimone, PL 117, col. 1123C: «per zonam auream vinculum charitatis intelligitur» (ma cfr. anche 1,13).

15,7. Il commento dello pseudo-Anselmo non spiega cosa siano le coppe d'oro, ma dice soltanto che Dio ha reso *ipsos* (presumibilmente gli angeli-predicatori) dei vasi colmi di sapienza (legata, come sempre, all'oro, come anche in Aimone PL 117, col. 1124B) e carità (in riferimento alla *zona aurea*). In Aimone le coppe d'oro sono sette angeli pieni della *divina praedicatio* (PL 117, col. 1123D); anche la glossa di Reims lega le coppe alla predicazione (f. 31r: «*septem fialas id est corda lata ad predicandum*»).

15,8. Il commento pseudo-anselmiano non interpreta il *templum*, a differenza di Aimone, che offre varie letture (in riferimento a questo versetto, per esempio,

il tempio rappresenta la debolezza dei cuori). Nella redazione glossata esso è allegoria dei fedeli o il luogo riposto nel cielo; da Aimone (PL 117, coll. 1124D-1125A e 1126A) proviene invece la lunga spiegazione – presente nella versione glossata – del fumo come cecità e ignoranza: ma il passo di Aimone è questa volta fortemente rielaborato e del modello originario sono preservate solo alcune immagini (il fumo come ignoranza; il fatto che al termine della predicazione degli angeli verrà Cristo come giudice, manifestando i suoi giudizi; il riferimento al Salmo 110; l'immagine che nessun malvagio entrerà di nuovo nel tempio, questa volta visto come Chiesa).

CAPITOLO SEDICESIMO

Il capitolo descrive gli angeli che rovesciano le coppe, secondo formulazioni meno dipendenti dalla fonte aimoniana, e sviluppa, soprattutto nella parte finale, le immagini infernali inaugurate a partire dal capitolo 14.

16,1. La voce che si sente è la voce di Dio, come suggerisce anche Aimone (PL 117, col. 1126A), ma la formulazione *divina inspiratione* è uguale a quanto leggiamo nella glossa di Reims (f. 31v). La voce esorta gli angeli a compiere la dannazione dei malvagi attraverso il rovesciamento delle coppe.

16,2. Il commento fa un confronto tra il sesto angelo che suona la tromba di Apc 9,13 e questo primo angelo: in riferimento al sesto angelo si erano mostrati i mali che i santi patiranno nel tempo dell'Anticristo, mentre qui ci si riferisce soprattutto alla dannazione degli empi. Questa precisazione, volta a mostrare il differente modo di agire dei due angeli, non si ritrova altrove.

16,3. Il secondo angelo rivolge la sua azione a quanti danneggiano i santi e non più ai terrestri dediti alle occupazioni mondane (come l'angelo di Apc 16,2): il loro sangue versato è espressione del mare che è trasformato in sangue. L'idea della persecuzione dei santi sembra rielaborare il dettato della glossa di Reims (f. 31v) in cui si parla di «persecutores Ecclesie»: in fondo si tratta della stessa categoria di peccatori, cioè quelli che hanno perseguitato la Chiesa. La medesima formulazione della glossa di Reims si trova anche nel commentario di Mons (f. 122r) in cui si legge il verbo *contundere*, lo stesso impiegato nel commentario pseudo-anselmiiano, che in questa parte si distacca notevolmente da Aimone.

16,4-5. Il terzo angelo punisce i dottori perversi, di cui però non è indicata la malvagità in modo specifico, ma si dice soltanto che hanno sparso il sangue sia in senso fisico (come la precedente categoria di Apc 16,3), sia in senso spirituale. Anche in questo caso sembra che il dettato esegetico rielabori un passo della glossa di Reims (f. 32r) in cui si parla dei «*philosophos minores de quibus fluunt male doctrine*» (in relazione soprattutto al lemma *flumina*), di cui forse si avverte un'eco

sbiadita in Aimone, PL 117, col. 1128C: «*Fluvius ab initio sui ad inferiora tendit, et in mare diffunditur, sic et gentilitas in infidelitate praeventa, cucurrit ad mortem, sed ipsa gentilitas in suis philosophis accepit phialam suam*»). Il passo di Apc 16,5 presenta l'angelo delle acque, che simboleggia i predicatori; anche per questo passaggio non si individua una fonte nella tradizione precedente.

16,6. I santi sono interpretati, secondo un gusto tipico di questo commentario, come i minori, mentre i profeti sono i maggiori, probabilmente nel campo della predicazione o nella fede; nella glossa di Reims (f. 32r) i profeti sono i dottori. Il sangue è genericamente associato alla pena eterna. Non si riscontrano parallelismi con altre fonti né, del resto, il dettato esegetico presenta immagini particolarmente innovative o elaborate.

16,7. Il nuovo angelo che appare rappresenta i discepoli delle precedenti categorie (santi e profeti); anche in questo caso il dettato si discosta da quello aimoniano, in cui l'*alterum angelum* è interpretato con *alterum verbum* (PL 117, col. 1129C); nella glossa di Reims tale angelo rappresenta i *minores* (f. 32r).

16,8-9. Il quarto angelo che svuota la sua coppa punisce l'Anticristo, rappresentato dal sole, poiché si professa luce del mondo. In questo passo si può ravvisare in Aimone la probabile fonte: egli spiega che il sole talvolta rappresenta Cristo (PL 117, col. 1130A), ma che in questo caso si tratta dell'Anticristo e dei suoi ministri, investiti dalla predicazione (col. 1130B: «*In solem itaque angelus phialam effundit, quando praedicatores adversus Antichristum et ejus ministros verbum praedicationis proferunt*»). In Beda il sole contro cui si scaglia il quarto angelo rappresenta i persecutori della Chiesa, che bruceranno nel fuoco della Geenna (p. 451, rr. 90-2). Tuttavia, la fonte più prossima al commentario pseudo-anselmiano, è, in questo passo, proprio la glossa di Reims (f. 32r: «*in solem id est Antichristum qui a stultis sol esse creditur*»). L'esito della punizione del quarto angelo (Apc 16,9) è quello di avvampare e di bruciare per il grande calore; la bestemmia dei puniti consiste soprattutto nel ritenere che l'Anticristo sia Dio. Nonostante la punizione, essi non si pentono e non predicono Dio né con la bocca né con le opere.

16,10-11. Il quinto angelo continua con l'opera punitiva contro l'Anticristo e questa volta colpisce i suoi seguaci (*familiares*); non si comprende quale sia la differenza, in termini gerarchici, tra i *familiares* e i *ministri* puniti dal quarto angelo. Forse i *familiares* sono coloro che si sono gloriati della familiarità con lui, come sembra suggerire il commento stesso, più che dei servitori. La cecità del regno dell'Anticristo è forse un'allusione al dilagare dell'eresia, come indica la glossa di Reims (f. 32v). I puniti si mordono la lingua per il dolore, indice del fatto che si perdono nei loro discorsi malvagi, per cui si veda anche la glossa di Reims (f. 32v: «*linguas suas, id est predicationibus suis*»). Anche questa categoria di malvagi bestemmia il nome di Dio (Apc 16,11) per i dolori che subiscono. Il dettato ese-

getico consiste in una parafrasi del lemma biblico; l'unico punto oscuro riguarda la bestemmia che rivolgono a Dio, poiché nella redazione nel commento pseudo-anselmiano si dice che essa consiste nel dire che Dio è grande, elemento che di per sé non costituirebbe un'offesa, a meno che non la si consideri un'affermazione ironica; oppure il fatto che l'infinito sia perfetto sottintende che per questi malvagi Dio è stato grande (*fuisse*), ma non lo è più. La redazione glossata presenta un'altra ipotesi di bestemmia, cioè che i seguaci dell'Anticristo non avrebbero creduto a Dio.

16,12. Non viene data una spiegazione di chi sia il sesto angelo, che nella redazione glossata rappresenta i predicatori che hanno predicato prima dell'avvento dell'Anticristo e durante il suo regno. Sempre nella redazione glossata l'Eufrate rimanda al sintagma *fluentes in vitiis*, come di consueto in questo commentario quando si parla di un fiume, e la medesima spiegazione si ritrova anche nella glos- sa di Reims (f. 32v); ma O^g aggiunge che l'Eufrate rappresenta l'Anticristo e i suoi seguaci, come nel commentario di Mons (f. 124v). *Ab ortu solis* non può che venire Cristo, prima luce, che si manifesterà completamente alla fine del mondo: tale interpretazione, anche piuttosto ovvia, si ritrova in Aimone (PL 117, col. 1132C) e nella glos- sa di Reims (f. 32v: «*ab ortu solis*, id est in apparitione Christi ad iudicium»), ancora più prossima al commentario pseudo-anselmiano per il comune riferimento alla fine dei tempi, in cui avverrà il giudizio universale.

16,13. L'*os draconis* è naturalmente espressione delle parole e dell'ispirazione del maligno: troviamo però una differenziazione secondo cui il *draco* sarebbe più propriamente il diavolo (anche nella glos- sa di Reims, f. 32v), mentre la *bestia* sarebbe l'Anticristo e i falsi profeti gli apostoli dell'Anticristo, quasi come si trattasse di una Trinità rovesciata. Anche Aimone mantiene un andamento trino: «Quod est draco? Hoc est bestia, hoc et pseudoprophetae, id est diabolus cum omni corpore suo» (PL 117, col. 1132D). È proprio dallo stesso passaggio di Aimone che proviene questa tripartizione che leggiamo nel commento pseudo-anselmiano: «draconem scilicet, id est diabolum, bestiam, Antichristum: pseudo- prophetam, doctores ejusdem damnati hominis cum subjectis pleibus». Ma tale lettura si ritrova anche nel *Magister* del commentario di Mons (f. 125r). La lettura originaria di questo passo proviene forse da Beda (p. 455, rr. 12-3), probabile fonte di Aimone con la mediazione di Ambrogio Autpergo. I tre immondi spiriti sono tre demoni e sono paragonati a delle rane. L'interpretazione sulle rane che più si avvicina a quella del commento pseudo-anselmiano è nella glos- sa di Reims (f. 33r), di cui si avverte un'eco anche nel commento di Mons (f. 125r): «Rane in sordibus morantur, ita isti sordes seculi amant et garruli et inquieti sunt prava docendo».

16,14-15. Il passaggio è commentato brevemente e più che altro in termini letterali (per es. i *signa* sono i miracoli, che evidentemente gli spiriti realizzano per indurre in errore e confondere gli eletti). Anche il commento ad Apc 16,15 è

analogamente sviluppato: viene spiegata quale sia l'azione spietata del *fur* - Cristo, descritta in termini molto crudi, poiché uccide i negligenti e i dormienti e li spoglia di ogni bene; la stessa severità dell'azione di Cristo, assente in Aimone, si legge nel commentario di Mons, anche se in termini leggermente diversi rispetto a quelli dello pseudo-Anselmo (f. 125v: «cum auferam a dormientibus et corpus et animam, sicut fur qui aufert dicitas dormientis»). Le vesti che chi vigila conserva rimandano alle vesti battesimali e cioè all'immortalità e all'innocenza, come leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1135A), secondo un motivo ricorrente anche in questo commentario (cfr. 3,4).

