

# «Through the Looking-Glass»: John Wyclif, la Scrittura e l'ermeneutica

di Gianmaria Zamagni

The present paper has two parts. Seeing that the intention is that of constructing a prolegomenon to an analysis of the exegesis of John Wyclif, initially an investigation of the terrain was undertaken, i.e. a preliminary study about the condition of the Scriptures in the 14th century: which version of the Bible Wyclif used, will prove to be of central importance, knowing its characteristics and following its controversial history. From this examination it is then possible to observe if there was or not an awareness of contemporary textual criticism. It is furthermore important to comprehend how the Scriptures were understood by the theologian in their metaphysical meaning and which one will reveal itself as the interpretative key.

## *Premessa*

Nell'inverno del 1377-78, il *Magister* John Wyclif lavora ad un capitolo fondamentale della sua *Summa Theologiae*. Dopo la controversa opera *De Civili Dominio*, ove aveva mostrato tutta la sua veemenza nell'accesa difesa dei diritti della corona inglese contro le ingerenze papali, e per la quale egli era stato paragonato a Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun («di dannata memoria»), egli ritorna a studiare il tema della parola divina.<sup>1</sup> Ritorna, poiché la Sacra Scrittura era già stata preoccupazione assolutamente centrale per il *doctor evangelicus* John Wyclif, dalla *Postilla super Totam Bibliam* (1371-1376), con cui iniziò l'insegnamento teologico, e lo resterà fino all'*Opus Evangelicum* (opera terminata con la sua stessa morte, avvenuta

---

Il presente saggio è frutto delle ricerche effettuate presso l'Institut d'Histoire de la Réformation dell'Università di Ginevra nei mesi da maggio a ottobre 2001, rese possibili solo grazie al contributo dell'ITC-isr - Centro per le Scienze Religiose. Esso rappresenta una tappa preliminare – e allo stesso tempo fondamentale – nell'elaborazione della mia tesi di dottorato in «Studi religiosi. Scienze sociali e studi storici delle religioni» presso l'Università degli Studi di Bologna, che ha per argomento John Wyclif. La Scrittura, la Verità, il Dominio. In questa sede pare doveroso ringraziare chi con il suo aiuto mi ha permesso di approntare questa nuova fase di ricerca, in particolare i professori Antonio Autiero, Guglielmo Forni Rosa, Mauro Pesce, e la professoressa Irena Backus, il cui supporto tecnico e scientifico è stato determinante. A loro va la mia gratitudine, ma naturalmente esclusivamente mia è la responsabilità per eventuali inesattezze.

<sup>1</sup> Del resto, la centralità della Scrittura è alla base di molte argomentazioni anche nel *De Civili Dominio*: basti pensare all'indebita equiparazione per autorità delle Decretali alla Bibbia: «unde mirum qua fronte quidam ad tantum magnificent suam auctoritatem atque scienciam, quia tradiciones sue, ut epistole decretales saltem incorporate sunt paris auctoritas cum ewangelio, vel maioris»; J. WYCLIF, *De Civili Dominio*, 3 voll., a cura di R.L. POOLE e J. LOSERTH, London 1885-1904, I, p. 409.

il 31 dicembre del 1384). Tuttavia, fra le numerose opere ad essa dedicate, assume posizione centrale il *De Veritate Sacrae Scripturae*,<sup>2</sup> poiché esso riguarda in particolare l'ermeneutica biblica. Lo sforzo successivo della *Summa* sarà invece il trattato *De Ecclesia* (1378-79), secondo cui la chiesa sarà definita, sulla scorta della fede nel realismo degli universali, come *universitas praeordinatorum*, e distinta perciò dalla chiesa *ordinacione humana*.<sup>3</sup> Così, pare imprescindibile un'indagine centrata sull'opera ermeneutica (cui qui si cercherà di fornire solo un primo contributo), per dare ragione delle posizioni sia ecclesiologiche, sia giuridico-politiche, che il teologo assunse in quegli stessi anni.<sup>4</sup>

Prima ancora di dare inizio a questa estensiva ricerca, è parsa opportuna quasi un'«esplorazione del terreno»: un'indagine preliminare sullo stato della Sacra Scrittura nel XIV secolo (§ 1)<sup>5</sup>, e su come essa possa essere stata intesa dal teologo, in primo luogo a partire dal suo «Principium» alla *Postilla in totam Bibliam* (§ 2). Prima di poter analizzare il *De Veritate Sacrae Scripturae*, cioè, vi sono aspetti significativi che debbono essere oggetto primario d'analisi: l'identificazione della versione della Bibbia di cui Wyclif si serviva, e che caratteristiche questa avesse; se questi possedesse o meno una consapevolezza della coeva critica testuale, se rispettasse, infine, quel metodo critico o quale (altro) principio seguisse per la sua interpretazione.

### 1. Wyclif e l'«*Editio Parisiensis*»

Per comprendere che cosa sia l'*Editio Parisiensis*, può servire da introduzione, ancora una volta, il senso critico-testuale della protesta di Ruggero Bacone, così da poter ripercorrere allo stesso tempo le tappe degli studi che hanno trattato il problema della *Parigina*. Dopo aver letto il pionieristico saggio di J.P.P. Martin,<sup>6</sup> Heinrich Denifle, nel 1888, annota: «Nessuno scrit-

<sup>2</sup> J. WYCLIF, *De Veritate Sacrae Scripturae*, 3 voll., a cura di R. BUDDENSIEG, London 1905-1907.

<sup>3</sup> Si veda, per il più aggiornato catalogo delle opere, e in particolare, per la loro datazione: W. THOMSON, *The Latin Writings of John Wyclif. An Annotated Catalog*, Toronto 1983. J. WYCLIF, *Tractatus de Ecclesia*, a cura di J. LOSERTH e F. MATTHEW, London 1886, pp. 3-5, e p. 72: «ordinacione humana clerici constituuntur in officiis ecclesiasticis tam predestinati quam presciti, sed ordinantes eis talia officia non habent potestatem ordinandi quod sint membra vel partes vere ecclesie». Cfr. J. WYCLIF, *De Civili Dominio*, I, a cura di R.L. POOLE, London 1885, p. 358, pp. 68-69. Su questi temi si veda in particolare S. SIMONETTA, *John Wyclif e le due chiese*, in «Studi medievali», I (1999), pp. 119-137.

