

L'UNIVERSO E L'UOMO NEL *LIBER DIVINORUM OPERUM* DI
ILDEGARDA DI BINGEN*

Giulio Piacentini

La figura della monaca benedettina Ildegarda di Bingen (1098-1179) è certamente, per la straordinaria profondità del suo pensiero, una delle più significative del XII secolo. Ildegarda è autrice di numerose opere che testimoniano la vastità dei suoi interessi, delle quali ci limitiamo a ricordare il *Liber Scivias* (1141-1151), il *Liber vitae meritorum* (1158-1163) ed il *Liber divinorum operum* (1163-c.1174). Queste tre opere, di carattere teologico-filosofico, vengono presentate da lei stessa come una serie di rivelazioni divine. Ildegarda è stata considerata, già dai suoi contemporanei, in vari modi che la rendono difficilmente inquadrabile in un ambito ben preciso: come una visionaria, una musicista ispirata da Dio, una guaritrice, un'esegeta, un'autrice di opere agiografiche ma specialmente, in modo conforme alle sue stesse convinzioni, come una profetessa; vale a dire, come una persona espressamente scelta da Dio per fungere da intermediaria, attraverso la diffusione delle rivelazioni ricevute, fra Dio stesso e l'uomo, aiutando quest'ultimo a ristabilire la sua originaria relazione col Creatore.¹

* Il testo integrale di questo studio, qui riportato con ampi tagli e rinumerando le note a piè di pagina, è stato pubblicato nella "Rivista di Filosofia Neoscolastica", XCIV, 2 (Aprile-Giugno 2002), pp. 195-236.

La "Rivista di Filosofia Neoscolastica" è pubblicata dall'Editrice Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Per informazioni più dettagliate sulla vita, le opere, l'ambiente ed il tempo di Ildegarda e sulla sua condizione di profetessa, rinviamo ai fondamentali contributi di questi studiosi: F. BEER, *Guerriera e amante: le grandi mistiche del Medioevo*, ECIG, Genova 1993, pp. 238 (ad Ildegarda è dedicato il cap. I dell'ed. it., pp. 25-78); P. DINZELBACHER, *Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale*, nella sez. *Le «visiones» nella cultura medievale. Testi della VI settimana residenziale di studi medievali. Carini, 20-25 Ottobre 1986* della rivista «Schede Medievali. Rassegna dell'Officina di Studi Medievali», 19 (luglio-dicembre 1990), pp. 253-65; ID., *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in M. VANNINI – P. DINZELBACHER – D. R. BAUER (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 298-337; ID., *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in M. VANNINI – P. DINZELBACHER – D.R. BAUER (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, pp. 31-89; ID., *Visioni e profezie*, in G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. II. La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1994, pp. 649-687; P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1984, pp. XI-338 (su Ildegarda, v. specialmente il cap. VI, pp. 144-201); S. FLANAGAN, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, Routledge, London-New York, 1ª ed. 1989 (1ª ed. tascabile 1990. Rist. 1991 e 1993), pp. XIV-230; U. KERN, *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Band XV, 1986; C. MEIER, *Hildegard von Bingen*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon*, Band 3, Berlin-New York, 1981; B. TÖPFER, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze*

Della cosmologia e dell'antropologia di Ildegarda si sono già occupati validi studiosi², che ne hanno posto in luce innanzitutto la profonda connessione. Esempio di questo rapporto sono i numerosi parallelismi istituiti da Ildegarda tra l'essere umano e l'universo, riassumibili nella concezione dell'uomo come creatura posta al centro dell'universo (R. Kather³), microcosmo e *summa* di tutte le creature a lui inferiori (P. Dronke⁴). Per questo motivo, l'uomo è chiamato da Dio a conoscere le creature medesime, ad amarle ed a collaborare liberamente con loro e con Dio stesso alla costruzione della storia ed alla realizzazione del progetto salvifico divino, riconducendo così al Padre se stesso

millenaristiche nel medioevo centrale, Marietti, Genova 1992, pp. 407 (su Ildegarda, v. in particolare pp. 42-55).

² Ricordiamo in particolare i seguenti, di cui abbiamo preso i risultati come punto di partenza: O. BETZ, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung in der Leiblichkeit. Hildegard von Bingen und die Symbolik der menschlichen Gestalt*, «Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität. Begründet als Zeitschrift für Askese und Mystik», 65 (1992), pp. 199-211; P. DRONKE, *Problemata Hildegardiana*, «Mittellateinisches Jahrbuch», 16 (1981), pp. 97-131, ora in *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 143-91; ID., *The Symbolic Cities of Hildegard of Bingen*, «Journal of Medieval Latin», 1 (1991), pp. 168-82; P. ESCOT, *Das Mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen*, in *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus. Wiesbaden-Naurod, vom 9. bis 12. September 1994*, herausgegeben von M. SCHMIDT, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 143-53; E. GÖSSMANN, *Mass- und Zahlangaben bei Hildegard von Bingen*, in *Miscellanea mediaevalia*, Band 16/2: *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, herausgegeben von A. ZIMMERMANN, Walter de Gruyter, Berlin 1983, pp. 294-309; ID., *Zyklisches und lineares Geschichtsbewusstsein im Mittelalter. Hildegard von Bingen, Johannes von Salisbury und andere*, in *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du 7ème Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, édités par C. WENIN, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la Neuve 1986, vol. 2, pp. 882-92; R. KATHER, *Die Kosmologie der Hildegard von Bingen*, «Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität. Begründet als Zeitschrift für Askese und Mystik», 65 (1992), pp. 428-49; C. MEIER, *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, «Cristianesimo nella Storia», 17 (1996), pp. 271-303; ID., *Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen*, in *Tiefe des Gotteswissens*, herausgegeben von M. SCHMIDT, pp. 49-83; M. SCHMIDT, *Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen*, in *Tiefe des Gotteswissens*, herausgegeben von M. SCHMIDT, pp. 117-42; H.-J. WERNER, «*Homo cum creatura*». *Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen*, in *Miscellanea mediaevalia*, Band 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, herausgegeben von A. ZIMMERMANN und A. SPEER, Walter de Gruyter, Berlin 1991, pp. 67-88; C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, Columbia University Press, New York-Chichester, West Sussex 1995, pp. XX-368 (per Ildegarda, cfr. specialmente le pp. 157-163). Accanto a questi contributi, vanno ricordate le utilissime sezioni I, II e III, redatte da P. DRONKE, dell'introduzione in lingua inglese all'edizione critica del *Liber divinorum operum* pubblicata nel *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis: Hildegardis Bingenensis Liber divinorum operum*, cura et studio A. DEROLEZ et P. DRONKE, CCCM 92, Brepols, Turnhout 1996, pp. CXX-502, tavv. 15.

³ V. il suo articolo citato alla nota precedente.