16,16. Hermagedon (un luogo) è ovviamente l'Anticristo, che è interpretato come *mons furum*, un'interpretazione simile a quelle che leggiamo in Aimone, ripresa dalla redazione glossata (PL 117, col. 1135C): «Armagedon interpretatur *consurrectio testium iniquorum*, vel *mons a latrunculis*, sive *mons globosus*» e dalla glossa di Reims (f. 33r), forse a sua volta desunta dal commentario di Mons (f. 125r). L'azione del furto è connessa al furto della fede che l'Anticristo e i suoi seguaci promuovono.

16,17. Il settimo angelo è colui che si scontra direttamente con le potenze aeree, associate al diavolo, probabilmente dei demoni, come suggerisce Aimone (PL 117, col. 1136B). Tuttavia, la formulazione del commento pseudo-anselmiano è identica a quella che leggiamo nella glossa di Reims (f. 33r). In questo passaggio il tempio è associato alla Chiesa, come anche in Aimone e nella stessa glossa di Reims. Nella redazione glossata il settimo angelo è legato a Elia ed Enoch, i due testimoni di Ap 11,2 e in generale all'*ordo praedicatorum* dopo la morte dell'Anticristo, esattamente come nel commentario di Mons (f. 125r), con cui condivide le stesse riflessioni; la parte relativa al tempio è invece di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1136C) e vi leggiamo l'annuncio della fine del regno dell'Anticristo. L'intero passaggio, comunque, si ritrova quasi uguale nel commentario di Mons (f. 125rv).

16,18. L'interpretazione delle folgori come miracoli, delle voci come ammonizioni e dei tuoni come minacce si trova in Aimone (PL 117, col. 1136D) e, in parte, anche nella glossa di Reims (f. 33v, per esempio i *tonitrua* come *minae*). Chiude il commento una glossa che ricapitola il contenuto, simile in parte a quella che leggiamo nella glossa di Reims (f. 33v: «Recapitulat ab eadem persecutione, rui-nam descripturus impie civitatis»).

16,19. Il capitolo è incentrato sulla raffigurazione di Babilonia. La presenza della fonte principale – Aimone – è totalmente rintracciabile nella redazione glossata, che riprende il discorso sulle due città fondate alla creazione del mondo, e provenienti una da Abele (città di Dio), una da Caino (città del diavolo). La città del diavolo (Babilonia) è divisa in tre parti, perché vi si ritrovano i pagani gentili, gli eretici e gli ebrei (cfr. PL 117, col. 1137A); quest'ultimo concetto è espresso

anche nella redazione continua e nella glossa di Reims (f. 33v). A Babilonia, come punizione, viene dato il calice dell'ira di Dio: il calice come *poena mensurata* si legge anche nel commentario di Mons (f. 126r), così come la spiegazione sull'indignazione di Dio.

16,20. Ai monti sono connessi i più alti nelle virtù, come gli apostoli (nella glossa di Reims, f. 33v sono i *sancti confessores*), mentre le isole rimandano a quanti hanno patito i colpi del mondo, ma in senso positivo, come suggerisce sempre la glossa di Reims, dove leggiamo che l'isola rappresenta quanti non sono rimasti colpiti dai flutti di questo mondo. Mentre nel commentario di Mons (f. 126v) l'isola rappresenta i religiosi di vita attiva, i monti sono allegoria dei contemplativi: è la stessa classificazione che leggiamo nella redazione glossata.

16,21. La grandine è la pena eterna, pesante (*ponderosa*, come anche nella glossa di Reims, f. 33v) e incessante. La classificazione dei talenti (grande, medio, piccolo) proviene da Aimone (PL 117, col. 1138B: «Talenti genera sunt tria: unum scilicet centum viginti librarum; aliud septuaginta duarum; tertium quinquaginta. Sed hic tantum medii talenti fit mentio, quod continet septuaginta duas libras»); il talento di cui parla il commentario è il talento medio, perché si riferisce ai peccatori delle settantadue lingue (cioè del mondo intero), che, tutti quanti, subiranno la vendetta di Dio e il suo giudizio, rappresentato dalla grandine. Anche per questo passaggio la fonte è Aimone. A questi peccatori spetta l'inferno, dimensione assente, come di consueto, in Aimone, ma presente nel commentario; il riferimento infernale, assente nella glossa di Reims, si ritrova nel commentario di Mons (f. 126v).

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

Il capitolo si apre con una breve introduzione in cui si dice che come Giovanni ha appreso le parole sulla punizione della grande meretrice da un angelo, così noi le apprendiamo da Giovanni, una sorta di *alter angelus*. Dopo questo preambolo (simile per certi versi a quanto leggiamo in Aimone, PL 117, col. 1139B e nella glossa di Reims, f. 34r, in cui Giovanni è descritto come immagine della Chiesa), ne troviamo un altro di carattere contenutistico, che anticipa gli argomenti del nuovo capitolo: le cause della dannazione e i consigli su come guardarsi dal diavolo che occultamente, ogni giorno, tenta di far precipitare gli uomini. È interessante osservare che il preambolo della redazione glossata faccia esplicito riferimento alla sesta visione di Beda, in cui si parla proprio della dannazione di Babilonia, anche se in riferimento a questo versetto, in Beda, non troviamo nessun richiamo alla sesta visione. Il parallelismo è dovuto al fatto che in due codici del commentario bediano (R e W nell'edizione di Gryson) viene annotato che in prossimità di Apc 17,1 inizia la sesta *periocha*, da cui l'associazione alla sesta visione; è eloquente

che sia esplicitamente menzionato Beda, ulteriore riprova che la sua impostazione esegetica era tenuta in considerazione nell'ambiente di Laon.

17,1. La grande meretrice è Babilonia, che seduce come l'Anticristo, e regna su molti popoli (per l'interpretazione dei popoli come acque si veda anche Aimone, PL 117, col. 1140C; in Beda, invece, le acque sono connesse più precisamente alle discordie dei popoli). La citazione da Giobbe (40,11) deriva da Aimone (PL 117, col. 1140C), come tutte le rare citazioni bibliche citate espressamente nella redazione continua, tra cui quella di Ez 16,4 che segue a breve distanza; entrambe le citazioni sono incentrate sulla lussuria: nella prima, si mette a fuoco il fatto che la forza (del diavolo) è nei lombi e nel ventre, luoghi del corpo connessi alla sfera sessuale, nella seconda l'ombelico è simbolo di lussuria, poiché, come si spiega, sarebbe il luogo del seme femminile. A ogni modo, si tratta di uno dei pochi passi che citano alla lettera Aimone, senza rielaborazioni o compendi, mantenuti nell'esposizione continua.

17,2-3. I re della terra sono i potenti, secondo una facile interpretazione allegorica che non necessita di un riferimento preciso per la sua ovviaetà. L'interpretazione del passaggio è piuttosto letterale e non presenta particolari interpretazioni: il rapimento in spirito nel luogo solitario (*desertum*) di Giovanni è per vedere gli abbandonati di Dio, i reprobi, con un gioco etimologico tra *desertum* e *deserere*, che ritroviamo anche nella glossa di Reims (f. 34r: «*abstulit me in desertum, id est qui erant deserti a vera fide*»). La redazione glossata sviluppa in modo più articolato questo rapimento, operando una differenza tra il paradiso come luogo di pienezza e il deserto come luogo di assenza; tale formulazione proviene da Beda (p. 465, rr. 13-4). La stessa citazione di Mt 12,11 si ritrova in Aimone, PL 117, col. 1142A di cui però non si avvertono altri echi. Avviene poi la visione della donna-Babilonia: il riferimento a Eva, presente nel commentario pseudo-anselmiano, non si ravvisa altrove. La bestia su cui siede è ovviamente il diavolo, come si legge anche in Aimone PL 117, col. 1142B. La veste scarlatta della bestia rimanda al sangue e alla violenza con cui sono stati uccisi i santi: è una delle varie interpretazioni che si leggono in Aimone (col. 1142D), oltre ai *peccata innumerabilia* di cui si è macchiata. Il rosso come allegoria dei discorsi divini male compresi è sempre immagine di derivazione aimoniana. Le sette teste sono così divise: le prime cinque rappresentano i cinque sensi che guidano l'infanzia, la sesta l'*error*, la settima l'Anticristo (per questa spiegazione si veda il commento a Apc 17,10 più avanti). Le dieci corna sono i dieci regni che ci saranno nel tempo dell'Anticristo (per cui si veda 12,3).

17,4. La veste di cui è rivestita la donna è una veste regale, come suggerisce la porpora (su questo cfr. anche Aimone, PL 117, col. 1143C: «*Purpura regum est indumentum*» e la glossa di Reims f. 34v, con una formulazione identica a quella pseudo-anselmiana «*que est regalis vestis*»). Lo scarlatto è espressione del sangue

versato dai seguaci dell'Anticristo che uccidono quanti non li seguono, con un chiaro riferimento alla dimensione del martirio, assente altrove: in Beda (p. 465, rr. 24-25) è l'abito macchiato dell'empietà, nella glossa di Reims (f. 34v) è la mortificazione della carne, in Aimone (PL 117, col. 1143C) è sempre la dignità regia, come la porpora. L'oro, come già a partire da 1,13, è immagine della sapienza divina (per cui si veda anche la glossa di Reims, f. 34v), ma in questo caso potrebbe trattarsi anche della sapienza mondana, come forse suggerirebbe Aimone (PL 117, col. 1144A), che imbastisce un lungo discorso sulla falsità della meretrice, per cui anche l'oro rappresenterebbe una sorta di falsa santità. Se lo spunto è offerto da Aimone, si tratterebbe di un passo fortemente rielaborato. Più fedele al dettato aimoniano è l'interpretazione della pietra come carità, anche se in Aimone essa riassume in sé altre virtù: oltre alla carità, la fede, la speranza (tre virtù teologali), l'umiltà e la mitezza; ovviamente, si tratta di una falsa carità, come mette ben in luce anche Aimone. Il *poculum aureum* rappresenta la predicazione divina nella glossa di Reims (f. 34v), mentre nello pseudo-Anselmo è la Scrittura.

17,5. La scritta che la meretrice porta sulla fronte è misteriosa per gli ignoranti, ma manifesta per i saggi e per i fedeli che, nel riconoscerla, non si fanno sedurre da lei, ma rimangono saldi in Cristo; tale interpretazione rielabora Aimone, PL 117, col. 1144C-D: «Simplicioribus quidem qui ea praevidere et intelligere non possunt, mysterium est, quia occulta sunt eis, quae a multitudine reproborum gerantur interius. Perfectioribus autem in fronte nomen suum ostendit, quia ejus omnia opera facile cognoscunt. Et ideo nomen ejus in fronte quidem est, sed tamen in mysterio scribitur; quia quibusdam in aperto ostenditur, quibusdam in mysterio clauditur».

