

LA LUCE AL DI LÀ DELLA FORMA
IL «VIDERE PER SPECULUM»
DI ILDEGARDA DI BINGEN

MARTA CRISTIANI

Università degli Studi Roma Tre

Nel comporre una celebre antologia delle esperienze estatiche Martin Buber († 1965), filosofo, teologo e pedagogista austriaco naturalizzato israeliano, individua l'unico criterio di comprensione nel rinviare, fenomenologicamente, alle testimonianze dirette di uomini e donne, «perché in esse l'impeto dell'esperienza vivente, la volontà di dire l'indicibile e la *vox humana* hanno creato un'unità memorabile»:

«Ciò che mi preme non è di 'inquadrare' l'estasi. A me anzi interessa ciò che dell'estasi non si può inquadrare. [...] Qui non ci interessano le idee di coloro che intendono mettere ordine, foss'anche nei recessi più oscuri; qui siamo in ascolto di un essere umano che parla della propria anima e del proprio indicibile segreto. Lo stesso accade con il libero arbitrio. Certo, il grande orientamento cosmico non tollera lacune. Certo, tutto è determinato. Eppure c'è qui un essere umano che *si è sentito libero*. Provate a confutare la sua sensazione con i vostri concetti!»(1).

Affrontando il tema della profezia, Agostino, nel libro XII del *De Genesi ad litteram*, considera esaurita l'età delle visioni divinamente ispirate, di cui solo l'apostolo Paolo è stato gratificato nell'età della rivelazione, mentre le individuali, potenzialmente ambigue, visioni del sogno possono ancora essere inviate, per aiuto divino, all'uomo nelle sue infinite difficoltà. In uno dei testi più significativi dell'esegesi latina, le *Homiliae in Hiezechielem*, una prospettiva diversa è delineata da un autore come Gregorio Magno: pur attribuendo al tempo dell'antica Legge il valore proprio della nozione di

(1) Cfr. M. BUBER, *Confessioni estatiche*. Trad. it. di C. ROMANI, Milano 1987, 13-14.

profezia, il Pontefice aveva implicitamente invocato, all'interno dell'istituzione ecclesiale, i doni divini di un sapere che legge i segni dei tempi nella complessità delle umane situazioni.

Nelle tre grandi opere teologico-profetiche della monaca e badessa benedettina Ildegarda di Bingen († 1179), *Scivias, Liber Vite Meritorum, Liber Divinorum Operum*, di cui l'edizione critica (insieme alla ricchissima corrispondenza), nella collana del *Corpus Christianorum*, consente una corretta analisi storica e filologica(2), l'esperienza estatica assume le complesse strutture di una «architettura della ragione», affine alla vera e propria meditazione visiva e contemplativa nell'opera di Ugo di San Vittore: la sua fonte inesauribile è nell'atto di libertà, che solo il dialogo con lo Spirito, solo il suo dono di grazia rendono possibile. Nel *Liber Vite Meritorum*, l'opera che segue, fra il 1158 e il 1163, il *Liber Scivias*, e costituisce un vero e proprio trattato di etica, fondato sulla contrapposizione fra 35 vizi e 35 virtù(3), Ildegarda descrive il dono della conoscenza come la grazia che attribuisce al profeta il dono di trasmettere agli altri la vita, alla maniera in cui il soffio divino la trasmette al primo uomo:

«Dunque, quella radice dalla quale, insieme al fango, Dio fece sorgere l'uomo, lo Spirito di Dio la animò del suo respiro e diede ad essa la vita(4), cioè la vita destinata a non finire, vale a dire l'anima che non ha fine: con la sua ispirazione lo Spirito Santo produsse nei profeti tanta luce, che essi trasmisero nella vita altrui, come uscendo da se stessi, i miracoli di Dio, fino al punto che anche il fango si è trasformato in un'altra vita di carne e sangue»(5).