⁴ V. soprattutto le sezioni I-III dell'introduzione all'ed. critica del *Liber divinorum operum* citata alla nota 2.

e tutto il resto del creato (R. Kather, C. Meier e H.-J. Werner⁵). La profonda relazione esistente fra l'universo e l'uomo è ravvisabile anche nell'influsso degli elementi e delle forze naturali sugli umori del corpo umano e quindi, più in generale, sulla salute psicofisica dell'individuo (R. Kather).⁶ Addirittura, ogni ente dell'universo influisce sugli altri, a tal punto che, in assenza anche di uno solo degli elementi che lo costituiscono, il cosmo non potrebbe sussistere: si tratta della concezione olistica del cosmo (R. Kather e F. Beer⁷). L'universo è poi, appunto, un *cosmo*, una realtà *ordinata* dalla Sapienza e dall'amore di Dio (C. Meier), non solo qualitativamente ma anche da un punto di vista matematico (P. Escot)⁸. Gli studiosi appena ricordati e soprattutto H.-J. Werner, inoltre, hanno posto l'accento sulle interpretazioni allegoriche e morali che Ildegarda offre degli enti che compongono il cosmo. Per quanto riguarda l'antropologia, O. Betz⁹, E. Gössmann e H.-J. Werner si sono soffermati sulla concezione che Ildegarda ha dell'anima umana. In particolare, E. Gössmann ha analizzato le due tripartizioni dell'anima di cui Ildegarda parla nel *Liber divinorum operum* (*LDO*, I, 4, 17)¹⁰, mentre H.-J. Werner ha fatto notare, prendendo come punto di riferimento alcune affermazioni di Ildegarda, che, in generale, le varie partizioni delle facoltà dell'anima umana sono sempre tali da presentare quest'ultima come una realtà caratterizzata da una situazione di equilibrio e, allo stesso tempo, di dinamismo; infatti, qualunque sia la partizione che Ildegarda presenti, le facoltà in essa comprese agiscono, complessivamente, in armonia fra loro o in modo tale da ripristinare tale armonia nel caso in cui questa rischi di scomparire. Tuttavia, H.-J. Werner nota anche che rimane poco chiaro quale rapporto intercorra, secondo Ildegarda, fra le varie partizioni¹¹.

Scopo di questa ricerca è quello di offrire, sulla base del testo del *Liber divinorum operum*, ulteriori elementi che possano risultare significativi all'interno di questi sviluppi tematici.

Rivolgiamo l'attenzione all'universo di Ildegarda, descritto nelle prime cinque visioni del *Liber divinorum operum*. Si tratta di una realtà complessa, creata, governata ed ordinata dalla Sapienza e dall'amore provvidenziale di Dio, che le conferiscono armonia.¹² Ildegarda afferma che il cosmo le viene presentato

⁵ V. i loro articoli citati alla nota 2. Per quanto riguarda C. MEIER, v. specialmente il suo *Operationale Kosmologie*, in *Tiefe des Gotteswissens*, herausgegeben von M. SCHMIDT, pp. 49-83.

⁶ Cfr. nota 2. - Pensiamo ad es. a quanto scrive Ildegarda riguardo all'influsso dei venti sull'equilibrio degli umori corporei in *LDO*, I, 2, 29, 5-11 ed in *LDO*, I, 3, 1, 23 ss.

⁷ Cfr. nota 2.

⁸ Cfr. nota 2.

⁹ Cfr. nota 2.

¹⁰ E. GÖSSMANN, *Mass- und Zahlangaben*, in *Miscellanea mediaevalia*, 16/2, herausgegeben von A. ZIMMERMANN, pp. 306-307.

¹¹ H.-J. WERNER, «*Homo cum creatura*», in *Miscellanea mediaevalia*, 21/1, herausgegeben von A. ZIMMERMANN und A. SPEER, p. 81.

¹² Cfr. C. MEIER, *Operationale Kosmologie*, in *Tiefe des Gotteswissens*, herausgegeben von M. SCHMIDT, pp. 61 ss.

sotto forma di un disco (*rota*),¹³ con cui «si mostra [...] la rotazione [*circuitio*] e la giusta proporzione degli elementi».¹⁴ Ci troviamo di fronte ad un chiaro riferimento all'armonia dell'universo, in quanto il disco richiama la figura geometrica del cerchio, tradizionale simbolo di perfezione. Inoltre sembra esserci, in questo passo, un riferimento all'universo come realtà costituita, tra l'altro, da una serie di sfere cristalline concentriche, che si muovono di moto circolare. L'idea di un cosmo sferico ed in rotazione è espressa dal termine latino *circuitio*, simile a *circuitus*. Ambedue indicano, propriamente, l'«andare attorno», ma in senso figurato acquistano, il primo, il significato di “giro” o “perimetro”, ed il secondo quello di “perimetro” o anche “circonferenza”. È possibile, quindi, che l'espressione *circuitio elementorum* indichi sia la rotazione degli elementi dai quali il cosmo è costituito, sia la loro “disposizione circolare” o “sferica” e perciò la sfericità dell'universo.

Nel *Liber Scivias* (l. I, v. 3), Ildegarda presenta l'universo come se questo fosse a forma di uovo, per far capire al lettore che il cosmo è costituito da più elementi disposti secondo sfere concentriche, proprio come l'uovo presenta più strati: è lei stessa a spiegare, in *LDO*, I, 2, 3, qual è il significato dell'immagine utilizzata nello *Scivias*. Riteniamo che, facendo uso dell'immagine dell'uovo, Ildegarda si sia ispirata ad un passo, ricordato da É. Gilson¹⁵, del *De imagine mundi* di Onorio d'Autun, dove si legge:

Huius [*scil.*: mundi] figura est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta. Ovum quippe exterius testa undique ambitur, testae albumen, albumini vitellum, vitello gutta pinguedinis includitur. Sic mundus undique caelo, ut testa, circumdatur, caelo vero purus aether ut album, aetheri turbidus aer, ut vitellum, aeri terra, ut pinguedinis gutta includitur.¹⁶

Nel *Liber divinorum operum*, l'universo appare ad Ildegarda come costituito da più «cerchi» (*circuli*) che corrispondono agli elementi. Procedendo dall'esterno verso l'interno, troviamo un cerchio «simile ad un fuoco luminoso» (*in similitudine lucidi ignis*), uno «per così dire, di fuoco nero» (*sicut circulus nigri ignis*), uno «simile all'etere puro» (*in similitudine puri etheris*), uno, «per così dire, di aria umida» (*velut circulus aquosi aeris*), uno «come di aria densa, bianca e luminosa» (*circulus quasi fortis et albi lucidique aeris*) ed infine uno costituito da «una sorta di [...] aria sottile» (*quasi [...] aer tenuis*). Al centro del disco che simboleggia il cosmo, appare il globo

¹³ *LDO*, I, 2, 1, 1-3. – Le citazioni sono sempre tratte dall'edizione critica del *Liber divinorum operum* (CCCM 92).