17,6-7. Il commento ad Apc 17,6 si apre con il breve e tipico preambolo che introduce la dannazione della meretrice; lo si legge uguale nel commentario di Mons (f. 129r). La *mulier* è *ebria* perché cosparsa del sangue che ha sparso (cfr. Aimone, PL 117, col. 1145A, con riferimento al sangue dei santi). Il tono consueto si interrompe per una riflessione sullo stupore che può derivare dalla constatazione che Dio permette che i malvagi siano esaltati: tutto ciò, in realtà, serve a Dio per insegnare che quella presunta esaltazione è preludio di un più grande accecamento. Leggiamo lo stesso intermezzo dal tono riflessivo nel commentario di Mons, f. 129rv. Il commento ad Apc 17,7 è praticamente assente e introduce il tema della punizione dei malvagi e del diavolo.

17,8. La bestia è il diavolo che rende bestiali anche gli uomini (cfr. Aimone, PL 117, col. 1145C-D: «Bestia diabolus est, sicut saepe dictum est, qui fuit ab exordio saeculi in hoc mundo, ibique tenuit principatum usque ad Domini adventum, et in cordibus hominum male potiebatur potestatis imperio»). Anche nella glossa di Reims in relazione al versetto di Apc 17,7 *sacramentum mulieris et bestiae*, il sostantivo *bestia* è glossato con *diabolus* (f. 36r). Lo pseudo-Anselmo ricapitola

gli eventi salienti che riguardano la bestia: regna prima dell'arrivo di Cristo (simile al dettato di Reims, f. 36r dove leggiamo «ante adventum Christi in potestate»), ma con il suo avvento viene sconfitta e muore. La risalita dall'abisso corrisponde al potere che riceverà nel tempo dell'Anticristo (stesso concetto della glossa di Reims, dove si legge *exaltanda est*). L'abisso come allegoria della profondità dei vizi è anche nel commentario di Mons (f. 129v), che presenta diverse affinità con il commento pseudo-anselmiano in questo passaggio. Gli abitanti della terra sono i malvagi che si addoloreranno perché il potere della bestia, di colpo, sarà annientato dall'arrivo di Cristo. Il concetto – che si legge uguale nel commentario di Mons al f. 130r – rielabora la glossa di Reims (sempre f. 36v: «postquam diabolus potestatem suam mortuo Antichristo amiserit») e non Aimone, che per questo passo non viene usato.

17,9. Il *sensus* (Apc 17,9) è quello che deve esercitare il *sapiens* nel disprezzo del potere, da cui deriva il male e la dannazione eterna, dettato ancora una volta simile a quanto si legge nel manoscritto di Mons (f. 130r). I sette monti, in questo caso, rappresentano sette gradi (non viene stabilito quali) con cui il diavolo eleva gli uomini alla superbia, interpretazione che non si rileva altrove espressa in questi termini. Tuttavia, si legge un riferimento alla superbia in Beda (p. 469, r. 13), in cui *tumor superbiae* descrive i monti. Nella redazione glossata, il numero sette richiama i sette stati della Chiesa.

17,10-11. I cinque che caddero sono i cinque sensi, che tornano altrove nel commento come interpretazione del numero cinque (cfr. 9,5 e 17,2). Così anche nella glossa di Reims (f. 36r), in cui una glossa interlineare informa che *quinque* del lemma biblico è allegoria dei cinque sensi («id est quinque sensus»), mentre una glossa marginale precisa: «id est quinque sensus corporis quibus homo regitur in infantia sua ex necessitate nature, ab illo tempore ex quo Adam peccavit. Sextus est error quem eligunt filii mali cum perveniunt ad etatem discretionis, qui vocatur adultus, cui ad voluntatem carnis serviunt quinque sensus. Quod Dominus notat in Evangelio, dicens mulieri Samaritane: “Quinque enim viros habuisti et nunc quem habes non est tuus vir”, id est quinque sensus corporis tui in infantia tua, sed “quem nunc”, id est in etate discretionis, “habes non est tuus vir”, quia spiritus erroris est, qui est adultus in domo carnis nostre, quia legitimus vir, id est spiritus rationis, qui imperat quinque sensibus corporis ut dominus in domo servis suis, quem assumunt electi in etate discretionis. Hi quinque sensus et sextus spiritus erroris sunt capita et montes super quos predicta mulier sedet. Montes dicuntur quia elevant eam in superbiam, reges autem quia regunt eam ad voluntatem carnis. Septimus Antichristus est». Si tratta della glossa più lunga tra quelle che si trovano nel manoscritto di Reims, che va ben oltre il dettato aimoniano da cui prende spunto per alcuni riferimenti, tra cui quello ai cinque mariti della Samaritana; tale glossa ritorna praticamente uguale, salvo qualche piccola oscillazione poligenetica, nel commentario di Mons (f. 130v). Un'interpretazione

simile, come si diceva, si legge in Aimone (PL 117, coll. 1146C-D) che dice che dopo i cinque sensi, *reges* dell'infanzia, sopraggiunge l'età adulta in cui arriva un alto *rex*, l'intelletto o l'errore, lo stesso che viene evocato nel commento pseudo-anselmiano (e così anche in 17,2). Il riferimento ad Adamo non si trova in Aimone, ma probabilmente proviene dalla glossa di Reims, la fonte più prossima del passo è senza dubbio la glossa di Reims che sviluppa il seguente schema offerto da Aimone:

RE	INTERPRETAZIONE DEI RE
Primi cinque re	i cinque sensi che dominano l'infanzia i cinque mariti della Samaritana secondo Io 4,18
Sesto re	l'intelletto (chiamato nella glossa di Reims <i>discretio</i>), cioè il marchio dell'età adulta l'errore che porta al peccato
Settimo re	l'Anticristo

Ai sette re se ne aggiunge un altro (l'ottavo), che è la bestia (cfr. Apc 17,11), che forma in realtà un tutt'uno con il diavolo. La forma glossata interpreta il passo alla luce delle sette età o sette stati della Chiesa.

17,12. Le dieci corna, come di consueto, sono i re che regnano nel tempo dell'Anticristo. Vi è poi il riferimento al libro di Daniele (7,7), in cui le corna sono i sovrani e appaiono tutte sull'ultima delle quattro bestie. Il riferimento a Daniele viene da Aimone (PL 117, coll. 1147C-D), ripreso alla lettera dalla redazione glossata. La menzione di Daniele compare già in Beda (p. 471, r. 38).

17,13-14. L'intenzione (*consilium*) che anima i re è quello di negare Cristo, come dice anche Aimone (PL 117, col. 1148A: «Contra Christum et membra illius, ut negent Christum»); la glossa di Reims si concentra invece più esplicitamente sulle persecuzioni dei Cristiani. La versione glossata indica con precisione chi siano i responsabili della lotta contro Cristo, elencando una serie di popolazioni (i Persiani, i Saraceni, i Vandali, i Goti, i Longobardi, i Burgundi, i Franchi, gli Unni, gli Alani, gli Avari); alcuni popoli (Egiziani, Africani, Etiopi) si ritrovano in Beda, p. 471, rr. 42-3. L'attacco del commento ad Apc 17,14 è

mediato completamente da Aimone (PL 117, col. 1148A: «*Hi cum Agno pugnabunt, et verbo et opere, ut fideles a fide illius separant; et Agnus vincet illos, quia constantiam dabit suis*»).

17,15-16. La meretrice di Apc 17,15 è Babilonia o l'Anticristo, secondo l'interpretazione consueta sviluppata in precedenza. I versetti relativi ad Apc 17,16 si riferiscono alle corna che odieranno la prostituta: nella glossa di Reims essi sono i *conversi* (come nel commento di Mons al f. 132v), mentre nello pseudo-Anselmo sono quanti si renderanno conto di essere stati sedotti dalla bestia e si dorranno per questo, senza che sia specificata una loro conversione in seguito a questa amara consapevolezza. Il resto del commento sembra isolato e non segue una fonte precisa, ma presenta immagini piuttosto ovvie, che probabilmente non necessitano di una particolare mediazione.

17,17-18. Gli ultimi due capitoli sono piuttosto stringati e commentano il fatto che Dio dà il permesso al diavolo di istituire un regno, fino a quando non si compiranno le promesse sulla ricompensa per i buoni e i malvagi, cioè fino al momento del giudizio universale (cfr. sulle stesse posizioni, facilmente interpretabili in questo senso, Aimone, PL 117, col. 1150B: «[...] donec opere compleantur omnia, quae ante sunt praedicta»). L'interpretazione pseudo-anselmiana è piuttosto ovvia e legge letteralmente il dettato biblico. La *civitas magna* di Apc 17,18 è la grande moltitudine dei potenti, come in Aimone (PL 117, col. 1150C: «omnis malorum multitudo»).

CAPITOLO DICIOTTESIMO

Con il capitolo diciottesimo si apre la sesta visione, introdotta, come al solito, da un breve preambolo. Essa tratta apertamente delle pene che patiranno i peccatori nell'inferno, secondo un ordine preciso: Babilonia, l'Anticristo e gli pseudo-profeti, il diavolo. Il contenuto del preambolo si legge uguale nel commentario di Mons (f. 133r), molto presente in questi capitoli finali.

18,1. L'angelo con cui si apre questo capitolo è immagine di Cristo, come informa anche Aimone (PL 117, col. 1151A). La discesa dal cielo è interpretata con l'Incarnazione, connessa in altri luoghi del commento a verbi di moto (cfr. 5,7; 7,4 e soprattutto 10,1 in cui è evocata dal medesimo verbo *descendere*). Lo stesso concetto si legge, con parole diverse, anche in Aimone (PL 117, col. 1151A: «Sed descendit de coelo, non quo de loco ad locum transiret, sed quando in utero virginali suscepit animam et carnem, ut posset videri in nostra natura, qui invisibilis erat in sua»). La *magna potestas* si riferisce a entrambe la nature di Cristo, divina e umana, come suggerisce sempre Aimone, sviluppando in modo più articolato questo assunto (PL 117, col. 1151B: «Haec potestas ad utramque ejus

naturam potest referri, et ad divinam scilicet et humanam»). Anche l'immagine della Chiesa come terra illuminata è di derivazione aimoniana (col. 1151C). Guardando alla redazione glossata è interessante il riferimento geografico a Roma, evidentemente vista come nuova Babilonia. La Roma di cui si parla non è quella dei tempi delle persecuzioni ma è di questo secolo (*in hoc seculo*). Si tratterebbe dell'unico, sbiadito riferimento alla realtà presente, vista in un'ottica evidentemente negativa. La redazione glossata la elimina e così la *Glossa ordinaria* all'Apocalisse.

18,2. La ripetizione del verbo *cecidit* indica la rovina del corpo e dell'anima oppure la rovina senza fine. Non si comprende bene a cosa alluda l'esegeta con questa espressione (*casus infinitus*), ma si può dedurre dal preambolo che è la pena riservata a Babilonia: se essa è la *magna meretrix*, la caduta rovinosa che la riguarda non può che essere infinita. Questa interpretazione è assente in Aimone che anche altrove, soprattutto a commento di Apc 14, mostra un atteggiamento più sobrio in relazione a potenziali pene infernali, quasi mai descritte nella sua lunga opera. Si ritrovano invece nella glossa di Reims (f. 37v): «*Cecidit, id est anima, cecidit, et corpore, Babylon illa magna [...]*».