(2) Per le edizioni e la vastissima bibliografia si rinvia alla traduzione italiana dell'opera che costituisce la sintesi conclusiva del pensiero di Ildegarda: *Il libro delle opere divine*. A cura di M. CRISTIANI-M. PEREIRA, Milano 2003.

(3) HILDEGARDIS *Liber Vite Meritorum* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, XC), Turnhout 1995.

(4) *Ivi*, p. II, c. I, p. 73. Il testo, diviso in tre parti, presenta una serie di variazioni di un'unica visione, la figura dell'uomo, che attraversa lo spazio cosmico dai cieli all'abisso, e osserva la drammatica dialettica tra le forze della luce e delle tenebre, indirizzando di volta in volta lo sguardo verso i quattro punti cardinali. Nella seconda parte l'uomo si volge a occidente e settentrione e legge le pagine di diversi colori, che appartengono a due libri, collocati rispettivamente al centro dell'ala destra e sinistra sul petto dell'uomo, mentre un unico libro è collocato sull'unica ala che compare sul dorso (il libro da cui legge le parole qui commentate).

(5) *Ivi*, p. II, c. 30, p. 87 (traduzione mia). Ildegarda enumera successivamente quali sono i «miracula Dei» compiuti nei profeti, che si verificano «quan-

La cosmologia ildegardiana, con il suo inesauribile repertorio simbolico (non esiste fenomeno celeste, o fenomeno fisiologico, all'interno delle proprie viscere, che non sia suscettibile di "lettura" simbolica) deve leggersi in realtà come una grandiosa teologia dello Spirito. La visione della Trinità creatrice, da cui inizia il *Libro delle opere divine*, è dominata dalla figura di fiamma dello Spirito, giovane figura alata in veste sacerdotale, con il volto, le mani e i piedi di fiamma, che tiene fra le braccia l'Agnello, sovrastata dalla testa canuta del Padre: nel manoscritto 1942 della *Biblioteca Statale* di Lucca la luce non riproducibile dell'oro e della fiamma folgora chi ha avuto il privilegio di consultarlo.

Se il dono del «vedere» profetico ildegardiano è legittimato essenzialmente dal dialogo trinitario, da questo dialogo nasce la consapevolezza, divinamente ispirata, di aver praticato l'«imitatio Christi» nella dolorosa passione del corpo, ma soprattutto nell'assumere integralmente la colpa, nel vivere da colpevole gli splendori dell'esperienza visionaria, come si esprime nella «confessio» che inizia lo *Scivias*: questa consapevolezza impedisce la risibile presunzione della superbia e consente di riconoscersi nella persona del collaboratore, probabilmente il monaco Volmaro, che era stato scelto affondando lo sguardo nella profondità del cuore. Il testo può considerarsi una forma paradossale di «confessio», che non si esprime in prima persona, ma attraverso la voce di chi conosce le profondità più oscure dei cuori, e per questo deve essere accettata alla lettera dalla nostra contemporanea coscienza della forza intellettuale e creativa che può generare l'assumere senza riserve la condizione del colpevole:

«Io Luce vivente che illumina le cose oscure ho posto la mia scelta sull'essere umano che ho voluto e che in maniera mirabile, come a me piacque, ho spinto innanzi nella conoscenza dei miei grandi prodigi, oltre la meta degli uomini antichi che videro in me molti segreti, ma l'ho gettato a terra, perché non si innalzasse nella presunzione della sua mente [il testo rinvia a *Job* 11, 12, secondo la Vulgata: *Vir vanus in superbia erigitur*]. Anche il mondo non ha avuto in questo essere umano piacere o lascivia, e non lo ha esercitato nelle cose che riguardano il mondo, perché

do essi parlano, vedendo in anticipo quello che essi vedono in anticipo nello Spirito, e scrivendo, quando, per comando divino, le stesse cose le affidano alla buona memoria, e suonando la cetra: perché la razionalità ispirata attraverso lo Spirito, trova le sue modulazioni nella voce e nelle parole di quanti lodano Dio, perché la stessa razionalità emette un suono».