¹⁴ *LDO*, I, 2, 3, 6-7: «*circuitio et recta mensura [...] elementorum [...] ostenditur*» (le traduzioni dei passi del *Liber divinorum operum* citati in questo articolo sono sempre nostre).

¹⁵ É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1ª ed. anastatica 1983, 7ª rist. 1993, p. 384.

¹⁶ *De imag. mun.*, I, 1, PL 172, 121A. - Trad. nostra: «La figura del mondo è rotonda, come quella di una sfera; ma è distinta, nei suoi elementi, come un uovo. L'uovo, infatti, è circondato esteriormente, in ogni suo punto, dal guscio; il guscio racchiude l'albume; l'albume racchiude il tuorlo; ed il tuorlo racchiude una goccia di grasso. Allo stesso modo il mondo è circondato, in ogni suo punto, dal cielo, che è simile al guscio dell'uovo; il cielo, inoltre, racchiude l'etere puro, che è simile all'albume; l'etere racchiude l'aria contenente vapori, che è simile al tuorlo; l'aria racchiude la Terra, simile alla goccia di grasso».

terrestre.¹⁷ E' evidente che Ildegarda fa riferimento alla tradizionale teoria cosmologica medievale dei quattro elementi e dei "luoghi naturali", pur offrendone una rielaborazione personale (che comporta anche l'attribuzione, agli elementi, di uno o più significati allegorici e morali). La teoria in questione si trova anch'essa esposta nel *De imagine mundi* (I, 3, PL 172, 121C), ed è quindi molto probabile che Ildegarda ne sia venuta a conoscenza leggendo proprio quest'opera di carattere enciclopedico. Non dimentichiamo che, secondo quanto risulta dall'*apparatus fontium* e dall'*index auctorum* approntati da P. Dronke per l'edizione critica del *Liber divinorum operum*, molti altri passi di questo scritto fanno riferimento ad opere di Onorio; soprattutto all'*Elucidarium* ma anche, in un caso, proprio al *De imagine mundi*¹⁸.

L'armonia del cosmo si manifesta in due modi principali: qualitativamente, attraverso le caratteristiche degli elementi e le interazioni che sussistono tra i medesimi; quantitativamente, per il differente spessore che, secondo Ildegarda, caratterizza i cerchi degli elementi. Riflettendo sulle caratteristiche degli elementi e sulle interazioni che li riguardano, ci si accorge di un particolare importantissimo: vale a dire, della presenza non solo di varie interpretazioni allegoriche, che giustamente sono state poste in evidenza, relative agli enti che costituiscono l'universo, ma anche di una interpretazione, per così dire, letterale di questi, che non andrebbe affatto sottovalutata. H.-J. Werner sostiene che le visioni dello *Scivias* e del *Liber divinorum operum*, pur basandosi «sulla cosmologia del loro tempo», non sarebbero riferite alla realtà empirica, «non parlano molto delle caratteristiche del cosmo» e quindi non ci troveremmo affatto di fronte ad una «cosmologia in quanto sintesi di tipo teoretico di una conoscenza empirica», per tre ragioni: innanzitutto perché, mentre nello *Scivias* il cosmo viene mostrato come «avente la forma di un uovo», nel *Liber divinorum operum* esso «ha la forma di una ruota»; in secondo luogo perché, sempre nel *Liber divinorum operum* (I, 2), «il sole occupa, nell'ordinamento dei pianeti, la posizione mediana». Infine perché Ildegarda afferma, nel *Prologus* del *Liber divinorum operum*, che «la verità delle visioni» non ha origine «*de humano sensu*»¹⁹, e tale affermazione si potrebbe appunto interpretare come un invito a considerare le visioni prevalentemente, se non addirittura esclusivamente, nel loro significato simbolico. Il tema di fondo di

¹⁷ *LDO*, I, 2, 1, 7-39.

¹⁸ P. es., Ildegarda si ispira, probabilmente, all'*Elucidarium* (1, 59; ed. Y. Lefèvre), in *LDO*, I, 4, 16, 1-2 (in cui, come Onorio, individua un'analogia tra la forma sferica del firmamento e quella della testa dell'uomo) e in *LDO*, I, 4, 22, 1-12 (in cui suddivide la regione superiore della testa in sette parti di uguale misura, che simboleggiano i sette pianeti posti alla stessa distanza l'uno dall'altro; Onorio ha fatto qualcosa di simile, individuando, nella testa, sette fori e ponendoli in relazione con i pianeti). Ildegarda si è ispirata, invece, ad un passo del *De imagine mundi* (1, 48, ed. V. I. J. Flint, AHDLMMA, 49, 1982) in *LDO*, I, 4, 59, 1-2, parlando del mare da cui fluiscono fiumi che irrigano la terra e le danno consistenza. Il passo di Onorio spiega come il livello del mare non aumenti nonostante in esso si riversino le acque fluviali, poiché queste ultime, grazie a movimenti impercettibili, fluiscono in senso contrario. Cfr., per tutto ciò, CCCM 92, *app. font.*, pp. 147; 153; 191 e CCCM 92, *ind. auct.*, p. 493.

¹⁹ L'affermazione di Ildegarda si trova in *LDO*, Prol., ll. 38-40.

queste visioni sarebbe invece quello dei rapporti fra l'uomo e l'universo.²⁰ Werner non sbaglia affatto, affermando che i rapporti fra l'uomo e l'universo costituiscono uno dei temi fondamentali nelle opere di Ildegarda, soprattutto nel *Liber divinorum operum*, e che nelle visioni di questa monaca l'interpretazione allegorica riveste una funzione essenziale. A nostro parere, tuttavia, è possibile, almeno nel caso del *Liber divinorum operum*, considerare la cosmologia di Ildegarda anche come una descrizione dell'universo in quanto realtà calata nello spazio e nel tempo e caratterizzata da svariati fenomeni naturali, che trovano la loro causa negli elementi. Questi ultimi, infatti, interagendo fra loro, influiscono su tutto ciò che si trova sulla Terra, condizionando la temperatura e la crescita dei vegetali, nonché il verificarsi di numerosi fenomeni naturali come la pioggia, la caduta della grandine o la formazione della rugiada. Certamente la descrizione dell'universo in senso fisico è meno ampia, rispetto all'insieme di interpretazioni allegoriche, ma è comunque presente e molto precisa; per questo motivo, non andrebbe sottovalutata.