<sup>4</sup> Così R. BUDDENSIEG, *Introduction*, in *De Veritate Sacrae Scripturae*, pp. XV-XLVII, p. XX: «He [Wyclif], therefore, in the following book of his *Summa* begins an examination of the truth and authority of Holy Scripture, so as to found, on the firm rock of God's own word, a stronghold from which to start his bold attacks», e, più di recente, W. THOMSON, *The Latin Writings of John Wyclif*, p. 193: «As his philosophy broadened and deepened into his theology, so did his unequalled facility with the Vulgate texts inform his sermons and undergird his social and political pronouncements».

<sup>5</sup> P.-M. BOGAERT acutamente ha scritto a tal riguardo: «l'histoire des Bibles latines est bien une page de l'exégèse de la Bible»; *La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, in «Revue Théologique de Louvain», 19 (1988), pp. 137-159, 276-314, p. 303.

<sup>6</sup> J.P.P. MARTIN, *La Vulgate latine au treizième siècle, d'après Roger Bacon*, in «Museum», VII (1888), pp. 89-107, 167-196, 278-291, 381-393 (sebbene datato, è stato fondamentale per la presente ricerca). Il valore dell'*editio* parigina non era stato compreso pienamente da Richard Simon e Humphred

tore del XIII secolo si è pronunciato sull'esemplare parigino della Bibbia più del celebre francescano Ruggero Bacone». <sup>7</sup> Ma Bacone, nel suo *Opus tertium*, prima ancora di fornire una critica del testo *receptus*, nell'elencare a papa Clemente IV i sette peccati capitali dei teologi del proprio tempo, vi annovera quello costituito dalla predilezione delle sillogi scolastiche (e, in primo luogo, delle *Sententiae* di Pietro Lombardo) allo studio della Bibbia, per lui vero e proprio *Textus* dello studio teologico: «il quarto peccato – scrive infatti – è che si preferisce una sentenza magistrale, ovvero il libro delle *Sentenze*, al testo della facoltà teologica ... E qualcuno, dopo aver letto quel libro, già si crede maestro in teologia, per quanto non comprenda la trentesima parte del suo Testo». <sup>8</sup>

Bacone teneva vivo, con la sua protesta, un ideale che aveva radici tardo-antiche (ed ebraiche): la Scrittura doveva rappresentare il *Textus* per eccellenza, e non solo nella facoltà teologica, per la conoscenza della divinità e della metafisica, ma anche per la storia e più in generale per le scienze:

«tutta la sapienza è inclusa nella legge di Dio, nei due testamenti ... Il governo della chiesa, com'era retto con la legge di Dio anticamente, presso gli Ebrei, così deve essere ora presso i Cristiani. E come nella chiesa primitiva era sorretto da quella legge, così deve esserlo ora. E se tutta la sapienza è qui principalmente contenuta ed in modo surgivo, allora deve essere principalmente retta da quella». <sup>9</sup>

Questa concezione della Bibbia come *summa sapientia*, oltre ad avere, come si è detto, radici tardo-antiche, <sup>10</sup> avrà un seguito. Vi si ritornerà tra breve, limitatamente alla posizione del *doctor planus*: Niccolò da Lyra.

Hody; cfr. J.P.P. MARTIN, *Le texte parisien de la Vulgate latine*, in «Muséon», VIII (1889), pp. 444-466, IX (1890), pp. 55-70, 301-316, p. 444.

<sup>7</sup> «Kein Schriftsteller des 13. Jahrhunderts hat sich über das Exemplar Parisiense der Bibel mehr ausgesprochen, als der berühmte Franziskaner Roger Bacon»; H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, in H. DENIFLE - F. EHRLE (edd), *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, IV, Freiburg i.Br. 1888, pp. 263-311, 471-601, p. 277. Come questa, tutte le citazioni che seguono sono state tradotte da chi scrive.

<sup>8</sup> «Quartum peccatum est quod præfertur una sententia magistralis textui facultatis Theologicæ, scilicet, liber Sententiarum ... Et postquam illum legerit quis, jam præsumit se de magistro Theologicæ, quamvis non audiat tricesimam partem sui textus»; J. BREWER (ed), *Fr. Rogeri Bacon Opera Quaedam Hactenus Inedita* (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores, 15), London 1859, p. 328. Cfr. J.P.P. MARTIN, *La vulgate latine au treizième siècle*, pp. 93 ss.

<sup>9</sup> «Ostendi sapientiam totam comprehendi in lege Dei utriusque testamenti ... Regimen ecclesiæ, sicut per legem Dei regebatur antiquitus apud Hebræos, sic debet esse nunc apud christianos. Et sicut in primitiva ecclesia regebatur per eam, sic nunc habet regi. Et si tota sapientia est ibi principaliter contenta et fontaliter, tunc principaliter ad minus debet per illam regi»; J. BREWER (ed), *Fr. Rogeri Bacon Opera*, p. 84.