18,3-4. Il commento in questa parte è piuttosto letterale: i re della terra sono i potenti o i *principes*, per dirla con Aimone (PL 117, col. 1153A) di questo secolo. I mercanti hanno fornito con Babilonia o secondo il senso letterale o perché hanno venduto le loro anime, interpretazione ovvia che leggiamo anche in Aimone («*Mercatores terrae appellantur, quia animam suam venalem faciunt [...]*», oppure alla col. 1153B: «*Isti sunt mercatores, qui pro abundantia temporali suas animas commutant infelici mercatu*») e secondo un dettato ancora più prossimo allo pseudo-Anselmo anche nella glossa di Reims («*id est omnes illi qui pro terrenis habendis animas suas dant*»). La voce di Apc 18,4 è una sorta di ammonizione che ricorda che se noi non siamo di Babilonia non potremo essere partecipi della sua grande distruzione, come ricorda anche Aimone (PL 117, col. 1153C: «*Vox ista, vox intelligitur Dei omnipotentis, qui quotidie clamat, hortans electos sive per doctrinam fidelium, sive per internam inspirationem, ut exeant de Babylone*»).

18,5-6. Il cielo presso cui giungono i peccati è espressione del disprezzo di Dio, poiché i peccati sono giunti a un punto particolarmente riprovevole. Lo stesso tema è sviluppato dal commentario di Mons (f. 134v). Il commento ad Apc 18,6 è piuttosto sintetico: l'imperativo *reddite* è un'ammonizione ai santi per farsi garanti della vendetta divina contro i peccatori; le pene di cui si parla sono particolarmente cruente e severe, formulate in modi che non si leggono altrove, secondo lo schema di dare il doppio della pena ricevuta, come in realtà suggerisce il testo biblico stesso. La redazione glossata è più precisa nella descrizione delle pene, indicando che esse sono quelle del caldo e del freddo, secondo una raffigurazione tradizionale delle punizioni infernali. Quella del caldo, connesso al fuoco, si ritrova in diversi altri luoghi biblici (Is 66,24 parla di un fuoco inestinguibile;

Mt 25,41 parla del fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli; l'episodio di Lc 16,19-26 descrive il ricco nell'atto di domandare un po' d'acqua perché soffre nella fiamma; e nella stessa Apocalisse (14,9-10; 19,20; 20,14-15) leggiamo più volto del fuoco). La punizione con il freddo non si ritrova nelle Scritture, ma si legge già nella *Visio Pauli* a proposito di quanti hanno negato la risurrezione e sono in un luogo di gelo perenne (C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà : recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994, con un'edizione della *Visio Pauli*). Il passaggio è preso dal cap. 42,1, p. 246, rr. 8-9: «In hoc loco aliud nihil est nisi frigus et niues»); si tratta perciò di un *topos* legato alle punizioni infernali.

18,7. Il commento prosegue con i motivi di questa punizione particolarmente severa: i peccatori saranno puniti, secondo diversi gradi di pena, non solo per il male commesso contro gli altri, ma anche per il malsano piacere di stare in quella determinata condizione di malvagità. La gradualità della punizione si scorge anche in Aimone (PL 117, col. 1155B: «Sed propter diversorum diversae significantur personae, una plus, alia minus delinquens»). Il tormento si riferisce al corpo e il lutto all'anima, esattamente come nella glossa di Reims (f. 38r).

18,8-10. Il capitolo descrive le pene, come chiarisce anche una breve cerniera riassuntiva che, coi soliti toni, anticipa il contenuto del versetto. La morte è descritta come separazione dalla vita («absentia vite» nella glossa di Reims); viene poi descritta la consueta punizione del fuoco, insensibile a ogni preghiera, secondo formulazioni canoniche e piuttosto scontate. Il commento ad Apc 18,9-10 è molto sintetico in entrambe le redazioni (cfr. il commento ad Apc 18,10: «Istud quod sequitur planum est»): il pianto è associato alla sofferenza dell'animo, secondo la prospettiva dualistica del duplice dolore dell'anima e del corpo sviluppata in precedenza (*tormentum – luctum*) ed espressa con ancora più chiarezza nella redazione glossata e presente anche nella glossa di Reims (f. 38v).

18,11-12. Il commento prosegue con la lista dei vari dannati, dopo la descrizione della devastazione di Babilonia e dei suoi re. I mercanti della terra sono quanti hanno venduto le loro anime per i beni terreni, esattamente come si legge a 18,3 e come ricorda anche Aimone (PL 117, col. 1158B); il loro è un pianto continuo su Babilonia perché immaginavano di trovare lì la felicità, ma nessuno comprerà più nulla. Il commento ad Apc 18,12 è praticamente assente, ma è ridotto anche nella glossa di Reims e nella redazione glossata.

18,13-16. I versetti 13 e 14 sono quasi sprovvisti di commento: nel primo caso (Apc 18,13) si ribadisce il fatto che i mercanti non possono salvare la loro anima, mentre nel secondo caso si dice che gli uomini di Babilonia saranno puniti anche per le minime azioni commesse. Il commento è vago e non si può rintracciare una fonte. L'esegesi ad Apc 18,15-16 manca completamente nella redazione continua e anche nella redazione glossata è ridotta a pochissime e brevi glosse interlineari; nella glossa di Reims in questo punto il dettato è piuttosto stringato.

18,17-19. La *brevitas* contraddistingue anche il commento ad Apc 18,17-19. Il *gubernator* è metafora del *pater familias*, interpretazione assente altrove, mentre il mare è, come anche in altri punti del testo (cfr., per esempio, 7,1), immagine delle seduzioni del mondo e della terrenità, a cui è connessa in generale l'acqua. La polvere di Apc 18,19 è simbolo di penitenza, anche se si tratta di un pentimento tardivo; l'altra interpretazione della polvere è il desiderio delle realtà terrene. L'idea della penitenza tardiva si ravvisa in Beda (p. 483, rr. 87-8: «sera paenitentia vesciam accusantes»), ma è assente in Aimone.

18,20-24. Il commento a 18,20 si apre con la consueta introduzione che avvisa che dopo la dannazione degli empi si verifica l'esultanza dei santi. L'angelo di Apc 18,21 è Cristo, come anche in Aimone (PL 117, col. 1164C), la formulazione «lapidea corda habentes», in relazione al masso che l'angelo solleva, si legge anche nel commentario di Mons (f. 138v). Il dettato di Mons è ripreso nella redazione glossata, anche se non alla lettera: gli empi sono come la pietra per la durezza del loro cuore e il peso dei loro peccati. La citazione dal Ps 11,9 si legge anche in Beda, benché il contenuto esegetico sia differente (p. 485, rr. 5-6), mentre è tipica di questi commentari legati al contesto di Laon l'indugio sull'inferno: nella redazione glossata si dice che la moltitudine dei reprobi sarà gettata velocemente nel profondo inferno, secondo una formulazione che leggiamo anche nel manoscritto di Mons. La glossa di Reims (f. 40r) e la redazione continua glossano il verbo *mitto* con «in infernum». Il commento ad Apc 18,22 è praticamente assente nella redazione continua, mentre è leggermente abbozzato in quella glossata, secondo il senso più che altro letterale. I mercanti della terra (Apc 18,22-24) sono descritti nei modi consueti già espressi sopra.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

Il capitolo diciannovesimo è connotato dall'esultanza dei santi per la distruzione di Babilonia: l'esegesi di questo passaggio, debitrice di Aimone, stempera i toni cupi delle punizioni infernali evocati nei capitoli precedenti e presenta la *laetitia* per la sconfitta del male.

19,1. Alla distruzione di Babilonia segue l'esultanza dei santi per questa dannazione. In Aimone, nonostante la *vox* sia interpretata come il *magnum desiderium* dei santi (PL 117, col. 1166B), la moltitudine rappresenta tutti i fedeli, come nella glossa di Reims (f. 40v) e nella redazione glossata, dove si aggiunge che essa simboleggia anche i primi padri (da Abele fino al diluvio), che avevano un rapporto naturale e diretto con Dio. L'alleluia, espressione della voce angelica, è simbolo della Trinità (alle- rappresenta il Padre; -lu- il Figlio; -ia lo Spirito). Questo tipo di esegesi che mostra un interesse peculiare per la composizione e la scomposizione delle parole è tipico degli ambienti insulari (per esempio si ritrova spesso

nell'opera di Virgilio grammatico, cfr. L. Munzi, *La singolare «Ars Sergili»: note in margine a un'edizione recente*, «Incontri di filologia classica» 13 (2013-2014), pp. 49-83, in particolare p. 70). Questa interpretazione trinitaria dell'alleluia, frutto di una scomposizione linguistica, si trova nei *Collectanea* dello pseudo-Beda ed è riferita a un presunto passo (non identificato) di Gregorio: «quis primus dixit 'Alleluia', aut in quo loco vel pro qua re dictum est? Inter Thabor et Hermon dictum est; David propheta dixit 'Alleluia', hoc est 'laus Dei'. Augustinus dixit 'Alle' salvum, 'lu' me fac, 'ia' Domine; Hieronymus dixit 'Alle' lau-, 'lu' -date, 'ia' Dominum; Gregorius <dixit> 'Alle' pater, 'lu' Filius, 'ia' Spiritus Sanctus; Ambrosius dixit 'Alle' lux, 'lu' vita, 'ia' salus summi Dei» (M. Bayless – M. Lapidge (edd.), *Collectanea pseudo-Bedae*, Dublin 1998 (Scriptores Latini Hiberniae 14), p. 152 n. 251). Non si sa per quale mediazione questa citazione sia giunta nel commentario pseudo-anselmiano o se sia di prima mano, ma si ritrova identica nel commentario di Mons (f. 139v).

19,2-3. Il commento ad Apc 19,2 è stringato e praticamente assente, ma è così già nella glossa di Reims, dove troviamo al massimo riprese sinonimiche (es. «*vincavimus* id est *damnavimus*»). L'iterazione dell'Alleluia (Apc 19,3) è indice della lode infinita per Dio, per cui si veda anche la glossa di Reims (f. 41r) che esprime un concetto analogo, anche se l'interpretazione è piuttosto intuitiva e non bisogna presupporre necessariamente un contatto diretto. Il fumo è espressione di una vendetta – cioè di una condanna – eterna anche in Aimone (PL 117, col. 1167A: «*Hic fumus non praesentis saeculi tribulationem, sed aeternam significat*»).

19,4-5. Anche il commento ad Apc 19,4 è molto sintetico, perché presenta figure di cui si è già ampiamente discusso nei passaggi precedenti (i signori-giudici, i ventiquattro animali-dottori, il trono come sede del giudizio a cui i giudici e i dottori partecipano, l'alleluia come canto di lode). Si trova poi la solita cerniera 'didattica' in cui si dice che l'ultima parte del canto di trionfo è una ammonizione per evitare la dannazione. Anche in questo caso c'è da chiedersi se l'inserzione di questa cerniera sia nella posizione corretta o non sarebbe dovuta andare prima di *Et vox* (inizio di Apc 19,5), con un fraintendimento da parte del redattore di O^r. La spiegazione di *pusilli* e *magni* riprende Aimone alla lettera, in cui si dice che il grado di grandezza dipende dalla capacità di penetrare i misteri più alti (PL 117, col. 1168B: «*Pusilli sunt, qui non possunt penetrare altiora mysteria [...]*»); sempre da Aimone proviene la citazione di Matteo sul ricco che si allontana scontento (Mt 19,21).