Degli elementi ci limitiamo a richiamare, qui, gli aspetti essenziali:²¹ il fuoco luminoso «è leggero, circonda gli altri elementi e li illumina»,²² e essendo dotato di forza e purezza «dà vigore» (*roborat*) agli altri elementi.²³ Il fuoco nero, che è violentissimo e per questo deve essere tenuto sotto controllo da quello luminoso, è stato creato da Dio espressamente per punire i peccatori; o colpendoli mediante condizioni climatiche avverse come le grandinate, il freddo molto intenso e la canicola, oppure — ed in questo caso ci troviamo di fronte ad un'interpretazione morale di un elemento — facendoli sprofondare nelle tenebre della lontananza dal Creatore, dalle quali è impossibile uscire se prima non ci si pente e non si accetta quindi l'aiuto della grazia divina, indispensabile per tornare a camminare sulla via del bene²⁴: l'uomo non può salvarsi da solo, ma può collaborare alla propria salvezza rispondendo liberamente all'invito di Dio e agendo in modo tale da compiere la Sua volontà, attraverso il rispetto dei comandamenti. Ildegarda ci fa capire che il peccato spezza non solo l'armonia fra l'uomo e Dio ma anche quella fra l'uomo ed il resto del creato, come ci ricorda anche il passo di Gn 3, 17-23: la conseguenza del peccato di Adamo è che egli viene allontanato dall'Eden, perché si procuri i mezzi di sostentamento lavorando «con dolore» (Gn 3, 17) la terra da cui è stato tratto. L'etere puro, che circonda la Terra ed è generato dai due fuochi soprastanti, protegge l'uomo dall'azione di tutti gli altri elementi.²⁵ L'aria umida è aria mista ad acqua. E' situata «sotto l'etere [...], lungo la volta del firmamento» dove «si trovano quelle acque di cui si sa che sono sopra il

²⁰H.-J. WERNER, «*Homo cum creatura*», in *Miscellanea mediaevalia*, 21/1, herausgegeben von A. ZIMMERMANN und A. SPEER, pp. 69-72 (trad. nostra).

²¹Ci soffermeremo principalmente sulla descrizione in senso fisico degli elementi e degli altri enti che compongono il cosmo, limitandoci a qualche accenno ai significati simbolici loro assegnati.

²²*LDO*, I, 2, 4, 4: «[ignis] levis est ceteraque elementa comprehendit et illuminat».

²³*LDO*, I, 2, 10, 4.

²⁴*LDO*, I, 2, 4.

²⁵*LDO*, I, 2, 5, 3-16.

firmamento» (*sub [...] ethere per circuitum firmamenti aquae illae sunt, quae super firmamentum esse noscuntur*)²⁶. E' molto probabile che in questo passo Ildegarda intenda riferirsi, col termine *firmamentum*, non alla volta celeste, che in un altro passo viene denominata col medesimo termine ma presentata come la regione dell'universo costituita dal fuoco, dall'etere, dalle stelle e appunto dall'acqua²⁷, bensì alla regione aerea, costituita dall'aria densa, bianca e luminosa e dall'aria sottile, che circonda la Terra più da vicino. Diversamente, infatti, risulterebbe molto difficile spiegare perché Ildegarda, ispirandosi chiaramente a Gn 1, 6-7 ma modificando il senso dell'espressione veterotestamentaria che nel libro della *Genesi* indica effettivamente la volta celeste²⁸, parli dell'aria umida identificandola appunto con le acque poste *sopra* il firmamento. L'aria densa, bianca e luminosa, composta da nubi molto dense, è una vera e propria barriera che blocca le acque superiori, in modo tale che non si riversino sulla Terra con tutta la loro violenza provocando inondazioni.²⁹ L'aria densa mitiga anche gli effetti del fuoco nero.³⁰ L'aria sottile, dove si trovano varie nubi prodotte dall'aria umida, occupa la regione abitata dell'universo e mantiene in vita gli esseri viventi³¹.

Le interazioni fra gli elementi sono di vario tipo. Il fuoco luminoso e l'aria umida generano, allorché Dio intende punire quegli uomini che si comportano non come tali, ma come animali, «scaglie simili a scintille» (*squamas velut favillas*) che sono «ardenti» (*fervidas*) ed «umide» (*humidas*) allo stesso tempo e che, cadendo in direzione della Terra, «arrecano agli uomini, agli animali ed ai frutti» che vi sono collocati «dolori e sofferenze».³² Il vento settentrionale e il vento meridionale, influenzando sul fuoco nero, generano in quest'ultimo, rispettivamente, un freddo ed un calore che sono ambedue molto intensi. La compresenza di tale freddo e di tale calore all'interno del fuoco nero dà luogo a «una specie di nebbia» (*quedam nebula*) che, «calando [...] dal fuoco nero sul terreno, fa seccare il verde della terra ed inaridire i campi». Questa nebbia è tale da produrre vapore (*fumosa est*) per il calore generato nel fuoco nero dal vento meridionale, ed allo stesso tempo è «umida» (*humida*) per il freddo provocato dal vento settentrionale e presente all'interno del fuoco nero sotto forma di grandine. Il vento orientale, infine, tiene sotto controllo sia quello meridionale che quello settentrionale, andando così a mitigare gli effetti del fuoco nero.³³

²⁶ *LDO*, I, 2, 6, 4-5.

²⁷ Cfr. *LDO*, I, 4, 3, 4-6.

²⁸ Cfr. il commento a Gn 1, 6 della *Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 9^a ed. aprile 1989, p. 35.

²⁹ *LDO*, I, 2, 7, 3-6.

³⁰ *LDO*, I, 2, 7, 9-12.

³¹ *LDO*, I, 2, 8, 1-16.

³² *LDO*, I, 4, 3, 1-13. L'ultima citazione si trova alle ll. 3-4: «[superior ignis firmamenti interdum conmotus quasdam squamas velut favillas ex se in terram emittit, quae] sticmata et ulcera hominibus et animalibus et fructibus terrae inferunt».

³³ *LDO*, I, 4, 4, 1-9. La citazione si trova alle ll. 1-3: «[quedam nebula] [...] ad terras descendens viriditatem terrae arefacit et humiditatem agrorum exsiccat».