<sup>10</sup> Si veda su questo B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952<sup>2</sup>, p. 26: «The book of mysteries was also an encyclopaedia which contained all knowledge useful to man, both sacred and profane. St. Augustine accepted the Alexandrian concept and worked out its consequences for Christian education. Bible study is the highest kind of Christian learning. Since the content of Scripture is encyclopaedic, it calls for encyclopaedic knowledge in the student; hence all resources of late-antique culture are brought to bear upon Bible reading». Tullio Gregory, così scrive a proposito della conoscenza all'interno del paradigma patristico: «Conoscere, *intelligere* sarà quindi leggere e decifrare i misteri e i sacramenti di cui è tessuta la Bibbia portatrice non solo di una rivelazione salvifica, ma di un sapere e di una scienza totale. Sarebbe quindi difficile escludere da una delineaazione degli ideali medievali di scienza e di conoscenza quella forma di sapere propria del cristianesimo che nasce dal progressivo

Il quinto peccato capitale della teologia riguarda invece la tradizione più recente del testo della Scrittura. E qui Bacone conduce nel cuore dell'argomento: «il quinto peccato è maggiore di tutti i precedenti. Infatti il testo è, nell'esemplare vulgato, ovvero la *Parigina*, per la maggior parte orribilmente corrotto».<sup>11</sup> Il problema della corruzione del testo biblico era causato dalle glosse che vi erano state apposte, e successivamente, dal discutibile lavoro dei *correctoria*<sup>12</sup>: le antiche Bibbie, «non glossatæ»,<sup>13</sup> avevano al contrario la giusta lezione, corrispondente al testo greco o all'ebraico, e a quella dei primi padri. L'istituzione dello studio parigino nei primi decenni del XIII secolo comportò una certa uniformazione del testo biblico, in prima istanza per gli scopi didattici. Gli studenti vi giungevano, infatti, con Bibbie che presentavano testi differenti, con i libri disposti in diverso ordine, senza una divisione in capitoli. Come ha sostenuto Rafael Loewe, la *Vulgata* finiva per subire però l'interpolazione di elementi della *Glossa* (provenienti a loro volta dalla letteratura patristica) e delle *Sententiæ*:

«il testo venne progressivamente adattato per mirare specificamente all'esegesi dei Padri ... date la sua integrazione con la Glossa e le fonti patristiche alla base di quella, che spesso dipendono da lezioni non appartenenti alla Vulgata, non sorprende che il testo Parigino fosse una rappresentazione massicciamente interpolata e corrotta della Vulgata, contaminata da materiale proveniente dai margini e da cancellazioni corrette».<sup>14</sup>

approfondimento del testo sacro in tutta la sua *mira profunditas*»; T. GREGORY, *Forme di conoscenza e ideali del sapere nella cultura medievale*, in M. ASZTALOS - J.E. MURDOCH - I. NINILUOTO (edd), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (Acta Philosophica Fennica, 48), Helsinki 1990, pp. 10-71, p. 13.

<sup>11</sup> «Quintum peccatum est majus omnibus prædictis. Nam textus est pro majori parte corruptus horribiliter, in exemplari Vulgato, hoc est Parisiensi»; J. BREWER (ed), *Fr. Rogeri Bacon Opera*, p. 330. H. DENIFLE prima (*Die Handschriften*, pp. 279 ss.), poi R. LOEWE, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, in G.W.H. LAMPE (ed), *The Cambridge History of the Bible*, II: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, pp. 102-154, 514-518 (bibl.), fanno tuttavia osservare che «many of the interpolations and corruptions in the 'Paris' text antedate that text by centuries» (p. 148).

<sup>12</sup> J. BREWER (ed), *Fr. Rogeri Bacon Opera*, p. 333: «Nam circa quadraginta annos [sunt] multi theologi infiniti et stationarii Parisius parum videntes hoc proposuerunt exemplar. Qui cum illiterati fuerint et uxorati, non curantes, nec scientes cogitare de veritate Textus Sacri proposuerunt exemplaria vitiosissima et scriptores infiniti addiderunt ad corruptionem multas mutationes».

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 331: «Sed omnes Bibliæ quæ jacent in monasteriis, quæ non sunt adhuc glossatæ nec tactæ, habent veritatem traslationis»; R. BACON, *Opus Majus*, a cura di J.H. BRIDGES (rist. anast.) Frankfurt a.M. 1964, p. 78. Può essere qui interessante far notare ciò che scrisse B. SMALLEY, *The Study*, p. 271, che, parlando del senso peggiorativo che il termine *Glossa* andava acquisendo, cita un caso particolarmente significativo: «Already St. Francis had asked that no gloss should be put upon his rule». Esattamente, nel suo *Testamentum* (1226) Francesco aveva scritto: «Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per obedientiam teneantur, in istis verbis non addere vel minuere. Et semper hoc scriptum habeant secum iuxta regulam. Et in omnibus capitulis quæ faciunt, quando legunt regulam, legant et ista verba. Et omnibus fratribus meis clericis et laicis præcipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula neque in istis verbis dicendo: 'ita volunt intelligi'. Sed sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regula et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque ad finem» (in K. ESSER, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1976, p. 444, corsivi nostri). Ma su questi temi si veda anche il contributo di G. CREMASCOLI, *La Bibbia nei lessici e nei glossari*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd), *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologna 1996, pp. 363-376, che per la critica della glossa, a p. 363, rimanda a Pietro il Cantore (†1197): «glossarum multitudine ... onerati sumus» (*Verbum Abbreviatum*, PL 205, 25D).

<sup>14</sup> «The text became progressively more adapted so as to point specifically towards the exegetical treatment of the Fathers ... In view of its integration with the *Glossa* and the latter's underlying patristic

A questo problema eminentemente filologico, e solo apparentemente poco significativo, se ne connette un altro. Come Bacone aveva compreso, in questo modo il *Textus* stesso passava nettamente in secondo piano per la scuola, rispetto alle sillogi (la *Glossa*, le *Sententiæ*) che formavano la base dell'esegesi e dell'insegnamento. Hans Hermann Glunz, nel suo studio sulla Vulgata in Inghilterra, prende come esempio proprio il maestro di Bacone, Grossatesta, e scrive:

«Egli esponeva tanto ampiamente la Glossa quanto il testo stesso, come se non vi fosse la minima differenza fra essi. Trattava il testo e le glosse del Lombardo come un'unità inseparabile, che ha i due aspetti della pura parola del testo e del puro significato nella Glossa. Solo la combinazione dei due è la Bibbia intera».<sup>15</sup>