19,6-7. Il passo si apre con una cerniera introduttiva in cui si parla della *laetitia* dei santi per l'avvento del regno di Dio; la stessa cerniera si legge nel commentario di Mons (f. 141r). L'interpretazione dei vari lemmi segue quella tradizionale già sviluppata altrove, per cui la voce corrisponde all'esultanza, le acque ai popoli radunati da ogni dove (cfr. anche Aimone, PL 117, col. 1168D e la glossa di Reims, f. 41r). Le nozze dell'Agnello di Apc 19,7 sono le nozze di Cristo e la

Chiesa, come anche in Aimone (PL 117, col. 1169B: «[...] Nuptias in sacro eloqui saepe legimus esse appellatam Christi et Ecclesiae conjunctionem [...]. Sponsus enim est Christus, sponsa Ecclesia, quia sibi desponsavit et per fidem et gratiam baptismatis»). Sulle stesse posizioni anche la glossa di Reims (f. 41v), ma la fonte primaria è probabilmente Beda, p. 491, ff. 73-5: «Nuptiae sunt agni cum ecclesia domino in thalamo regni caelestis sociabitur».

19,8-9. Il commento ad Apc 19,8 è praticamente assente, se non per qualche spunto letterale, perché già il testo biblico spiega che la veste rappresenta le opere dei giusti e dei santi. Nella redazione glossata il *byssinum* rappresenta invece la castità: forse un'eco dell'episodio delle vergini con le lampade accese di Mt 25,7, presente in Beda e in Aimone. Il commento del versetto successivo (Apc 19,9) parafrasa il dettato biblico.

19,10. L'atto di cadere è interpretato nel senso di un'umiliazione (come già in 5,14); la proibizione dell'angelo di adorarlo è spiegata, invece, in modo più dettagliato: prima della venuta nella carne di Cristo, gli angeli non proibivano di adorarli, poiché consideravano gli uomini a loro inferiori. In effetti, nell'Antico Testamento troviamo di frequente episodi di venerazione degli angeli (per esempio in Gs 5,13-15 o in Tb 12,15-16); secondo l'esegeta il cambiamento avviene dopo l'ascensione, poiché il Cristo, Dio ma anche uomo, era esaltato sopra ogni angelo, che diventano dunque *conservi*, fratelli, degli uomini; tale spiegazione parafrasa Aimone (PL 117, coll. 1171B-1172A).

19,11. Il paragrafo si apre con una breve introduzione in cui, dopo la dannazione di Babilonia e l'esultanza dei santi, si anticipa il tema portante dei prossimi passaggi: la dannazione dell'Anticristo e dei falsi profeti, possibile solo grazie alla potenza di Dio (per cui si vedano gli ultimi tre versetti del capitolo 19). Un'introduzione simile, ma diversa nei contenuti, si trova nella stessa posizione (cioè all'inizio di Apc 19,11) nella glossa di Reims (ff. 41v-42r): «Dominus Christus Ecclesiam sua passione permundans impugnatores eius cum suis principibus, diabolo et Antichristo in ignem mittit eternum». Il cielo aperto indica il disvelarsi dei misteri della Chiesa, secondo una formulazione presente già al cap. 11,19, mentre in Aimone indica la Chiesa (PL 117, col. 1171C); l'apertura del cielo però è anche l'invito al banchetto celeste delle nozze dell'Agnello per conoscere Dio. Il cavallo bianco rappresenta la carne di Cristo (la natura umana), mentre chi gli siede sopra è la sua divinità: tale formulazione riprende Aimone (PL 117, col. 1171D: «Per equum album, corpus et animam Christi intelligere debemus: per sessorem autem equi, divinitatem Verbi, quae praesidet suae humanitati»).

19,12-13. Gli occhi come fiamma di fuoco sono connessi allo Spirito, secondo la consueta interpretazione dell'*ignis* (per cui si veda Aimone, PL 117, col. 1173A), ma sono anche i precetti divini o la carità che brucia i vizi e accende all'amore di Dio. Tale formulazione richiama Aimone (PL 117, col. 1173B: «Qui ocu-

li bene *ut flamma ignis* dicuntur, quia videlicet nos ad fidem illuminant, et ad Dei amorem et proximi accendunt. Vel per oculos Domini possumus intelligere divina eloquia, quae nos similiter illuminant, et ad Dei amorem accendunt»). La veste (Apc 19,13) rappresenta la carne di Cristo aspersa del sangue della passione anche in Aimone (PL 117, col. 1174C: «*Vestis sanguine respersa, caro intelligitur Redemptoris, passionis sanguine cruentata*»). Il sangue non è solo la passione, ma anche la Chiesa, cosparsa del sangue dei martiri, esattamente come in Aimone, che in questo passaggio è seguito piuttosto fedelmente (*ibid.*: «*Sive etiam vestis Domini sanguine cruentata, intelligitur Ecclesia, quae in sanctis martyribus proprio sanguine est perfusa*»). La formulazione finale legata al *Verbum* («per quem omnia fecit») ricorda l'*incipit* del Vangelo di Giovanni.

19,14-15. L'esercito dei fedeli del cielo è la moltitudine dei fedeli (per cui si veda anche Aimone, PL 117, col. 1175A) che siedono su cavalli bianchi, cioè sono ricchi di molte virtù e privi di peccati (cfr. Aimone, *ibid.*). Il *gladius* (Apc 19,15) rappresenta la parola di Dio come già in 1,16, di cui si ripete la formulazione. La *virga ferrea*, anche altrove (cfr. 2,27), è la giustizia inflessibile di Dio, espressione di derivazione aimoniana (PL 117, col. 1175D). Il tino dell'ira, immagine mutuata da Isaia, è la morte che è entrata nella storia dell'uomo con il peccato di Adamo e che Cristo ha distrutto con la sua risurrezione, ma è anche la tribolazione. Entrambe le interpretazioni provengono da Aimone (PL 117, col. 1176A).

19,16. Come già in Apc 19,13, il *vestimentum* è la carne di Cristo (cfr. anche la glossa di Reims, f. 42v), mentre il femore è espressione della sua progenie umana: entrambe le interpretazioni si ritrovano in Aimone (PL 117, col. 1176C e poi riasunta anche alla col. 1176D: «*In suo itaque vestimento, hoc est in humano corpore, et in femore, id est in carnali propagatione [...]*»).

19,17-18. L'angelo di Apc 19,17 è interpretato con i predicatori e non con Cristo (come in Aimone e nella glossa di Reims). Gli uccelli a cui si rivolge sono i fedeli e non i santi (Beda e Aimone) o gli eletti (glossa di Reims); è come se in questo passo lo pseudo-Anselmo volesse allargare lo sguardo a tutti e non solo agli eletti. La cena rappresenta Cristo stesso o il consorzio dei santi (cfr. Aimone, PL 117, col. 1178B) e le carni di Apc 19,18 sono le sventure degli empi, secondo un'ovvia interpretazione che non richiede necessariamente una fonte intermedia.

19,19-21. La bestia è l'Anticristo e i re della terra sono i suoi falsi profeti, secondo la consueta interpretazione di Aimone (PL 117, col. 1179B). La cattura della bestia corrisponde alla punizione eterna: l'interpretazione di questi passaggi finali del cap. 19 è letterale, anche perché il dettato biblico è già piuttosto ricco di dettagli. In Apc 19,21 gli *aves* non sono più i fedeli, ma questa volta, in accordo con Aimone, sono i santi che provano gioia per la pena eterna inflitta all'Anticristo e ai suoi seguaci.

CAPITOLO VENTESIMO

Il capitolo fa da preambolo alla descrizione della Gerusalemme celeste che caratterizza soprattutto i due capitoli finali. Qui si ritrovano alcune figure malvagie come il dragone-serpente (20,3) o i popoli di Gog e Magog (20,8): il debito nei confronti di Aimone è preponderante, anche se molte immagini provengono dalla glossa di Reims.

20,1. Il capitolo si apre con un breve preambolo che sintetizza i contenuti dei versetti successivi. L'angelo che scende dal cielo è Cristo (cfr. Aimone, PL 117, col. 1181C) che si umilia nell'Incarnazione; anche le interpretazioni che seguono provengono da Aimone: l'abisso rappresenta la profondità della malvagità dei reprobi, mentre la *catena magna* è il loro potere, definito *inevitabilis* (Aimone PL 117, col. 1181D: «Per catenam vero, inevitabili Dei potestas exprimitur [...]»).

20,2. La distinzione tra dragone e serpente, presente in Aimone (PL 117, col. 1182B) è ripresa, in termini leggermente diversi, nella redazione glossata (il primo come espressione della crudeltà, il secondo dell'astuzia), ma non in quella continua, che si limita a rievocare il noto episodio genesiaco in termini generici. Il numero mille è interpretato come numero di perfezione anche in Aimone (PL 117, col. 1182B: «Millenarius numerus in Scriptura pro perfectione rei ponitur»).

20,3. Il dettato esegetico sul dragone-serpente gettato nell'abisso è spiegato in termini più approfonditi del solito, che non si riscontrano nella tradizione precedente. Infatti si dice che il diavolo sarebbe stato legato anche al tempo di Abramo, ma con una differenza: in quella circostanza a farlo fu la speranza dell'avvento del Cristo, mentre nel momento descritto nell'Apocalisse sarebbe avvenuto per mano di Cristo stesso. Non è da escludere che ci sia anche un velato riferimento all'episodio di Lc 13,10-17, in cui Gesù guarisce la donna curva (figlia di Abramo) e dice «Hanc autem filiam Abrahae, quam alligavit Satanás ecce decem et octo annis, non oportuit solvi a vinculo isto die sabbati?» (Lc 13,16), ma mi sembra meno probabile. Il *signum* con cui il diavolo è segnato è quello della croce anche nella glossa di Reims (f. 43v). I mille anni si concludono con il tempo dell'Anticristo e partono dalla passione del Signore (cfr. glossa di Reims f. 43v: «mille anni, id est illud tempus quod a passione Domini usque ad Antichristum»).

20,4. L'imprigionamento del diavolo permette ai fedeli di essere liberi; l'interpretazione si sposta sulla dimensione presente, secondo una prospettiva in genere assente nel commentario pseudo-anselmiano e già presente nella glossa di Reims (f. 43v: «tamen in hac presenti Ecclesia non cessat diabolus a persecutione fidelium quam exercet per malos sibi subditos de quibus modo dicet»), ma non in Aimone. Tuttavia, mentre nel commento pseudo-anselmiano la prospettiva è in generale positiva, nella glossa di Reims è più negativa: il diavolo continua anche nella Chiesa presente a operare e ad agire. Le anime degli sgozzati non sono quelle

dei santi come in Aimone (PL 117 col. 1184B) o dei martiri come nell'esposizione glossata, ma dei fedeli, secondo la prospettiva più generale tipica del commentario pseudo-anselmiano già rilevata. Il resto del commento si dipana secondo un'interpretazione sintetica e più che altro letterale.