Il vento occidentale può esercitare il proprio influsso sull'aria umida, provocando l'inondazione della Terra da parte delle acque che, miste ad aria, fanno appunto parte dell'aria umida³⁴. Tale inondazione, invece, non ha luogo allorché, per volere di Dio, le acque di cui stiamo parlando vengono parzialmente trattenute dal fuoco (probabilmente quello luminoso, perché è l'unico a rivestire anche funzioni positive ed utili alla vita nel suo complesso).³⁵ Le acque che fanno parte del cerchio di aria umida, in altri casi, risultano invece utilissime per l'uomo, in quanto emettono «una specie di vapore» (*quendam fumum*) che «non ostacola il respiro dell'uomo» (*nec halitus hominis ullum ledit*), ma anzi fa in modo che l'aria densa, bianca e luminosa e l'aria sottile «non prolunghino nel tempo le loro piaghe più del necessario» (*ne plagas suas plus quam debent extendant*). L'etere puro non fa scaturire «piaghe» (*plagas*) da sé; anzi, grazie alla «leggerezza» (*suavitate*) che lo contraddistingue, mitiga in particolare gli effetti delle «squame simili a scintille» e della «nebbia» prodotte rispettivamente dal fuoco luminoso e da quello nero.³⁶ Il fuoco luminoso, per volere di Dio, allorché questi intende punire quanti non sanno esercitare la virtù della *discretio*³⁷, cioè non sanno, o meglio, non vogliono trovare il “giusto mezzo”, il corretto equilibrio fra le esigenze dell'anima e del corpo, può inoltre agitare «più del normale» (*supra modum*) le «acque superiori» (*aquae superiores*), situate nel cerchio di aria umida, accentuando notevolmente il freddo ed il caldo da cui esse sono caratterizzate per natura, e dando così luogo ad una nebbia che, diffondendosi sulla Terra dal cerchio di aria densa, bianca e luminosa, fa ammalare o addirittura morire uomini ed animali, a meno che i suoi effetti non vengano resi più lievi dall'influsso dell'aria umida stessa.³⁸

Ildegarda, infine, descrive i benefici effetti dell'aria sottile che circonda la Terra, diffondendovi un «umore» (*humor*) in grado di risvegliare il «vigore del terreno» (*viriditatem terrae*) e di far spuntare e germogliare ogni frutto. Infatti, quando fa freddo, l'aria in questione «fa uscire da sé la neve» (*tenuis aer nivem ex se emittit*); quando, invece, il clima è mite, «l'aria sottile, simile ad un favo di miele, stilla rugiada [...]» (*idem aer rorem [...] in similitudine favi mellis exsudat*), la quale, «talvolta, grazie alla dolcezza del vento orientale, si liquefa in una dolce pioggia» (*qui de suavitate orientalis venti in suavem pluviam interdum liquescit*). Inoltre, in alcuni casi, l'aria sottile, a causa «dell'umidità della rugiada» (*de humiditate roris*), «emette vapore» (*fumat*), il che influisce positivamente sulla crescita e sulla maturazione dei frutti della terra.

Ildegarda spiega anche che la neve è il risultato del raffreddamento delle gocce d'acqua.³⁹

³⁴ LDO, I, 4, 4, 9-10.

³⁵ LDO, I, 4, 5, 6-8.

³⁶ LDO, I, 4, 5, 1-12.

³⁷ Sull'importanza della *discretio* in Ildegarda si può consultare p. es. R. KATHER, *Die Kosmologie der Hildegard von Bingen*, «Geist und Leben», 65 (1992), pp. 443-444.

³⁸ LDO, I, 4, 6, 1-22.

³⁹ LDO, I, 4, 7.

Crediamo che quanto è stato appena esposto sia sufficiente a mostrare con chiarezza come le visioni cosmiche del *Liber divinorum operum*, pur presentando immagini sicuramente insolite e suscettibili di interpretazioni allegoriche e morali, costituiscano anche una descrizione fedele ed attendibile dell'universo fisico. Ulteriori elementi che, a nostro parere, rendono discutibili le affermazioni di H.-J. Werner ricordate in precedenza, sono la descrizione dell'ordinamento dei pianeti e della modalità di rotazione del firmamento.

[...]

Giungiamo così all'antropologia di Ildegarda, della quale abbiamo riassunto le linee essenziali all'inizio del nostro lavoro, in base alle osservazioni di diversi studiosi. Prendendo spunto da quanto essi hanno concluso, riprendiamo ora il loro discorso, con l'intenzione di approfondirlo.

Abbiamo già ricordato che, secondo Ildegarda, l'uomo e l'universo sono profondamente uniti l'uno all'altro. Come osserva P. Dronke,⁴⁰ l'essere umano è, per Ildegarda, la *summa* di tutte le creature a lui inferiori. In altre parole, Ildegarda, ispirandosi a Gregorio Magno e ad Eriugena, afferma che l'uomo è la creatura nella quale si riflettono tutte le altre.⁴¹ In un passo, molto significativo, del *Liber divinorum operum*, Ildegarda, riportando le parole della *Caritas*, così riassume la propria concezione dell'uomo e dell'universo:

Integra [...] vita sum, quae [...] de ramis non fronduit [...]; sed omne vitale de me radicatum est. Rationalitas enim radix est; sonans vero verbum in ipsa floret.

Unde cum Deus rationalis sit, quomodo fieri posset ut non operaretur, cum omne opus ipsius *per hominem* floreat, quem ad imaginem et similitudinem suam fecit, et omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit? In eternitate namque semper fuit, quod Deus opus suum, scilicet hominem, fieri voluit; et cum idem opus perfecit, omnes creaturas ut *cum* ipsis operaretur ei dedit, *quemadmodum* etiam ipse Deus opus suum, id est hominem, fecerat.⁴²

⁴⁰ V. CCCM 92, *Introduction*, p. XX.

⁴¹ *LDO*, I, 4, 14, 17: «[Deus] omnes creaturas in homine signavit» (trad.: «[Dio] ha espresso nell'uomo tutte le creature») e *LDO*, I, 4, 105, 38: «Deus [...] omne opus suum in forma hominis designavit» (trad.: «Dio [...] ha tracciato, nella forma dell'uomo, ogni Sua opera»). Riguardo alle fonti, cfr. CCCM 92, *app. font.*, p. 49, che riporta l'affermazione di Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1214A: «omnis creaturae nomine signatur homo» (trad. nostra: «l'uomo è indicato col nome di ogni creatura») e quella di Eriugena, *Periphyseon*, 4, PL 122, 764B: «in ipso (homine) [Deus] omnem creaturam voluit creare [...]» (trad. nostra: «[Dio] ha voluto creare, nell'uomo, ogni creatura [...]).»

⁴² *LDO*, I, 1, 2, 27-38 (trad.: «Io sono la Vita nella sua pienezza, che [...] non ha frondeggiato dai rami [...]; invece, tutto ciò che è vivo ha in me la sua radice. La razionalità, infatti, è la radice; in essa, in verità, fiorisce il Verbo risonante.

Quindi, essendo Dio razionale, come potrebbe accadere che Egli non operasse, mentre ogni Sua opera si compie *con* l'uomo, che Egli ha fatto a Sua immagine e somiglianza esprimendo inoltre nell'uomo stesso, secondo le debite proporzioni, tutte le creature? In verità, è da tutta l'eternità che Dio ha voluto creare la Sua opera, cioè l'uomo; e quando Egli creò quest'ultimo, gli diede [dominio su] tutte le creature, affinché l'uomo operasse *con* loro, *allo stesso modo* in cui Dio stesso aveva fatto la Sua opera, cioè l'uomo». - Sottolineature nostre).