Per questa ragione, la Bibbia (quasi) impercettibilmente doveva mutare, per risultare funzionale al suo utilizzo esegetico: «di conseguenza, le lezioni scolastiche del testo della Vulgata furono conservate; il loro diritto di esistenza venne addirittura rinforzato, perché si comprese che esse erano indici del corrispondente composto di significato».<sup>16</sup> Analogamente, Loewe sintetizza: «il testo di Parigi allora – nonostante tutte le interpolazioni, ancora fondamentalmente il testo di Alcuino – fu una crescita naturale, che si presentò per andare incontro ai bisogni dei maestri e degli studiosi delle scuole di Parigi».<sup>17</sup> D'altro canto però, l'unica vera uniformità che quest'edizione riuscì effettivamente ad ottenere fu l'ordine dei libri e il sistema di capitolazione, dovuti a Stephen Langton.<sup>18</sup>

L'edizione della Bibbia da cui Wyclif cita, ove cioè, sia detto esplicitamente, trova il supporto per molte delle proprie argomentazioni, riporta e rispetta la oramai consolidata divisione in capitoli. Quanto all'ordine dei libri

---

sources which frequently start from non-Vulgate readings, it is not surprising that the 'Paris' text was a heavily interpolated and corrupt representation of the Vulgate, contaminated by material from the margin and from corrected erasures»; R. LOEWE, *The Medieval History*, pp. 145-146.

<sup>15</sup> «He expounded the Gloss as fully as the text itself, as if there were not the slightest difference between them. He treated the text and the glosses of the Lombard as one inseparable whole which has the two aspects of the mere word of the text, and of the mere meaning in the Gloss. Only the combination of both is the whole Bible»; H.H. GLUNZ, *History of the Vulgate in England. From Alcuin to Roger Bacon. Being an Inquiry into the Text of some English Manuscripts of the Vulgate Gospels*, Cambridge 1933, p. 280. Analogamente, De Ghellinck scrisse: «on voit la grand majorité des auteurs, S. Thomas excepté et quelques autres, se contenter habituellement des textes patristiques fournis par ces trois séries de recueils, les *Quatuor Libri Sententiarum* de Pierre Lombard, la *Concordia de Gratien* ... et la *Glossa Ordinaria*»; J. DE GHELLINCK, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*, in A. LANG - J. LECHNER - M. SCHMAUS (edd), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster 1935, pp. 403-426, p. 411, citato in K. GHOSH, *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge 2002, p. 9.

<sup>16</sup> «Accordingly the scholastic readings of the Vulgate text were retained; their right of existence was even fortified, because it was realised that they were indicators of the corresponding compound of meaning»; K. GHOSH, *The Wycliffite Heresy*, pp. 280 ss.

<sup>17</sup> «The Paris text, then – for all its encrustation, still basically the text of Alcuin – was a natural growth that arose to meet the needs of the masters and scholars of the Paris schools»; R. LOEWE, *The Medieval History*, pp. 146 ss.

<sup>18</sup> Cfr. J.P.P. MARTIN, *Le texte parisien de la Vulgate latine*, in «*Museon*» VIII (1889), pp. 444-466, IX (1890), pp. 55-70, 301-316, ma si veda anche P.-M. BOGAERT, *La Bible latine*, pp. 297 ss.

biblici, Guido da Vicenza, nella sua *Margarita*, scriveva nel 1305: «Benché da alcuni siano numerati e ordinati altrimenti, tuttavia comunemente e per opera dei dottori, nei libri corretti, sono ordinati secondo il modo e il numero qui di seguito scritto»,<sup>19</sup> quello cioè proprio delle stampe moderne. Nel *De Veritate Sacrae Scripturae*,<sup>20</sup> Wyclif mostra di seguire quell'ordine, con la sola eccezione dell'Ecclesiaste, che colloca dopo Neemia (ovvero: II Esr). Già questi criteri esterni indicano che la Scrittura citata da Wyclif dovette essere una *Parigina*.<sup>21</sup>

Se si osservano più da vicino alcune varianti che Wyclif riporta nel proprio testo, per cercare di identificare più precisamente di quale versione egli disponesse<sup>22</sup>, il problema si complica un poco. Il teologo, nel suo trattato, così cita Gn 1,21: «creavit deus omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aque in species suas et omne volatile secundum genus suum». <sup>23</sup> Questo versetto riporta un certo numero di varianti interessanti: *creavit* (con l'omissione di *-que*) è testimoniato dal manoscritto che la *Biblia Sacra*<sup>24</sup> denomina Ψ<sup>D</sup>. Eppure, la dipendenza da quest'ultimo è smentito da *omnem animam*, poiché lo stesso MS porta invece *omne animal*. Del resto, la congiunzione *-que* non è funzionale alla citazione di Wyclif, poiché egli non cita i versetti precedenti. *Motabilem* (in luogo di Vulg.: *mutabilem*) è presente in molti più manoscritti, ed esattamente C<sup>2</sup>Λ<sup>L2H</sup>Π<sup>D</sup>\*Σ<sup>O</sup>BTMΦO<sup>2</sup>Θ<sup>AM</sup>PΨΩ e verrà inclusa nelle (ovviamente successive) versioni a stampa *agrelvsc*. Un'ulteriore variante si dimostra più utile: *produxerunt* è dato solo da tre MSS: CM\*Ω<sup>S</sup>, mentre hanno *produxerant* Γ<sup>C</sup>ΛΧΠΣ<sup>OM</sup>BAT<sup>2</sup>M<sup>2</sup>ΦOΘ<sup>AM</sup>PΨΩ<sup>JM</sup> (e *agrelvsc*).

Gn 1,31 è invece citato: «vidit deus cuncta que fecerat et erant valde bona». <sup>25</sup> *Fecerat* (invece di *fecit*) è presente nei MSS ΨΩ<sup>SJ</sup>. Questa citazione ci permette però anche un'altra osservazione: il *correctorium* di Guglielmo de la Mare (†1285?, il più avanzato del secolo, denominato «*correctorium D*» in

<sup>19</sup> «Licet à quibusdam aliter numerentur et ordinentur, tamen communiter et a doctoribus, in libris correctis, secundum infrascriptum modum et numerum, ordinantur»; Bibliothèque Nationale, ms 15255, f° 4, a, 2, citato da J.P.P. MARTIN, *Le texte*, p. 302.