io l'ho sottratto dalle grinfie dell'audacia proterva, avendo egli il timore e la trepidazione nelle sue sofferenze. Questo essere, infatti, ha avuto esperienza del dolore nelle midolla e nelle vene della sua carne, avendo l'animo e il senso prigionieri delle afflizioni e sopportando grande passione del corpo, fino al punto che nessuna sicurezza si nasconde al suo interno, ma in tutte le sue vicende si considera colpevole. Infatti, ho cauterizzato le fenditure del suo cuore, affinché la sua mente non si innalzasse per superbia o per gloria, ma piuttosto perché in queste cose provasse più timore e dolore che non piacere e petulanza. Per questa ragione, nel mio amore ha scrutato nel profondo del suo animo, per trovare colui che avrebbe percorso la via della salvezza. E lo ha trovato e lo ha amato, riconoscendolo fedele e simile a sé in quell'aspetto della sua sofferenza che tende verso di me: tenendolo presso di sé, si adopera a rivelare i miei miracoli nascosti [cfr. *Dan* 2, 22] per effetto del supremo ardore. E lo stesso essere umano non si è posto al di sopra di se stesso, ma si è inclinato con molti sospiri verso colui che ha trovato nel progresso dell'umiltà e nell'intenzione della buona volontà. E allora tu, essere umano che non ricevi queste conoscenze nell'inquietudine del disinganno [*qui haec non in inquietudine deceptiois*], ma nella purezza della semplicità che si indirizza alla manifestazione delle cose nascoste, scrivi quello che vedi e ascolti» (6).

Nella lettera che Hildegarda scrive al suo biografo e collaboratore Guiberto di Gembloux, dopo la morte del segretario Volmaro, inclusa da Martin Buber nella sua antologia, il senso profondo di un'ispirazione che si manifesta con il dono della visione, secondo i codici dell'Antico e Nuovo Testamento, della visione di Ezechiele e dell'Apocalisse, è oggetto di una analisi fenomenologica, che ne restituisce tuttavia l'emozione, rinviando al tempo stesso al fondamento paolino, e in definitiva remotamente platonico, del «vedere per speculum». «Ciò che non vedo non lo conosco» (*Quod autem non video, illud nescio*), è l'affermazione al centro del testo, giustificata dalla mancanza di dottrina, dalla professione di umiltà, ma in realtà consapevole che lo spazio della visione consente di dare un ordine strutturale alla meravigliosa congerie di un sapere enciclopedico, naturalistico, medico e cosmologico, che nessuna dialettica potrebbe rendere ugualmente «leggibile», come libro divino, da cui si possono trarre, con il metodo dell'interpretazione allegorica, tutti i possibili insegnamenti morali e spirituali:

«Qualsiasi cosa avrò visto o appreso in questa visione, ne conservo memoria per lungo tempo, per cui, una volta visto e ascoltato, lo ricordo. E insieme vedo e ascolto e conosco, e nel momento stesso ciò che cono-

(6) HILDEGARDIS *Scivias* (CCh-CM XLIII), Turnhout 1978, 4-5 (traduzione mia).

sco lo apprendo. Ciò che non vedo non lo conosco, perché sono priva di dottrina. [...] E le parole che vedo e ascolto in questa visione non sono come le parole che risuonano proferite da bocca umana, ma come fiamma corrusca e come nube in movimento in un'aria pura. Tuttavia la forma di questa luce non posso in alcun modo percepirla, come non posso fissare lo sguardo nella sfera del sole»(7).