Qui Ildegarda afferma che Dio, intelligenza perfetta, non può non creare. Si tratta di un'affermazione problematica. Ildegarda sta forse sostenendo la tesi della necessità della creazione? A prima vista, sembrerebbe di sì. In realtà, contestualizzando adeguatamente il passo sopra riportato, ci si rende conto di come Ildegarda affermi che la creazione è frutto di un atto libero della volontà divina. Come abbiamo accennato, il passo in questione fa parte, infatti, di una visione in cui a parlare è la *Caritas*, che dice di essere «l'energia ignea e suprema» (*summa et ignea vis*) che ha acceso «ogni scintilla di vita» (*omnes viventes scintillas*)⁴³. Questa energia è «ignea»; per così dire, “di fuoco” e quindi spirituale. E' noto che il fuoco, nella tradizione biblica, è il simbolo delle realtà spirituali ed in particolare dello Spirito Santo (cfr. At 2, 1-4), e che quest'ultimo è identificabile con quell'amore infinito (la *caritas*, appunto) che caratterizza Dio per natura. In questa visione, la *Caritas* afferma di essere anche «vita nella sua pienezza» (*integra [...] vita [sum]*), «sempre uguale da e per l'eternità» (*equalis vita in eternitate [sum]*)⁴⁴, che «si autoproduce e agisce» (*se movens et operans*), configurandosi come Dio Uno e Trino⁴⁵. La *Caritas* è «anche Razionalità, che possiede il soffio vitale del Verbo risonante per mezzo del quale ogni creatura è stata fatta» (*Racionalitas etiam [sum], ventum sonantis verbi habens, per quod omnis creatura facta est*)⁴⁶. L'eternità, che «è detta Padre»⁴⁷, e la razionalità nella quale «fiorisce il Verbo risonante»⁴⁸ che «è detto Figlio»⁴⁹, fanno quindi essenzialmente parte della *Caritas*, così come eternità, razionalità e amore costituiscono l'essenza divina. Questo significa che in Dio l'esercizio della razionalità si attua sempre in un atto d'amore totale, completamente disinteressato (nella *Caritas*, appunto); un atto che, per le caratteristiche che lo contraddistinguono, non può che essere libero. Dio, quindi, non può non agire non perché vi sia costretto, ma perché, esercitando la propria razionalità, esercita contemporaneamente quell'amore che, per natura, lo contraddistingue. Così facendo, Dio, per così dire, “riconosce” che, in generale, l'esistenza attuale delle creature come enti calati nella dimensione spazio-temporale è preferibile ad una loro esistenza solo potenziale come puri archetipi presenti nel Verbo, perché l'esistenza reale si configura come un bene maggiore rispetto ad un'esistenza puramente ideale. Dio, quindi, stabilisce di creare gli enti finiti perché, in virtù del Suo amore, vuole che la Sua perfezione si trasmetta nel modo più completo possibile a quanto è diverso da Lui. Dio vuole la felicità per ogni creatura: in particolare, Egli ha voluto creare l'uomo per amore, e, come spiega Ildegarda, lo ha tanto amato da chiamarlo a godere di quella felicità piena che, inizialmente, Egli aveva riservato all'angelo decaduto⁵⁰. Ma Dio mostra tutto il Suo amore per

⁴³ *LDO*, I, 1, 2, 1-2.

⁴⁴ *LDO*, I, 1, 2, rispettivamente alle ll. 27 e 40.

⁴⁵ *LDO*, I, 1, 2, 41-42.

⁴⁶ *LDO*, I, 1, 2, 23-24.

⁴⁷ *LDO*, I, 1, 2, 42-43: «Eternitas [...] Pater [...] dicitur».

⁴⁸ *LDO*, I, 1, 2, 29-30: «sonans [...] verbum in ipsa [*i. e., racionalitate*] floret».

⁴⁹ *LDO*, I, 1, 2, 42-43: «verbum Filius [...] dicitur».

⁵⁰ *LDO*, I, 1, 3, 1-6.

l'uomo allorché lo salva attraverso l'Incarnazione del Figlio⁵¹. Anche la creazione degli esseri inferiori all'uomo è avvenuta innanzitutto per amore di quest'ultimo: Dio ha voluto che «l'uomo [...] non fosse privo di alcun nutrimento o di alcun essere che lo servisse»⁵². Per Ildegarda, quindi, l'atto creativo di Dio è essenzialmente libero. Per questo motivo, il discorso della profetessa tedesca è, almeno in parte, diverso da quello di Giovanni Scoto Eriugena, alle teorie del quale, come spiega C. Meier, Ildegarda si è comunque ispirata, definendo lo Spirito Santo come *fons principalissimus*, ponendo in relazione fra loro le *causae primordiales* (cioè gli archetipi eterni degli enti contingenti) col Verbo ed infine subordinando il «processo di *produzione* delle forme *visibili (effectus)* alla *terza Persona divina* intesa quale *divinus amor* (chiamato in Ildegarda *Caritas*)»⁵³. Si tratta di un discorso in parte differente perché, mentre per Ildegarda Dio crea esclusivamente per amore e quindi con un atto di volontà totalmente libero, secondo Scoto Eriugena l'atto creativo divino, pur essendo, da un certo punto di vista, sicuramente libero, risulta anche, per altri aspetti, per così dire “necessario”. Eriugena, infatti, come spiega W. Beierwaltes, afferma che Dio crea le Idee attraverso un «*unico* atto» di volontà che presenta tre aspetti differenti: la parola, il pensiero e la visione⁵⁴: Dio crea perché e nella misura in cui, indotto a ciò dalla Sua infinita bontà⁵⁵, «esprime l'essere» tramite la parola e, così facendo, «pensa le Idee e con esse il mondo»; in questo senso, «pensare è creare» e, «per il fatto che il Verbo è, avviene la creazione»⁵⁶, tramite la quale Dio, pur diventando tutto in tutto (cioè, pur manifestandosi in ogni ente finito), non perde la Sua trascendenza e quindi risulta libero⁵⁷. Tuttavia, è anche vero che Dio, in quanto *tenebrositas*, «oscurità» data dalla Sua «intensissima ed elevatissima luminosità», è Colui che «non è comprensibile [...] nel suo essere-in-sé»⁵⁸, né per le intelligenze finite, né per Sé stesso. Egli, infatti, è al di là dell'essere stesso e al di là della riflessione stessa; per conoscersi e per farsi conoscere, deve quindi farsi altrove, manifestandosi nell'essere delle Idee e del mondo sensibile: come scrive Beierwaltes, «la processione creatrice di Dio [...] diventa una *condizione necessaria* dello stesso divino pensiero-di-se stesso, così come della

⁵¹ LDO, I, 1, 4, 13-14.

⁵² LDO, I, 1, 13, 4: «homo nulla refectione vel servicio [...] careret».