20,5. I morti di cui parla il versetto biblico sono i morti nell'anima (la seconda morte) che saranno puniti dopo la dissoluzione: simile interpretazione si rileva in Aimone, PL 117, col. 1185B: «Caeteri autem mortuorum qui in anima per peccatum sunt mortui, non vixerunt, id est non vivent». Il commento continuo è più sintetico nello spiegare la differenza tra la prima e la seconda risurrezione: la prima è quella che avviene nell'anima che risorge da vizi e va verso le virtù (in una prospettiva quasi tropologica), mentre la seconda è quella del giorno del giudizio e riguarda anche il corpo (come spiegato anche dal commento pseudo-anselmiano). La fonte è Aimone (PL 117, col. 1185D), ripreso quasi alla lettera nella redazione glossata.

20,6-7. La seconda risurrezione dispone in una condizione di forte beatitudine perché impedisce di cadere nella seconda morte, quella dell'anima e del corpo. Il resto del commento si sviluppa in modo piuttosto canonico, ampliando gli spunti offerti dai versetti biblici: saranno sacerdoti non nel senso letterale – come precisa Aimone – ma perché loderanno continuamente la Trinità per mille anni, fino al ritorno di Satana (Apc 20,7). Gog e Magog sono interpretati in senso letterale e allegorico. In senso letterale sono i popoli montani che vivono a Nord (come suggerisce l'aquilone) e come si legge anche in Aimone (PL 117, col. 1186D: «aestimantes eas esse gentes aquilonares»); dal punto di vista allegorico sono la somma di tutti i mali. Questa duplice interpretazione, letterale e allegorica insieme, trova riscontro anche nella glossa di Reims (f. 44v): «*Gog et Magog id est per hos duos populos qui secundum litteram in septentrione habitant primi cedent Antichristo, secundum allegoriam significant latentes inimicos et apertos ecclesie ut sunt heretici et hypocrite*». Si passa poi alla descrizione dei loro nomi, Gog è interpretato come tetto (*tectum*), perché copre quanti fanno il male di nascosto (al chiuso), mentre Magog è senza tetto, scoperto (*detectum*), perché indica coloro che fanno il male *aperte*. Tale interpretazione risale innanzitutto ad Agostino che però distingue tra *tectum*, nel senso di casa, e *de tecto*, come «qui procedit de domo» (*De civitate Dei*, XX.11, p. 720, r. 20). In questi termini è ereditata da Primasio (20.178, 183-5: «*Gog dicitur tectum, Magog de tecto*») e quindi, uguale, da Beda (p. 511, rr. 97-9). Allo stesso modo leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1187B), mentre *detectum* compare nella glossa di Reims (f. 44v: «*Gog, id est tectum, id est latentes inimicos Ecclesie, Magog id est detectum, in quo notantur tyranni persecutores aperti Ecclesie*»). L'idea che prevale è sempre quella di una doppia azione del male, interna (Gog) ed esterna (Magog). Il loro esercito è paragonato alla sabbia del mare, interpretata non tanto in senso numerico, quanto più che altro nel senso che tali popoli sono sterili e infruttuosi (cfr. Aimone, PL 117, col. 1187D: «*in arena maris, omnes reprobi steriles et infructuosи*»).

20,8-10. L'ascesa sopra l'altitudine della terra corrisponde a un'azione di superbia (come il prostrarsi indica nel commentario un gesto di umiliazione). Essi tentano di invadere i *castra sanctorum*, ma non riescono perché Dio li difende. La *civitas* come Chiesa, presente nella tradizione glossata, si legge anche in Aimone (PL 117, col. 1188A). Il diavolo e i suoi seguaci saranno puniti dal fuoco divoratore (cfr. Apc 20,10) continuamente e in eterno: il giorno corrisponde alla gloria dei santi, mentre la notte alla propria miseria, come riporta anche Aimone (PL 117, col. 1189A): «Haec itaque immutabilitas poenarum hic exprimitur per diem et noctem. Aliter, diem possumus referre ad gloriam justorum, noctem ad poenam reproborum»).

20,11. Una breve cerniera introduttiva anticipa il contenuto del passo: dopo la distruzione del diavolo e dei suoi (Apc 20,10) per mezzo del fuoco divoratore, sarà distrutto il mondo nei suoi elementi costitutivi (terra, aria e acqua). Più che di una distruzione si tratterà di una *mutatio* della forma, ma non della sostanza di tali elementi, che rimarrà immutata. Questa prima parte è conservata anche nella *GO*. Il trono rappresenta la Chiesa (cfr. Aimone, PL 117, col. 1189B) ed è bianco per le virtù di cui rifulge oppure per l'immortalità (caratteristica di derivazione battesimal, come ricorda anche Aimone, *ibid.*, che associa il biancore del trono direttamente al battesimo). La formulazione «*per immortalitatem et impassibilitatem*», inoltre, è completamente ripresa nella *GO*.

20,12. Una breve annotazione guida all'interpretazione di questo passaggio: spesso l'Apc ha fatto menzione della gloria riservata ai santi e alle pene per gli empi, ma non si è mai soffermata sui corpi, cosa che avviene in questo passaggio, quando dice che si vedono i morti «corporaliter» e quindi, deduciamo, dopo il giudizio definitivo in cui l'anima si ricongiungerà al corpo. Indicazioni simili non si ritrovano in altre fonti. Il libro rappresenta la coscienza dei singoli, come in Aimone (PL 117, col. 1190D), e serve al giudizio dei buoni e dei malvagi. Si veda sempre Aimone (*ibid.*), in cui risulta ancora più chiaro che il giudizio finale avverrà sulla base del libro, che rimanda ovviamente alla Bibbia.

20,13. Il passaggio dei corpi nel mare (Apc 20,13) è piuttosto complesso e non facilmente comprensibile: in Aimone essi sono coloro che devono essere trovati vivi nel momento dell'arrivo del Signore (la seconda venuta, presumibilmente); nella glossa di Reims (f. 45r) sono genericamente i risorti, senza particolari indicazioni. Anche Beda dedica una spiegazione più dettagliata a questo passaggio: si può intendere che tutti i corpi, anche quelli che i flutti del mare (cioè la bestia) hanno assorbito, risorgeranno (pp. 515-7, rr. 32-4). Anche nello pseudo-Anselmo si trova una descrizione più peculiare: nella redazione glossata il mare è allegoria del battesimo e quindi il versetto è interpretato come la risurrezione che avviene mediante il battesimo. Nella redazione continua, invece, riguarda la risurrezione, che coinvolge tutti i corpi, anche quelli più smembrati, che nel mare ricevono una nuova vita (allusione al battesimo?). La morte è allegoria del diavolo anche in Aimone (PL 117, col. 1191B).

20,14-15. L'inferno come allegoria del diavolo si trova anche a commento di questo versetto, che si presenta come una sorta di ammonizione che esorta a guardarsi dalla morte prima, cui segue anche la morte seconda. Il dettato è sintetico ed essenziale.

CAPITOLO VENTUNESIMO

Il capitolo è totalmente incentrato sulla descrizione della Gerusalemme celeste. Se Aimone è usato per la caratterizzazione di alcune immagini in senso allegorico, Beda è la fonte preponderante (ripreso spesso alla lettera) per la descrizione delle pietre della città. Non mancano poi diversi spunti in comune con il *Magister* dell'esposizione di Mons.

21,1. L'inizio del capitolo ventunesimo corrisponde alla settima e ultima delle visioni in cui si articola il commento all'Apocalisse pseudo-anselmiano: i temi portanti evocati nell'introduzione sono l'*innovatio elementorum*, di cui aveva già parlato poco prima (cioè il fatto che al momento della fine del mondo gli elementi che lo compongono cambieranno forma ma non sostanza) e la gloria dei santi. Una simile introduzione si trova, più raffinatamente sviluppata, anche nel commentario di Mons (f. 151r), per cui si rimanda all'edizione. Inizia poi la descrizione dell'*innovatio* degli elementi: cielo, terra e acqua. Per quanto riguarda l'acqua (i mari), l'esegeta si chiede se anch'essa sarà purgata dal fuoco come il cielo e la terra o da un altro elemento simile all'acqua o comunque interno («aliqua sua materiali purgatione») e non esterno come il fuoco. Quest'ultima sembra un'allusione ad Aimone (PL 117, col. 1192A), che parla di una possibile essicazione dei corsi d'acqua (mari e fiumi). Una simile formulazione dubitativa (espressa con un'interrogativa indiretta disgiuntiva) si legge in Beda (p. 519, rr. 61-2): «utrum maximo illo ardore sicetur, an et ipsum uertatur in melius, non facile dixerim».

21,2. La *civitas* è la Chiesa, come puntualizza anche Aimone (PL 117, col. 1192B), ed è la Gerusalemme nuova che scende dal cielo: essa è in grado di vedere in modo compiuto e pieno («plene») Cristo, vera pace. Quest'ultima affermazione sembra parafrasare Aimone, presso cui leggiamo che la Gerusalemme celeste è interpretata come *visio pacis*, proprio perché dispone alla visione di Dio. La discesa di Gerusalemme dal cielo è interpretata, come di consueto, come un atto di umiltà.

21,3. La voce rappresenta un'ammonizione divina ed è *magna* perché riguarda argomenti importanti (cfr. Aimone PL 117, col. 1193B: «Quae idcirco magna dicitur, quia de magnis loquitur»). La dimora di Dio con gli uomini (*tabernaculum*) è l'umanità che tende e imita Dio, come anche in Aimone (*ibid.*: «[...] id est

ipsi homines sunt tabernaculum Dei») e nella glossa di Reims (f. 45v), in cui l'umanità è associata all'Incarnazione, di cui parla anche la redazione glossata («caro divina»).

21,4. Dio starà per sempre con il suo popolo, toglierà dai suoi occhi ogni lacrima di tristezza e vincerà la morte, il lutto e il dolore. L'interpretazione di questo passaggio è piuttosto scontata e l'esegeta si limita a parafrasare i versetti biblici, senza alcun tipo di approfondimento: la morte è la dissoluzione dell'anima e del corpo o la separazione da Cristo, il lutto è il dolore continuo, il clamore è il turbamento che toglie la quiete. Il tema della quiete infranta si ravvisa anche in Aimone (PL 117, col. 1194C), dove però è ampiamente sviluppato con diversi riferimenti scritturali.

21,5. Dio fa nuova ogni cosa, sia gli elementi naturali, sia la gloria dei santi, con un'evidente ripresa della cerniera introduttiva, incentrata su questi due aspetti. L'invito a scrivere è per l'utilità dei presenti (cfr. Aimone, PL 117, col. 1194D: «ut ad notitiam perveniat posteriorum»), in modo che essi ottengano la glorificazione dei santi.

21,6. Il perfetto *factum est* suggerisce il fatto che tutto si è compiuto (cfr. Aimone PL. 117, col. 1195A: «complebuntur omnia quae superius dicta»): vale a dire sia la punizione dei malvagi e la sconfitta dell'Anticristo, sia la gloria dei santi e la *renovatio* di tutti gli elementi. Nella redazione continua del commento pseudo-anselmiano, l'assetato non desidera la giustizia, come si legge in Aimone e nella redazione glossata, ma direttamente Dio. La *fons* è allegoria di Dio, principio di ogni beatitudine, mentre in Aimone è un riferimento alla Trinità.