Oggetto del «vedere» è la luce al di là della forma, fonte dell'illuminazione che unicamente, secondo Agostino (*De vera religione*, III 3), può consentire all'uomo, sottratto alla natura, di godere della contemplazione del divino nell'ordine della creazione. All'interno della luce trascendente si manifesta, più raramente, nelle visioni privilegiate, la «lux vivens», luce incarnata, che unicamente può rendere trasparente, quindi «leggibile», l'oscurità della materia e della corporeità, che purifica la memoria dalla tristezza e riconduce all'innocenza della giovinezza:

«E in questo stesso lume talvolta, e non frequentemente, osservo un'altra luce, che mi è designata con il nome di luce vivente [...] e mentre immergo lo sguardo in essa, ogni tristezza e ogni dolore mi è sottratto dalla memoria, e allora mi trovo nella condizione di innocente fanciulla e non, come sono, di vecchia»(8).

A Ildegarda l'esperienza delle prime visioni, unitamente all'uso della parola, è attribuita dai suoi biografi fin dall'età infantile. Più che il fatto miracoloso, nella vita dei santi e delle sante, i doni della visione, fra i quali la visione della forma razionale e spirituale della sfera, hanno la funzione di significare, con mirabile sintesi, la densità di valori spirituali che ogni vita esprime.

Poiché il *Libro delle opere divine*, la visione cosmologico-eschatologica della piena maturità intellettuale e spirituale di Ildegarda approda, come Agostino, Giovanni Eriugena, Bonaventura e Tommaso, al testo del *Prologo* giovanneo, commentato a conclusione della prima parte, il suo biografo può evocare il volo dell'aquila evocato nello splendido testo dell'*Omelia sul Prologo* dell'Eriugena: «Con le penne della contemplazione interiore è volata nei segreti stessi della visione celeste, dove ha appreso il Vangelo di Giovanni»(9).

(7) HILDEGARDIS BINGENSIS *Epistolarium. Pars secunda*, XCI-CCLr (CCh-CM XCI A), Turnhout 1993, 261.

(8) *Ivi*.

(9) *Vita Sanctae Hildegardis*, II 6 (CCh-CM CXXVI), Turnhout 1993, 40-41. Cfr. GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul Prologo di Giovanni*. A cura di M. CRISTIANI, Milano 1987 8-9.

Al di là di suggestioni più o meno irrazionalistiche che una storiografia prevalentemente di consumo ha proiettato su Ildegarda e la sua opera, si deve riconoscere che il «vedere» di Ildegarda, nella sua elaborata complessità, esprime la piena consapevolezza di una nuova coscienza riflessa del rappresentare la verità e l'apparire del mondo e dei suoi fondamenti, come si esprime il celebre *Rhythmus* di Alano di Lilla ispirato a una vera e propria teologia dell'immagine che attraversa la cultura del XII sec.:

*Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura,
Nobis est, et speculum* (10).

All'interno di un intreccio ermeneutico di testi scritturali, Ildegarda rinvia esplicitamente allo «speculum» nel rivolgersi a Guiberto di Gembloux, affermando l'analogia strutturale fra «lo specchio in cui si vedono tutte le cose» (1 Cor 13, 12), posto innanzi a chi è «vaso» dell'ispirazione divina (At 9, 15), e l'anima razionale, immessa nel «vaso di creta» del corpo (2 Cor 4, 7), perché contempli «per fede» le cose celesti:

«Queste parole non le dico da me, né trasmesse da un altro uomo, ma le proferisco come le ho apprese in una visione dall'alto. O servo di Dio, grazie allo specchio della fede nel quale attendi di avere conoscenza di Dio, e inoltre, o figlio di Dio per effetto della formazione dell'uomo, nel quale Dio ha stabilito i suoi miracoli e ha impresso il segno di sé, ascolta ciò che dice la luce che non viene meno, poiché, allo stesso modo in cui lo specchio nel quale si vedono tutte le cose è posto innanzi al vaso della sua ispirazione, così l'anima razionale è immessa nel corpo come in un vaso di creta, affinché nel vivere sia governato da essa e l'anima contempi per fede le cose celesti. L'uomo è celeste e terrestre: grazie alla scienza buona dell'anima razionale è celeste, per effetto della cattiva scienza è fragile e tenebroso; e quanto più si conosce nelle cose buone, tanto più ama Dio. Se infatti avrà visto nello specchio il suo volto cosperso di impurità e di polvere, si preoccuperà di detergerlo e purificarlo».