⁵³ C. MEIER, *Ildegarda di Bingen*, «Cristianesimo nella Storia», 17 (1996), p. 290 (sottolineature nostre). Riguardo all'influsso esercitato da Eriugena su Ildegarda, v. anche, sempre di C. MEIER, «*Scientia divinatorum operum*». *Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas*, in *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Werner - Reimers - Stiftung Bad Homburg, 26. - 30. August 1985, herausgegeben von W. BEIERWALTES, C. Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1987, pp. 89-141.

⁵⁴ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*»: *il mondo come metafora. Sulla fondazione di un'estetica medievale*, in ID., *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, pres. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1ª ed. marzo 1998, p. 140 (corsivo nel testo).

⁵⁵ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*», p. 167, nota n. 43.

⁵⁶ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*», p. 140 (corsivo nel testo).

⁵⁷ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*», p. 142.

⁵⁸ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*», pp. 143-144 (corsivo nel testo).

conoscenza concettuale propria della riflessione finita»⁵⁹. Analogamente, É. Gilson spiega come, secondo Eriugena, Dio crei le Idee, cioè l'essere, per rendersi manifesto a Se stesso: Egli, infatti, è «al di là dell'essere», ma poiché solo l'essere è conoscibile, Dio stesso, se vuole conoscersi, deve necessariamente «incominciare ad essere», facendosi «altro da sé», creandosi «nelle Idee» o, in altri termini, manifestandosi a Se stesso innanzitutto in esse⁶⁰. In Eriugena, quindi, c'è un'oscillazione fra la tesi della libertà e quella della necessità della creazione, poiché Dio, pur potendo scegliere come manifestarsi nelle creature, *deve* creare per rendersi intelligibile a Se stesso. Tornando ad Ildegarda, la monaca tedesca afferma che Dio ha creato ogni cosa a misura d'uomo, e che questi è fatto ad immagine e somiglianza di Dio, che è ragione, volontà ed amore. L'uomo deve quindi collaborare alla realizzazione del progetto di Dio, senza pretendere di sostituirsi a Lui. Come può collaborare? Agendo appunto con le altre creature: innanzitutto, egli deve non solo servirsi di queste ultime per poter sopravvivere, ma anche sforzarsi di conoscerle. Solo così l'uomo può riconoscere se stesso come la creatura nella quale tutte le altre si rispecchiano. Grazie a questa consapevolezza di sé, l'uomo diventa capace di rispettare le creature più di quanto non abbia ancora fatto, allo stesso modo in cui egli rispetta se stesso e Dio. Così facendo, l'uomo acquista la capacità di collaborare con le altre creature, riconducendo a Dio appunto queste ultime, oltre che se stesso. Ecco perché nel passo sopra citato si legge che ogni opera di Dio si compie «con l'uomo» (*per hominem*): ciò significa sia che l'uomo è la più perfetta creatura del mondo sensibile, sia che è il «collaboratore» di Dio. Ed alla luce di queste precisazioni, diventa comprensibile anche in che senso l'uomo debba agire con le creature «*allo stesso modo*» (*quemadmodum*) in cui egli è stato creato da Dio: come il Signore agisce esercitando la Sua intelligenza, la Sua volontà ed il Suo amore creando l'universo e l'uomo e chiamando quest'ultimo a costruire con Lui la storia, così l'uomo medesimo deve sforzarsi di conoscere le altre creature attraverso la propria intelligenza e di interagire con loro esercitando la propria volontà (che per essere buona deve seguire i comandamenti di Dio, e quindi la volontà divina); infine, l'uomo non deve dimenticare che il corretto esercizio dell'intelligenza e della volontà, nonché il rispetto per tutte le creature inferiori che vi è correlato, possono darsi solo in un contesto di amore profondo per le creature medesime. A questo amore, naturalmente, si deve accompagnare quello per i propri simili e per Dio. Inoltre, se non si amano i propri simili, è impossibile amare Dio, e viceversa; «l'amore per Dio e quello per il prossimo [...] non si separano l'uno dall'altro» (*dilectio Dei et proximi [...] ab invicem non separantur*).⁶¹ All'esercizio della razionalità e dell'amore da parte dell'uomo si deve accompagnare la rinuncia a tutte le false preoccupazioni mondane (il mondo non va né assolutizzato, né disprezzato a priori): anzi, è proprio tale rinuncia che permette all'uomo di imitare la giustizia di Dio, riavvicinandosi così al Padre. Concretamente, ciò avviene appunto quando

⁵⁹ W. BEIERWALTES, «*Negati affirmatio*», p. 145 (sottolineatura nostra).

⁶⁰ É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, p. 255.

⁶¹ *LDO*, I, 1, 4, 17-19.

l'uomo passa da una vita puramente passionale ad una vita veramente umana, in cui egli esercita la propria razionalità nella contemplazione e nella realizzazione delle buone opere, e contemporaneamente l'amore.⁶²

[...]

Esamineremo ora più da vicino l'antropologia di Ildegarda. In *LDO*, I, 1, 2, 44-50 si legge che l'uomo è costituito da tre realtà: il *corpus*, l'*anima* e la *rationalitas*.

[...]

Il discorso di Ildegarda, tuttavia, è complesso soprattutto perché la monaca tedesca presenta varie partizioni, a prima vista incompatibili, delle facoltà (*vires*) dell'anima (*anima*). Innanzitutto Ildegarda parla di due tripartizioni, la prima delle quali viene presentata in *LDO*, I, 4, 17, 10-19, dove si tratta della *comprehensio*, dell'*intelligentia* e della *motio* come di tre facoltà in armonia fra loro.

[...]

Poche righe dopo (ll. 40-49), Ildegarda presenta un'altra tripartizione delle facoltà dell'anima, parlando di *exspiratio*, *scientia* e *sensus*.

[...]

Ricordiamo inoltre che Ildegarda parla dell'essere umano come di una creatura dotata di quattro facoltà principali: la *cogitatio*, la *locutio*, l'*intentio* e il *gemitus*.

[...]

Accanto all'anima razionale (*rationalis anima*) ed alle sue attività, troviamo «l'agire del corpo con i suoi cinque sensi» (*opus corporis cum quinque sensibus eius*), il che «costituisce l'uomo nel suo complesso» (*totus homo est*)⁶³.

[...]

Ricordiamo infine un particolare che per Ildegarda è molto importante, e sul quale ella richiama più volte l'attenzione del lettore: l'uomo è unità di anima e corpo.

⁶²*LDO*, I, 1, 8 [9]. Cfr. anche il titolo di questo capitolo, riportato con il numero progressivo VIII a p. 4 del CCCM 92. – Riguardo all'atteggiamento che, secondo Ildegarda, l'uomo deve assumere nei confronti delle realtà terrene, cfr. più avanti.