21,7. Il vincitore di Ap 21,7 è interpretato come colui che sarà rimasto *sittiendo*: il valore di questo gerundio in ablativo non è molto chiaro. Se lo si intende con il valore di un participio congiunto con sfumatura concessiva, allora vorrebbe dire che il vincitore è colui che rimane pur avendo sete, cioè ha atteso la vittoria di Dio pazientemente, nonostante la sua sete di giustizia; oppure indica una condizione permanente di desiderio di Dio. Ha raggiunto la vittoria anche colui che ha superato le tentazioni, come leggiamo in Aimone (PL 117, col. 1195C: «Qui vicerit diavoli tentamenta, incentiva carnis sua, adversitates pravorum hominum»), non necessariamente fonte di questo passaggio. Il vincitore ottiene come premio Dio (cfr. Aimone, PL 117, col. 1195D) e anche la possibilità della *beata innovatio*, che garantisce l'immortalità e l'incorruzione di cui parla sempre Aimone. Nella redazione glossata il vincitore sarà dissetato del torrente della visione («de torrente visionis mee potabo illum»), forse un'eco di Ez 47,1-12.

21,8. Il versetto è sinteticamente commentato, poiché le varie categorie di peccatori sono già espresse. Solo di quattro si dà qualche stringata informazione: i timidi sono coloro che hanno paura di professare la fede o di riceverla; gli increduoli sono coloro che mettono in dubbio la risurrezione o gli infedeli; i depravati

sono gli scomunicati e i bugiardi sono, tautologicamente, quanti hanno l'abitudine a mentire. L'interpretazione dei timidi come coloro che per il timore della morte si allontanano dal bene (redazione glossata) è presente anche nella glossa di Reims (f. 46r).

21,9-10. L'angelo che arriva rappresenta uno dei predicatori, probabilmente uno di quelli che versano le sette coppe (cfr. Aimone, PL 117, col. 1197A), mentre nella redazione glossata e nella glossa di Reims (f. 46r) è Cristo. L'azione di *venire* è connessa alla contemplazione, come in Aimone, che si raggiunge proprio ampliando l'intelletto. La stessa formulazione si ritrova nella glossa di Reims (f. 46v: «*veni, id est amplia intellectum tuum*»). L'*elevatio* nello spirito serve a conoscere Cristo e la Chiesa, che si fonda su Cristo, secondo la consueta prospettiva ecclesiologica.

21,11. La *claritas* è la conoscenza di Dio – come riporta anche la glossa di Reims (f. 46v) – che possiede la Chiesa, dal momento che è simile a Cristo, pietra preziosa (come nella glossa di Reims). La Chiesa è paragonata al diaspro cristallino, duro e verde, caratteristiche della Chiesa stessa, salda (durezza) e verdeggiante nella fede; è anche cristallina perché non nasconde nulla. Simile formulazione si ritrova nella glossa di Reims (f. 46v), ma in relazione ai predicatori.

21,12. Il muro alto e grande è Cristo, che difende la Chiesa, secondo un'interpretazione piuttosto scontata che si rileva anche in Aimone (PL 117, col. 1198D), ma non nella glossa di Reims, presso cui leggiamo (f. 46v) che il muro sono gli *oratores*. Le porte sono i profeti, questa volta come nella glossa di Reims (f. 46v) e non come Aimone (col. 1199B) che le intende come rappresentazione degli angeli. Gli angoli sono invece gli apostoli che persistono nella fede (Cristo - muro) e sulle orme dei profeti (porte): tale interpretazione non si ritrova in Aimone, ma è una delle due che leggiamo nella glossa di Reims (l'altra, relativa al popolo dei Giudei e dei gentili, è scartata). La redazione glossata è, come di consueto, più particolareggiata nella categorizzazione, per cui le porte sono anche gli eremiti e i confessori.

21,13. L'oriente come metafora dei Giudei si legge in Aimone (PL 117, col. 1199C): a oriente nasce il sole (Cristo), che si è manifestato proprio ai Giudei per la prima volta, mentre l'aquilone (settentrione) rappresenta i gentili; anche questa interpretazione si legge in Aimone (PL 117, col. 1200A: «*Et bene quidem primum ab oriente portae tres, deinde ab aquilone commemorantur, quia prius Judaei crediderunt, deinde gentiles, qui ante erant in aquilone, qui est frigidissimus et durissimus ventus*»). L'austro (meridione) rappresenta i martiri, mentre in Aimone è metafora della lucentezza della fede; l'*occasus solis* (occidente) rappresenta quanti hanno una fede e una carità fredde (interpretazione che non si rileva altrove), oppure quanti hanno creduto a Enoch ed Elia (secondo quanto si legge in Aimone, PL 117, col. 1200B). La redazione glossata presenta una glossa mutuata direttamente da Aimone, sul significato delle porte e dei punti cardinali:

non si tratta però di una ripresa in ‘blocco’ dalla fonte, come spesso accade, ma di citazioni di piccoli estratti, funzionali alla spiegazione immediata del significato degli elementi evocati. Le porte rappresentano gli apostoli (sono infatti dodici), che trasmettono nel mondo (evocato attraverso i quattro punti cardinali) la fede nella Trinità: si tratta di una parafrasi di Aimone (PL 117, col. 1200B), ripreso invece alla lettera nella redazione glossata.

21,14. Il muro rappresenta i difensori della Chiesa. Una simile formulazione, assente in Aimone, si ritrova nella glossa di Reims, in cui però si parla dei santi (f. 46v: «id est sancti viri qui muniunt ecclesiam»). Tale muro si fonda sui profeti (cfr. Aimone, PL 117, col. 1200A), che hanno preceduto nella fede i futuri difensori della Chiesa, e sugli apostoli. Rispetto ad Aimone manca la menzione dei patriarchi e dei profeti, che l’esegeta carolingio attinge probabilmente da Beda (p. 527, rr. 47-54).

21,15. A parlare con Giovanni è un angelo *in persona Christi*, come dice anche Aimone, con parole diverse (PL 117, col. 1201A: «Hic angelus typum filii Dei tenebat»). La canna per misurare la città rappresenta la Scrittura, secondo un motivo ancora una volta aimoniano (PL 117, col. 1201A: «recte per arundinem Scriptura sancta intelligitur»), che ritorna anche nella glossa di Reims (f. 47r). La canna è dorata perché è illuminata dalla sapienza di Dio, secondo una interpretazione consueta, che si legge anche in Aimone (PL 117, col. 1201A: «Quae mensura arundinea aurea dicitur, propter claritatem divinae sapientiae»).

21,16. La città ha una forma quadrata e i quattro lati uguali rappresentano la fede, la speranza, la carità e le opere, tra di loro collegate: se uno crede (fede), spera (speranza); se uno spera, ama (carità); se uno ama, agisce bene (*operatio*). Questa spiegazione dell’Apocalisse è identica al dettato di Aimone, che qui è ripreso alla lettera (PL 117, coll. 1201B-C), anche nell’esposizione di Mons. La seconda interpretazione del numero quattro e del quadrato deriva sempre da Aimone (cfr. PL 117, coll. 1201C-1201D: i quattro lati della città rappresentano le quattro virtù cardinali (cioè la prudenza, temperanza, la fortezza e la giustizia), ognuna delle quali è poi brevemente spiegata. Gran parte del dettato è comunque in comune con quanto leggiamo nel commentario di Mons, f. 156v.

21,17-18. Il cubito, unità di misura, rappresenta l’*operatio*, come anche nel dettato di Aimone (PL 117, col. 1203D: «Quia autem in cubitu manus est, recte per cubitum operatio manus exprimitur»). L’angelo con l’aspetto di uomo rappresenta Cristo, che fu vero Dio e vero uomo. Il vetro di Ap 21,18 è allegoria della purezza della fede: il tema della purezza associato al vetro si legge anche in Aimone (PL 117, col. 1204D), dove però è riferito ai cuori. L’immagine è piuttosto scontata e non presuppone un contatto diretto.

21,19. Inizia la descrizione delle pietre preziose che ornano le fondamenta della città celeste. Le fondamenta sono gli apostoli e i profeti (cfr. Aimone, PL 117, col.

1205A), ornati di ogni genere di virtù (cfr. col. 1205B, ma l'associazione pietra preziosa = virtù è piuttosto scontata). Per questi capitoli sulle pietre preziosi il dettato delle due redazioni coincide; la spiegazione si articola su due livelli: prima la descrizione del colore e delle eventuali caratteristiche della pietra, poi l'interpretazione allegorica della pietra. Il diaspro (*iaspis*) è descritto come allegoria della fede, fondamento di ogni virtù: è, con parole diverse, lo stesso significato che si legge nella glossa di Reims, dove è descritto come «*incipiens a fide*» (f. 47r). Il collegamento diaspro - fede, che non si individua in Aimone, è invece presente in Beda, p. 533, rr. 109-10: «*Per iaspidem ergo fidei uiror inmarcescibilis indicatur*». Lo zaffiro rappresenta l'altezza della speranza che anima i santi, resi nuovi dal vero sole (Cristo), così come lo zaffiro che, percosso dai raggi del sole, emette una lucentezza maggiore. Anche in Aimone, con formulazione diversa, lo zaffiro rappresenta i santi (PL 117, col. 1205C: «*atque ideo sanctos significat, qui coelestia mente petunt, dicentes cum Apostolo: Nostra conversatio in celis est*»): lo stilema *coelestia petunt* ricorda *eterna querunt* dello pseudo-Anselmo, che presenta la stessa citazione paolina (Phil 3,20). Ma la fonte più prossima è Beda, che pure presenta la citazione dalla lettera ai Filippesi, prima di descrivere più compiutamente il ruolo dello zaffiro: «*Qui radiis percussus solis ardentem fulgorem ex se emittit, quia caelestibus semper intentus sanctorum animus, diuini luminis cotidie radiis innouatus, compunctior quodammodo atque ardentio aeterna perquirit aliisque inquirenda persuadet*» (p. 535, rr. 127-31). Il tema della speranza (qui connesso ai santi) è presente anche nella glossa di Reims (f. 47v), in cui si dice semplicemente «*saphirus, id est spes nostra*». Il calcedonio rappresenta la fiamma della carità, che agisce di nascosto: è la stessa interpretazione della glossa di Reims («*id est ignea caritas*») e l'ultima delle tre virtù teologali evocate. La formulazione iniziale («*pallens ignis lucernae nitet et fulget sub divo*») è mutuata da Beda, p. 535, rr. 134-5. La quarta pietra è lo smeraldo, che proviene dalla Scizia ed è di un verde molto intenso: tali informazioni si leggono in Aimone, PL 117, col. 1206A e in Beda, p. 537, rr. 151 e ss.; Beda, a sua volta, le ricava dalle *Etymologiae* di Isidoro o da altre fonti (i *Glossaria anglo-saxonica* o il *De duodecim lapidibus*), come mette in evidenza l'apparato delle fonti dell'edizione Gryson. La pietra rappresenta senz'altro il verdeggiare della fede (cfr. Beda, p. 537, r. 156); ma è più che altro la fede che si mantiene forte nelle avversità, come si ricava dalla glossa di Reims (f. 147r: «*confitens fidem in adversis*»). Il dettato del commento di Mons (f. 159rv) non mostra grosse affinità con quello pseudo-anselmiano, fatta eccezione per qualche sporadica tangenza.