Affermando implicitamente il valore sacramentale della conoscenza, Ildegarda dispiega la complessità visiva, le infinite rifrangenze dello «specchio nel quale si vedono tutte le cose», cioè l'«*imago mundi*», che la sua propria anima razionale a sua volta meravigliosamente riflette, al fine di fornire all'anima uno specchio, nel quale

(10) PL 210, 579.

si trovi di fronte al proprio volto cosparso di polvere e di impurità, e possa tornare alla originaria purezza, secondo un itinerario che il grande teorico del pensiero contemplativo, e al tempo stesso delle tecniche, dei «diagrammi» di visualizzazione del pensiero, Ugo di San Vittore (11) aveva sinteticamente tracciato nell'opuscolo *De eruditione docta*:

«Tre sono i generi di meditazione. Uno consiste nella considerazione della vita morale, l'altro nello sguardo ai compiti che ci sono affidati, il terzo nell'investigazione delle opere divine. [...] Opera di Dio è ciò che crea la potenza, ordina la sapienza, e ciò a cui collabora la grazia» (12).

Alle *Meditationes* il filosofo del «cogito» e della modernità affida la messa in crisi di tutta la tradizione, per ritrovare nella propria autocoscienza i fondamenti del pensare e l'idea di Dio. «Meditatio est frequens cogitatio modum» (13): così Ugo di San Vittore aveva definito l'«ars meditandi» come essenziale attività dello spirito e dell'intelligenza.

Riassunto – Nelle grandi visioni ecclesiologiche e cosmologiche della benedettina Ildegarda di Bingen si riconosce uno sviluppo straordinario di quella che si può considerare teologia del «vedere» o della meditazione visiva, ispirata al tema paolino del «vedere per speculum». Lo specchio è la realtà e molteplicità infinita della natura e del mondo umano, oggetto di interpretazione allegorica come «libro divino».

Summary – The great ecclesiological and cosmological visions of the Benedictine Hildegard of Bingen depict an exceptional development of the so-called theology of «vedere» or «visual meditation», inspired by the Pauline theme of «vedere per speculum». The mirror is the real world and the infinite multiplicity of nature and human life, which are all objects of the allegorical «divine book».

(11) Su questi temi mi sia consentito rinviare a M. CRISTIANI, *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore e Ildegarda di Bingen*, in: *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*. A cura di M. BETTETINI-F. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2009 77-92.

(12) HUGO DE SANCTO VICTORE, *Eruditionis didascalicae libri septem*, lib. III, c. XI: PL 176, 772. Cfr. *De meditando seu meditandi artificio*: PL 176, 993-998.

(13) *De meditando seu meditandi artificio. Opusculum aureum* (PL 176, 993): «Meditatio est frequens cogitatio modum, et causam et rationem uniuscuiusque rei investigans».

The first part of the paper discusses the theoretical background of the study, focusing on the relationship between the variables under investigation. It highlights the importance of understanding the underlying mechanisms that govern the observed phenomena.

The second part of the paper presents the methodology used in the study, detailing the experimental design, data collection procedures, and the statistical methods employed for data analysis. The authors emphasize the rigor and transparency of their research process.

The results of the study are presented in the third part of the paper, showing the statistical significance of the findings. The authors discuss the implications of their results and how they relate to the theoretical framework established in the first part of the paper.

The final part of the paper provides a conclusion and discusses the limitations of the study. The authors suggest directions for future research and acknowledge the contributions of the participants and the research team.

In conclusion, this study contributes to the understanding of the relationship between the variables under investigation. The findings have important implications for the field and provide a solid foundation for further research.

The authors would like to thank the following individuals and organizations for their support and assistance during the course of this research: [List of names and organizations]

Correspondence should be addressed to: [Author Name], [Address], [City], [Country].
E-mail: [Email Address]