<sup>20</sup> J. WYCLIF, *De Veritate Sacrae Scripturae*, I, pp. 218 ss.

<sup>21</sup> Per l'ordine dei libri biblici seguiti da Wyclif nella sua *Postilla in totam Bibliam* cfr. B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla on the Old Testament and His Principium*, in *Oxford Studies Presented to Daniel Callus*, Oxford 1964, pp. 253-296, p. 253: «he divided his *Postilla* into eight parts, so as to make it correspond roughly to the division popularized by Pierre Auriol's *Compendium totius Bible*: 1. *politica et legislativa* (Pentateuch); 2. *chronica sive historica* (historical books); 3. *dialectica sive disputativa* (Job, Ecclesiastes); 4. *hymnidica sive decantativa* (Psalter, Canticle, Lamentations); 5. *monastica sive ethica* (Proverbs, Wisdom, Ecclesiasticus); 6. *prophetica*; Smalley in nota spiega: «This is Wyclif's division; he has reversed 3 and 4 of Auriol's *Compendium*». Per la divisione della scrittura in capitoli come «criterio esterno» di identificazione della versione parigina; cfr. J.P.P. MARTIN, *Le texte latine*, H. DENIFLE, *Die Handschriften*, in particolare p. 281, e da ultimo R. LOEWE, *The Medieval History*, p. 147.

<sup>22</sup> W. THOMSON, *The Latin Writings of John Wyclif*, a p. 193, n. 1, suggerisce: «Wyclif's occasional variants should be checked».

<sup>23</sup> J. WYCLIF, *De Veritate*, I, p. 169, r. 2.

<sup>24</sup> *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem ... cura et studio monachorum Sancti Benedicti ...*, Romae 1926 ss., che si utilizza come testo di riferimento, e a cui si rimanda per la descrizione dei codici qui abbreviati.

<sup>25</sup> In J. WYCLIF, *De Veritate*, I, p. 181, r. 11.

Denifle) corregge, seguendo gli antichi: *cuncta quae fecit*, segno che Wyclif non conobbe queste *correctiones* oppure le ritenne poco importanti.<sup>26</sup>

Vediamo ancora qualche caso. Gn 2,17: «de ligno autem sciencie boni et mali ne comedas in quacunque enim die comederis ex eo morte morieris»;<sup>27</sup> *quacunque*, in luogo di *quocunque*, è presente nei MSS G<sup>C</sup>L<sup>L</sup>\*HBPQ<sup>SM</sup>.

Gn 3,4: «nequaquam moriemini».<sup>28</sup> La Vulgata porta tradizionalmente «nequaquam morte moriemini», e *morte* è omissa solo da Σ<sup>M</sup>Q<sup>M</sup>.

Dt 18,20: «prophetam autem qui arrogancia depravatus est voluerit loqui in nomine meo que ego non precepi illi ut diceret aut ex nomine aliorum deorum interficietur»;<sup>29</sup> *aliorum* (in luogo di *alienorum*) è testimoniato in Σ<sup>M</sup>Q<sup>SM</sup>.

Dt 18,22: «hoc habebis signum quod in nomine domini propheta ille predixerit et non evenerit hec dominus non est loquutus sed per timorem animi sui propheta confinxit»;<sup>30</sup> *non est locutus* (in luogo di *non locutus est*) è testimoniato da ΠΣ<sup>M</sup>AΘ<sup>H</sup>SQ<sup>SJ</sup> e *agrelvsc*; ma solo Ψ<sup>F</sup>, poi corretto da una seconda mano, ha *timorem* in luogo di *tumorem*.

Già da questi casi presi a titolo d'esempio si possono fare alcune importanti osservazioni. Innanzi tutto, si può vedere il ruolo centrale di una costellazione di MSS (denominata Ω), che indica appunto la *Parisiensis*.<sup>31</sup> Già Conrad Lindberg ritenne che Ω<sup>S</sup> fosse alla base della versione della Bibbia in medio inglese effettuata dai seguaci di Wyclif: «un MS della Vulgata in particolare, Bibliothèque Nationale C<sup>de</sup> 83.240 (Latin 15.467) contraddistinto da Ω<sup>S</sup> nell'edizione Vaticana offre lezioni corrispondenti».<sup>32</sup> Nella nostra sinossi un dato tanto preciso non può essere confermato; infatti Ω<sup>S</sup> non sempre è corrispondente alla citazione di Wyclif; altrettanta importanza andrebbe data agli altri codici Ω<sup>M</sup>, ma è da ritenere in ogni caso fuori discussione l'utilizzo di una *Parisiensis*.

In secondo luogo, come si è visto, la Parigina, nelle sue varianti, assai spesso segue precedenti manoscritti. Possiamo dunque confermare quanto Denifle e Loewe scrissero in discussione con la polemica di Bacone: «molte

<sup>26</sup> Del resto in molti altri casi Wyclif mostra di non conoscere il lavoro di questo *correctorium*: «et sub umbra mea requiescite» di Idc 9,15, corretto in «subter meam umbram» da Guglielmo; Iob 10,8: «manus tue fecerunt me et plasmaverunt me», corretto in «plasmaverunt me et fecerunt», ecc. Guglielmo de la Mare segue strettamente i metodi di critica testuale delineati da Bacone. Secondo Denifle e Loewe egli dovrebbe essere identificato con l'*homo sapientissimus* di cui Bacone scriveva in *Opus Tertium* (J. BREWER [ed], *Fr. Rogeri Bacon Opera*, pp. 88 ss.): «Et adhuc aliqui senes perdurant qui sciunt multum (de linguis alienis), ut sapientissimus homo in studio sacræ scripturæ, qui nunquam habuit parem a tempore sanctorum in litera corrigenda et expositione sensus litteralis»; cfr. H. DENIFLE, *Die Handschriften*, p. 298, p. 545; B. SMALLEY, *The Study*, pp. 335 ss., R. LOEWE, *The Medieval History*, p. 150.