21,20. La quinta pietra è il sardonice, che rappresenta l'umiltà. Il suo colore (nero in basso, bianco nel mezzo, rosso sopra) permette anche di comprenderne il significato: è allegoria dei santi, rossi per il martirio, bianchi internamente, ma neri per il disprezzo che hanno suscitato. La medesima spiegazione si ritrova in Aimone (col. 1206D) e, molto compendiata, nella glossa di Reims (f. 47v: «*id est tribulatio passionis et tamen candidi et fortis in virtute*»). La sardonice (*sar-*

dius) è del colore del sangue e rappresenta la gloria del martirio (cfr. Beda, p. 543, rr. 211-2); è la sesta pietra perché Cristo fu ucciso nella *sexta feria*, ossia di venerdì: in questo caso anche la posizione della pietra influisce sull'interpretazione allegorica, che è la stessa che si ricava da Beda (p. 543, rr. 214-5). Il crisolito (settima pietra) rifulge come l'oro e produce scintille; rappresenta la predicazione spirituale e i miracoli, come si legge, con parole diverse, in Beda (p. 545, rr. 216-20) e in Aimone (PL 117, col. 1207B), mentre nella glossa di Reims rappresenta la predicazione della sapienza divina (f. 47v). Anche in questo caso la settima posizione ha un valore particolare, perché richiama lo Spirito (cfr. Beda, p. 545, r. 223). Il berillo (ottava pietra) rappresenta la condotta esemplare dei predicatori: il berillo si comporta come l'acqua quando è colpita dai raggi del sole, cioè splende con maggior intensità. L'acqua rappresenta il sentire umano, mentre lo splendore del sole la sapienza divina, che risplende maggiormente (cfr. Beda, p. 545, rr. 233-42, ripreso con parole diverse). Il topazio è raro e prezioso: le sue caratteristiche rimandano alla contemplazione, richiamata anche dal numero nove. Anche per questa pietra la fonte più prossima non è Aimone, ma Beda (pp. 547-51 *passim*). Il crisopazio (decima pietra) è verde e oro e rappresenta coloro che si meritano la patria eterna per la loro carità: il dettato è fedelissimo a Beda, p. 551, rr. 290-5. Il giacinto, che cambia colore in base all'aria, rappresenta i dottori: in Beda non si rintraccia una corrispondenza immediata, che si può forse intravvedere nella glossa di Reims («*activa vita predictorum*», f. 47v); il giacinto come allegoria dei dottori si legge, in Beda, alla fine della descrizione delle dodici pietre, in una sorta di lungo riassunto che viene posto a conclusione di Apc 21,20: «*in hyacinthro doctorum caelestis ad alta subleuatio*» (p. 557, r. 351). Infine l'ametista, purpurea, viola e rosa (descrizione presente anche in Beda, p. 555, rr. 328-30 e mutuata da Isidoro) rappresenta il *decor* (rosso), la *verecundia* dei santi (viola), la morte preziosa agli occhi di Dio (rosa), come leggiamo anche in Beda (p. 555, rr. 331-3).

21,21-22. Le porte offrono all'autore la possibilità di una nuova digressione sul numero dodici, legato alle immagini convenzionali, già sviluppate in precedenza, dell'umanità tutta (*omnes*) che proviene dalle quattro parti del mondo per la fede nella Trinità ($4 \times 3 = 12$). Le perle rappresentano la lucentezza delle virtù, come anche nella glossa di Reims (f. 47v). Il tempio (Apc 21,22), luogo di preghiera e offerta (come in Aimone, PL 117, col. 1209A), non può trovare spazio nella Gerusalemme celeste, perché Dio stesso è il tempio.

21,23-24. La città non ha bisogno né del sole né della luna, cioè dei predicatori maggiori o minori, perché la illumina la gloria di Dio e la sua lampada è l'Agnello: la lampada è allegoria dell'umanità di Cristo, che sostiene il *lumen* (la sua divinità). La stessa spiegazione si trova in un escerto del *Magister* nel commentario di Mons (f. 163r). Tale luce illumina gli uomini (Apc 21,24) per giungere alla contempla-

zione di Dio (come si scorge in Aimone, PL 117, col. 1209D). Ma anche il commento ad Apc 21,24 è in gran parte debitore del dettato del *Magister* (f. 163v).

21,25-27. L'esegesi degli ultimi versetti del cap. 21 si contraddistingue per un andamento molto sintetico. Il dettato di Apc 21,25 è chiaro e si proietta totalmente nella dimensione futura: nella Gerusalemme celeste non ci sarà notte perché non ci sarà oscurità, ma solo una grande e totale serenità. Nella città non ci saranno ladri, ma entrerà soltanto chi è stato predestinato da Dio (cfr. Aimone, PL 117, col. 1211A).

CAPITOLO VENTIDUESIMO

Il capitolo finale dell'esposizione è piuttosto breve e presenta un finale brusco. Per questa parte un apporto significativo, oltre ad Aimone, proviene dall'esposizione di Mons, che dedica ampio spazio alla parte escatologica della Gerusalemme celeste.

22,1. Il capitolo si apre con un preambolo sulla materia trattata, relativa alla *refectio* che Dio darà nel presente e nel futuro alla città e che rimanda alla realtà battesimal. Come tutte le cerniere introduttive, essa si legge uguale nel commento del *Magister* (Mons, f. 164r). L'acqua è vivificante e splendida come Cristo: essa procede dai maggiori ai minori, per conferire a tutti la beatitudine, secondo la prospettiva binaria (maggiori nella fede - minori) che si legge più volte nel commentario e che è di derivazione aimoniana.

22,2. Il legno della vita è Cristo (come leggiamo in Aimone, PL 117, col. 1211D), che dà la *refectio* e che produce dodici frutti, interpretati secondo la consueta simbologia numerica, (per cui si veda anche Apc 21,21), che spiega il significato simbolico del numero dodici alla luce di 4 (le quattro parti del mondo) moltiplicato per 3 (la Trinità); il dettato non è molto chiaro ma intende probabilmente i predicatori, perché aiutano gli altri a dare frutto. La redazione glossata è debitrice di un'altra lettura (*alia litteratura*) che deriva da Aimone e che interpreta il numero dodici con gli apostoli (PL 117, col. 1212A). Il dettato esegetico ritorna poi di nuovo sul fiume e sviluppa ulteriormente tale immagine: *citra flumen* rappresenta il mistero eucaristico che possiamo gustare già ora e anche il tempo prima del battesimo; *ultra flumen* rimanda invece alle realtà metafisiche e rappresenta la *refectio* che non viene mai meno, di cui si godrà nell'eternità e anche il tempo dopo il battesimo. Tale spiegazione così articolata rispetto al consueto non si legge in Aimone o in Beda, ma nel commento del *Magister* (f. 164r), la fonte di questo passaggio.

22,3-5. L'esegesi di questi versetti è molto sintetica e si articola in modo più che altro letterale: Dio e l'Agnello riposano sulla loro sede eternamente lodati

(Apc 22,3); e si potrà vedere il volto di Dio esattamente com'è e non *in enigmate* (con riferimento a I Cor 13,12); non sarà mai notte perché non ci sarà ignoranza della Scrittura né mancheranno i predicatori che illuminano con la parola divina. Quest'ultimo passo mostra delle tangenze con la glossa di Reims (f. 48v), ma si tratta di immagini convenzionali (notte = ignoranza; luce = conoscenza della Scrittura) per cui non è necessario presupporre un contatto diretto.

22,6-7. A parlare è l'angelo come chiarisce anche Aimone (PL 117, col. 1215A), sulla scorta del dettato stesso dell'Apocalisse (*misit angelum suum*). La breve riflessione sulla Trinità si ritrova anche in Aimone (PL 117, col. 1215A). Il commento ad Apc 22,7 è praticamente inesistente. Anche per la redazione glosata in questa parte si registra una forte riduzione del dettato esegetico.

22,8-10. Giovanni cade in adorazione e questo gesto rappresenta un invito ad adorare Dio; l'angelo ordina poi di non chiudere i *dicta* del suo libro (per cui si veda anche la glossa di Reims, f. 49r: «*id est clausuris quibus revelanda sunt*»), ma di predicarli a tutti, nell'ottica di raggiungere i fratelli.

22,11-12. Anche l'esegesi di questi due versetti si caratterizza per un andamento piuttosto stringato e tale si mostra anche nella glossa di Reims (f. 49r).

22,13-15. Il commento ad Apc 22,13 si mostra un po' più articolato dei precedenti e richiama le caratteristiche già evidenziate all'inizio della trattazione a proposito della simbologia dell' α e dell' ω ; le spiegazioni dei lemmi *primus*, *novissimus*, *principium*, *finis* sono piuttosto simili nei vari commentari per la loro convenzionalità. I *beati* di Apc 22,14 sono quelli che hanno trovato ristoro nel legno della vita, grazie ai santi (le porte). In Aimone, invece, le porte sono gli apostoli, ma la porta principale è Cristo (PL 117, col. 1218A). I cani (Apc 22,15) sono quelli che latrano contro la verità: la stessa formulazione («*oblatrantes veritati*») si legge nella glossa di Reims (f. 49v) e nell'esposizione di Mons e il riferimento è ovviamente agli eretici, anche se non sono espressamente menzionati, come invece fa Aimone.

22,16. Dopo la *commendatio* di Giovanni di Apc 22,8, c'è la *commendatio* di Gesù che garantisce il carattere divino dell'ispirazione profetica, come ricorda anche la glossa di Reims (f. 49v), con parole diverse. Cristo è presentato con diversi attributi, legati alla sua discendenza davidica; la stella rappresenta Lucifero, cioè la stella mattutina (come evocato anche in Aimone, PL 117, col. 1219A), figura della risurrezione (cfr. Beda, p. 573, rr. 69-70), anche se si tratta di un'immagine ovvia. Una piccola cerniera di raccordo informa che anche la Trinità tutta conferma la veridicità dell'evento e dell'ispirazione profetica. Sono i *maiores* a invitare gli altri a *venire*, cioè a giungere alla conoscenza del libro (Apc 22,17), secondo la consueta prospettiva – di derivazione aimoniana – per cui quelli che sono più avanti nel cammino della fede aiutano i *simpliciores* a progredire.

22,18-19. La *sphragis* di Apc 22,18 viene spiegata in senso ‘storico’: Giovanni ha chiamato a testimonianza della veridicità della sua profezia molte autorità, poiché degli imprecisati gruppi di eretici in Asia avrebbero potuto modificarne il contenuto, aggiungendo le loro false *sententiae*. Aimone fa esplicito riferimento ad alcune figure di eretici (PL 117, col. 1220A).

22,20-21. Il commento ad Apc 20,22 prosegue con i temi già descritti, a proposito della veridicità del dettato dell’Apocalisse, e si conclude nel modo sintetico (e un po’ brusco) che connota tutto questo capitolo. Solo i codici della famiglia α aggiungono una conclusione più ‘letteraria’. Per l’inno sulle dodici pietre, si rimanda al paragrafo *ad hoc* nei *Prolegomena* di questa edizione.