<sup>27</sup> J. WYCLIF, *De Veritate*, I, p. 129, r. 24.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 286, r. 13.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 239, r. 24.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 240, r. 5.

<sup>31</sup> Cfr. *Biblia Sacra*, pp. xxxvii-xxxviii: i tre codici W contrassegnati S e J si trovano alla Bibliothèque Nationale, M, alla biblioteca dell'Arsenal, sono in carattere gotico francese, del XIII (S e J) e XIV secolo (M). Cfr. anche R. LOEWE, *The Medieval History*, pp. 145 ss.

<sup>32</sup> «One Vulgate MS in especial, Bibliothèque Nationale C<sup>de</sup> 83.240 (Latin 15.467) marked W<sup>S</sup> in the Vatican edition, offers prototype readings»; C. LINDBERG, *MS. Bodley 959. Genesis – Baruch 3.20 in the Earlier Version of the Wycliffite Bible*, I, Stockholm 1959, p. 19.

delle interpolazioni e delle corruzioni del testo di Parigi anticipano di secoli quel testo».<sup>33</sup>

Terzo: come si può già notare, in molti casi le varianti scolastiche finiscono per entrare nelle principali Bibbie a stampa moderne (agrelvsc), e così l'edizione che si stabilizza (sebbene, sia chiaro, in senso relativo) a Parigi nei primi tre decenni del XIII secolo può essere ritenuta sostanzialmente la stessa che due secoli dopo andrà alle stampe.

Infine, a quanto è dato constatare, Wyclif non manifesta particolari attenzioni per la corruzione del testo che Bacone aveva denunciato, e che Guglielmo de la Mare e altri *correctoria* avevano cercato di emendare. Egli infatti, in luogo di utilizzare, per l'intelligenza della Scrittura,<sup>34</sup> la conoscenza delle lingue e il metodo della critica testuale, fa ricorso ad altre chiavi normative, che cercheremo di mettere a fuoco nel prossimo paragrafo.

## 2. *La Scrittura, «specchio della verità eterna»*

La conoscenza di Niccolò da Lyra è premessa assolutamente fondamentale per comprendere Wyclif esegeta.<sup>35</sup> Lyra, nel *Prologus primus* delle *Postillae*, che sono la sua opera fondamentale (1322-1331<sup>36</sup>), celebra la superiorità della Scrittura rispetto ad ogni altro testo umano, e, come aveva fatto Bacone, lo esalta perché esso torni ad essere ritenuto il testo unico dello studio teologico, e resti così normativo per ogni scienza.<sup>37</sup> Il *Prologo* è costruito attorno all'esegesi di Ecclesiastico 24,32: «Haec omnia liber vitae».<sup>38</sup>

<sup>33</sup> «Many of the interpolations and corruptions in the 'Paris' text antedate that text by centuries»; cfr. *supra*, nota 11.

<sup>34</sup> Scriverà infatti a riguardo dei codici: «sunt signa memorandi veritatem priorem», e «oportet capere eos ut correctos ex sensu et autoritate ecclesie»; J. WYCLIF, *De Veritate*, I, pp. 109, r. 2 e 233, r. 9.

<sup>35</sup> Si veda G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, p. 10: «Die Benutzung der Postille Lyras ist in Wyclifs Bibelkommentar vom Anfang bis zum Ende auf Schritt und Tritt nachweisbar».

<sup>36</sup> P.D.W. KREY - L. SMITH (edd), *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, Leiden - Boston - Köln 2000 è l'opera pubblicata più di recente per lo studio di Lyra. Si vedano le pp. 3-4, per la datazione dell'opera; non vi viene analizzato tuttavia questo primo Prologo.

<sup>37</sup> Cfr. H. HAILPERIN, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963, p. 240: «In medieval exegetical literature one can seldom find such an exaltation of Holy Scripture as here [*Postilla*, in Prv. 31,28] in Lyra. It is not, with Lyra, a mere praising of the simple word of Scripture, but a veritable apotheosis of the text».

<sup>38</sup> Si cita da NICHOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam bibliam*, Argentorati 1492 (Frankfurt a.M. 1971). Si è frequentata anche la *Biblia sacra cum glossis, interlineari & Ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla & Moralitatibus, Burgensis Additionibus, & Thoringi Replicis*, Lugduni, ex officina Gaspari Trechsel, 1545, 7 voll. Il testo è leggibile inoltre in *PL* 113, 25-30. La *Postilla*, in Ecclus 24,32 (haec omnia liber vitae testamentum altissimi et agnitio veritatis) commenta: «Hec omnia competunt sacre scripture, scilicet quod est liber vite: et testamentum altissimi, et agnitio veritatis, id est contentiua huius agnitionis». Il precedente più significativo riguardo a questa concezione della Bibbia come *speculum veritatis* (che Smalley non rintraccia in Lyra, cfr. *The Bible and Eternity*, p. 81) può senz'altro essere rintracciato in Herbert of Bosham, che nel suo *Liber melorum*, III (*PL* 190, 1362 C) aveva scritto: «Sacra quippe Scriptura ipsa quasi figura veritatis, quasi umbra lucis, et quasi resultantis imaginis speculum. Per parabolas enim, per figuras et ænigmata in mysticis Scripturarum eloquiis, quasi imaginibus quibusdam in speculo, veritas nobis resultat. Unde et tanquam imago in speculo, Deus in eloquio sacro, et ipsa sacra eloquia Scripturae dicunt imaginariæ, in quibus resultat nobis velut quædam veritatis imago magis quam ipsa veritas».

La Bibbia, a differenza delle opere dei filosofi, ordinate alla felicità della vita presente, «ordinatur ad felicitatem vitæ futuræ». Sebbene composto di libri diversi, il *liber vitæ* è dotato di una quadruplici eccellenza; in primo luogo per la sua eminenza singolare (*haec*), poiché fra tutte le scienze, una eccelle per occuparsi di un più nobile oggetto e per la sua peculiarità di procedere in modo più certo; per entrambe queste ragioni, del resto, «La sacra Scrittura, che è propriamente chiamata teologia, essendo essa sola il testo di questa scienza, supera tutte le altre scienze».<sup>39</sup>

La Scrittura eccelle poi per la sua virtù di contenere tutta la conoscenza (*omnia*); dato che nella considerazione di una scienza non cade solo il suo oggetto, ma anche ciò che gli è attribuito (interessante il parallelo con la medicina: «sub consideratione medici non solum cadit sanitas vel corpus sanabile, sed etiam vrina, inquantum est indicatiua sanitatis»<sup>40</sup>), ogni cosa compete alla teologia, che occupandosi di Dio non può trascurare tutta la sua creazione. Essa eccelle, ancora,

«vt specularis intelligentiæ, quod denotat conditio libri, cum dicitur: *liber*»; e continua poco oltre: «Circa tertium, quod est intelligentia specularis, quod notatur cum dicitur, *liber*, considerandum quod *liber* habet similitudine speculi. Quia sicut in speculo apparent formæ sensibiles, sic in libro relucent intelligibiles veritates. Vnde et diuina præscientia in qua relucent omnes veritates, *liber* vocatur».<sup>41</sup>

La Scrittura eccelle, infine, per la sua efficacia salvifica (*vitæ*); nessun'altra scrittura conduce in maniera immediata alla vita beata.

Nel secondo prologo alla propria *Postilla* del Cantico dei cantici («seu pocius totius scripture», come scrive), che costituisce anche il *Principium* del suo studio teologico (1372), Wyclif riprende da Lyra la formula secondo cui la Scrittura è come uno «speculum in quo *veritates eterne relucent*».<sup>42</sup> Come si comprende, e come è stato più volte rilevato,<sup>43</sup> questo è (e resterà) un concetto fondamentale per Wyclif. In luogo della competenza linguistica (che non possedeva), ed eventualmente della critica testuale che da quella può conseguire, egli valorizza la competenza nelle arti liberali, e segnatamente nella dialettica, per la risoluzione dei problemi interpretativi:

<sup>39</sup> «Sacra scriptura, quæ proprie theologia dicitur, cum ipsa sola sit textus huius scientiæ, omnes scientias alias antecellit», fol. 2ra. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1964, 2 voll. in 4 tomi, II, t. 2, p. 345, nota 1, si limita a definire questa «une définition [qui] montre cet attachement de Nicholas à la tradition, au moins dans les mots». Non maggior rilievo dà a questo testo F. VERNET, *Lyre*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX-I, Paris 1926, coll. 1410-22, col. 1413.

<sup>40</sup> NICHOLAUS DE LYRA, *Postilla*, fol. 2rb.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Il *Principium* di Wyclif è stato edito in B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, pp. 288-296, (la citazione è a p. 295), poi ancora da G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, pp. 338-346, qui p. 345.

<sup>43</sup> Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge 1961, p. 146: «in his belief ... the Word of Scripture was God Himself, an emanation of the Supreme Being 'transposed into writing'»; B. SMALLEY, *The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 27 (1964), pp. 73-89; entrambi ripresi sinteticamente da M. KEEN, *Wyclif, the Bible, and Transubstantiation*, in A. KENNY (ed), *Wyclif in His Times*, Oxford 1986, pp. 1-16, qui p. 4. Su Benrath, che ovviamente è centrale, si tornerà tra poco.

«fortunato chi conosce perfettamente queste cose [*scil.* la grammatica, per intendere il quadruplice senso della Scrittura], ma ancor più chi sa spiegare il latino con il primitivo greco o ebraico, conoscendo la proprietà della cosa e la ragione secondo cui è imposto un nome alla cosa; massimamente fortunato è tuttavia colui che conosce perfettamente la dialettica, poiché la dialettica, o arte del sillogismo, non è meno utile, nello svelare ai semplici le verità nascoste, nel chiarire le sostanze universali, ignote al volgo». <sup>44</sup>

Da questo passaggio è evidente che in questo suo primo approccio all'esegesi egli rispetta la tradizione basata sui sensi della Scrittura; tuttavia, a quella tradizione antepone per importanza la conoscenza delle lingue e la critica testuale, e su tutto fa prevalere la competenza filosofica, che egli, *Magister Artium*, possedeva. Significativamente, in questo senso, il testo continua:

«e se non erro, non vi sono altri punti della logica che più di questi contribuiscono al chiarimento della Scrittura, alla soluzione dei dubbi che riguardano la prescienza di Dio o la necessità dei contingenti futuri, e a parlare in maniera abbreviata e libera, conformemente alla Scrittura, lontani dalla minaccia dei sofisti». <sup>45</sup>

Come Benrath ha commentato, «questo è ciò che distingue Wyclif nel suo ambiente dai nominalisti, qui è la professione di fede filosofico-teologica di Wyclif, e al tempo stesso il puntello del suo principio di Scrittura ... La dialettica realista e l'esegesi per Wyclif devono andare di pari passo». <sup>46</sup> È questa dialettica realista l'argine posto, fin d'ora, dal teologo contro i *sophiste*: «Wyclif riteneva la propria metafisica realista l'unico infallibile mezzo per salvare la Scrittura dalla critica distruttiva dei detestabili sofisti o terministi». <sup>47</sup>

Ma ancor prima della *Postilla*, nel suo *De Universalibus* (1368-1369) Wyclif aveva chiaro che il passo preliminare alla scala della sapienza era rappresentato dalla metafisica realista; già allora aveva detto: «la conoscenza degli universali è il gradino principale sulla scala della sapienza, per la quale scopriamo le verità nascoste. E questa è la ragione per cui Dio non permette

<sup>44</sup> «Felix qui omnia ista perfecte cognosceret, sed felicior qui quodlibet latinum [*sciret*] resolvere in primitivum grecum aut hebreum, cognoscendo rei proprietatem et rationem secundum quam nomen rei imponitur, felicissimus autem qui perfecte cognosceret dialecticam, cum dialecticam vel ars sil[logizandi] non minus est utilis, cum ipsa detegit veritates *inertibus* [*in visceribus nature*] absconditas, dilucidat universales substantias plebeis incognitas ...»; J. WYCLIF, *Principium*, in G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, p. 341. Tra le parentesi quadre sono riportate le varianti della precedente trascrizione di B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla* (p. 291).

<sup>45</sup> «Et si non fallor, non sunt alia puncta logica que plus istis conferunt ad apercionem scripture, ad solutionem dubiorum que concernunt dei prescienciam aut necessitatem contingencium futurorum et ad loquendum compendiose ac libere conformiter cum scriptura extra domigerium [*domignium*] sophistarum»; J. WYCLIF, *Principium*, p. 341. C. DUFRESNE DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, III, Graz 1954, spiega «Domigerium» dal francese e inglese *danger*, pericolo.

<sup>46</sup> «Hier ist, was Wyclif von den Nominalisten in seiner Umgebung unterschied, hier ist Wyclifs philosophisch-theologisches Bekenntnis und zugleich die Stütze seines Schriftprinzips. ... Realistische Dialektik und Schriftauslegung gehören für Wyclif zusammen»; G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, p. 47.

<sup>47</sup> «Wyclif saw his realist metaphysics as the one infallible means to save Scripture from the destructive criticism of the hateful sophists or terminists»; B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, p. 278.

che la scuola degli universali fallisca totalmente».<sup>48</sup> Questa medesima concezione metafisica della Scrittura tornerà ad essere centrale, infine, nel *De Veritate*:

«ero solito delineare cinque gradi della sacra Scrittura: il primo è il libro della vita, di cui [è scritto in] Apocalisse 20 e 21, il secondo sono le verità inscritte nel libro della vita secondo il loro essere intelligibile ... Per terzo, si intende la Scrittura secondo le verità che devono essere credute in generale, che secondo l'esistenza o l'effetto sono scritte nel libro della vita. Per quarto s'intende la Scrittura che deve essere creduta come verità, per come essa è scritta nel libro dell'uomo naturale, ossia nell'anima ... Ma con il quinto modo s'intende la Scrittura secondo i codici, le voci o altri artificiali che sono segni per ricordare la verità principale».<sup>49</sup>

Risulta allora centrale quanto era stato scritto già da Robson:

«la parola di Dio era divinamente ispirata; ancor più, era la forma materiale della Parola eterna, essa stessa un esemplare divino, che esisteva ancor prima della composizione delle Scritture in tempi storici. Ogni sillaba della Scrittura è vera perché è un'emanazione divina».<sup>50</sup>

Con questo va ripresa una considerazione. Se John Wyclif rifugge da un lato dall'insegnamento dei terministi, egli si mostra, al tempo stesso, antifideista, almeno nel senso che ogni mistero della Scrittura, ed ogni «verità nascosta», per usare le sue medesime parole, è attingibile attraverso questa scala volta alla somma sapienza, che non richiede tanto un «credo ut intelligam», quanto uno studio, un approfondimento della logica della Scrittura. La via per la *summa sapientia* in Wyclif è così eminentemente intellettuale. È in questo senso che Smalley scrisse che «il senso di parentela, come quello che sentiva per Agostino, non giunge ad essere vera rassomiglianza. Wyclif assomiglia più a Plotino che ad Agostino».<sup>51</sup>

Smalley, nel suo libro sullo studio della Bibbia nel medioevo scrisse alle prime pagine che «leggendo Filone si ha la sensazione di passare 'attraverso lo specchio'; e riprendendo l'immagine più avanti, chiude un ciclo: «ad

<sup>48</sup> J. WYCLIF, *Tractatus de Universalibus*, a cura di I.J. MÜLLER, Oxford 1985, p. 175, rr. 623 ss.; In questo stesso testo, occorre segnalare anche quanto Wyclif scrive a p. 69: «Patet ... quomodo ex ista veritate philosophica iuvamur ad intelligendum Scripturam sacram»; cfr. anche J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, pp. 153-154.

<sup>49</sup> «Solebam ponere quinque gradus scripture sacre: primus est liber vite, de quo Apoc. vicesimo et vicesimo uno, secundus est veritates libro vite inscripte secundum esse earum intelligibile, et utraque istarum scripturarum est absolute necessaria, non diferens essentialiter, sed secundum rationem, ut dictum est in materia De Ydeis. tercio sumitur scriptura pro veritatibus credendis in genere, que secundum existenciam vel effectum inscribuntur libro vite. quarto sumitur scriptura pro veritate credenda, ut inscribitur libro hominis naturalis ut anima, quam scripturam quidam vocant agregatum ex actibus et veritatibus tercio modo dictis, quidam, quod est habitus intellectivus, et quidam, quod est intencio vel species. sed quinto modo sumitur scriptura sacra pro codicibus, vocibus aut aliis artificialibus, que sunt signa memorandi veritatem priorem»; J. WYCLIF, *De Veritate*, pp. 108-109.

<sup>50</sup> «The word of God was divinely inspired; more, it was the material form of the eternal Word, itself a divine exemplar existing prior to the composition of Scriptures in historic times. Each sillable of Scripture is true because it is a divine emanation»; J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, p. 163.

<sup>51</sup> «But a sense of kinship, such as he felt for Augustine, amounts to less than true likeness. Wyclif resembles Plotinus more closely than he does Augustin»; B. SMALLEY, *The Bible and Eternity*, p. 74.

un certo momento, nel XIII secolo i commentatori ripassarono all'indietro 'attraverso lo specchio', fuori dal loro mondo di rispecchiamenti nella vita comune»;<sup>52</sup> il *De Veritate Sacrae Scripturae* dovrà essere letto con la consapevolezza di un nuovo rispecchiamento, quello degli universali nella Scrittura, elaborato da Wyclif a partire da due delle sue fonti principali, Lyra e il realismo.

---

<sup>52</sup> «Reading Philo, one has the sensation of stepping 'through the looking glass'»; «at some time in the thirteenth century commentators step back 'through the looking glass', out of their world of reflections into everyday life»; B. SMALLEY, *The Study*, p. 5, p. 308.