⁶³ *LDO*, I, 4, 22, 47-48.

[...]

Vari aspetti rendono originale il discorso di Ildegarda: innanzitutto, come ha notato C. Meier, il fatto che gli scritti della monaca tedesca vengano presentati da lei stessa come una serie di rivelazioni divine e che quindi godano, agli occhi dei suoi contemporanei, di un valore particolare.⁶⁴ In secondo luogo, l'approfondimento, che vede coinvolto il profeta, del messaggio della Sacra Scrittura attraverso la rivelazione divina si configura, nel caso di Ildegarda, come l'elaborazione di una cosmologia e di un'antropologia inscindibilmente connesse tra loro e ricche di significati allegorici: come spiega P. Dinzelbacher⁶⁵, le opere di Ildegarda costituiscono un caso isolato, tra l'altro per il ricco contenuto che presentano: è significativo, infatti, che uno scritto appartenente alla letteratura profetico-visionaria (o, più in generale, apocalittica) tratti, ad esempio, dei «misteri della natura» offrendone un'interpretazione allegorica, perché fino al XII secolo le rivelazioni mistiche ebbero come tema soprattutto il viaggio nell'aldilà.

Ildegarda, inoltre, si sforza di offrire una descrizione onnicomprensiva della realtà. Certamente ella, nel *Liber divinorum operum*, fa riferimento alle teorie di innumerevoli autori, sia dell'età antica che del medioevo⁶⁶, rielaborandole: pensiamo ai parallelismi fra l'uomo e l'universo, alla trattazione relativa ai venti ed a quella dedicata all'influsso esercitato dagli astri l'uno sull'altro da un lato, e sull'uomo dall'altro. Queste teorie in particolare si ispirano fortemente a quelle di Eriugena e di Onorio d'Autun ma anche all'enciclopedismo arabo ed a fonti ebraiche.⁶⁷ Eppure, Ildegarda apporta elementi nuovi a queste teorie: basti pensare al numero straordinariamente elevato di parallelismi fra macrocosmo e microcosmo, di cui abbiamo offerto solo qualche accenno; oppure alla descrizione delle caratteristiche dei venti attraverso l'artificio delle teste di animali. I parallelismi fra l'uomo e l'universo e soprattutto l'influsso

⁶⁴ Cfr. C. MEIER, *Ildegarda di Bingen*, «Cristianesimo nella Storia», 17 (1996), *passim*.

⁶⁵ P. DINZELBACHER, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di G. CAVALLLO *et al.*, pp. 651-656. La citazione si trova a p. 655.

⁶⁶ Basti ricordare, per l'età antica, Cicerone e Seneca fra i pagani; Agostino tra i cristiani; per il medioevo, oltre ad Eriugena ed Onorio d'Autun, anche Rabano Mauro, Guglielmo di Conches e gli autori di lingua o cultura araba ed ebraica tradotti in latino, come al-Kindi ed Avencebrol. Uno strumento fondamentale per studiare le fonti di Ildegarda nel *Liber divinorum operum* è costituito dal ricco *apparatus fontium* approntato da P. DRONKE per l'edizione critica di quest'opera (CCCM 92). A questo ci siamo rifatti per fornire almeno qualche informazione relativa alle fonti, consapevoli comunque del fatto che la questione meriterebbe uno studio a sé ed è suscettibile di parecchi approfondimenti.

⁶⁷ Riguardo all'influsso esercitato sulla cosmologia e sull'antropologia di Ildegarda da parte di Eriugena e di Onorio, cfr. gli esempi riportati sopra, alle pp. 4, 5, 9, 11 e 19. Riguardo all'influsso delle fonti arabe ed ebraiche sulla cosmologia, cfr. CCCM 92, *app. font.*, p. 94 e 114; cfr. inoltre quanto scrive P. DRONKE nella sezione II (*Hildegard's Originality in Language and Use of Sources*) dell'introduzione all'ed. critica del *Liber divinorum operum* (pp. XIII-XXXV; in particolare, le pp. XV-XVI e XXI).

reciproco tra gli enti del cosmo determinano, come abbiamo spiegato seguendo F. Beer e R. Kather,⁶⁸ una concezione olistica del cosmo.

A nostro parere è possibile individuare, oltre a quanto è stato già notato dagli studiosi sopra ricordati, altri elementi che rendono originale il discorso di Ildegarda. I primi due riguardano la sua cosmologia. In primo luogo, questa, come abbiamo cercato di mostrare, non possiede una valenza esclusivamente allegorica, bensì intende descrivere anche le caratteristiche dell'universo fisico. In secondo luogo, come abbiamo spiegato seguendo P. Dronke, la cosmologia di Ildegarda trae ispirazione da quella ebraica e dal *Liber Nemroth*⁶⁹, individuando la causa del moto di rivoluzione del firmamento e dei pianeti nell'azione esercitata dai venti. Tale affermazione ci sembra significativa, poiché Ildegarda, così facendo, si allontana, almeno in parte, dalle teorie della tradizionale cosmologia aristotelico-tolemaica: come abbiamo visto commentando *LDO*, I, 2, 32, 189-198, tale passo si può interpretare ponendosi nell'ottica, tipicamente aristotelico-tolemaica, che considera il cosmo come una realtà costituita, tra l'altro, da una serie di sfere cristalline concentriche alle quali sono incastonati i pianeti che ruotano attorno alla Terra, posta al centro dell'universo. Tuttavia, nella descrizione che Ildegarda offre del cosmo non si parla mai delle intelligenze motrici delle sfere, tipiche della tradizione aristotelica: evidentemente la monaca tedesca sostituisce tali intelligenze con i venti. In questo modo Ildegarda, per spiegare un aspetto della realtà naturale, fa uso di *causae secundae* che non sono di ordine metafisico come le intelligenze motrici, bensì di ordine fisico; tuttavia, ella riconosce che, per spiegare la struttura ed il funzionamento della realtà naturale nel suo insieme è necessario ammettere l'esistenza anche di una causa prima di ordine metafisico, cioè di Dio, che agisce come principio creatore ed ordinatore. A questo proposito, ci sembra importante far notare che la tesi olistica sopra ricordata non implica, per Ildegarda, quella dell'autosussistenza dell'universo. Infatti, anche se ogni ente, interagendo con tutti gli altri, svolge una funzione essenziale per la conservazione del cosmo, non bisogna dimenticare che è sempre Dio a creare l'universo ed a dotarlo di tutto ciò che è indispensabile affinché esso possa sussistere. Individuando *causae secundae* di ordine fisico per spiegare il movimento delle sfere e dei pianeti, Ildegarda si pone sulla strada che sarebbe stata percorsa in modo criticamente più consapevole nel XIV secolo da Giovanni Buridano, il quale nel *De coelo et mundo* (l. II, q. XII) applicò la teoria dell'*impetus* per offrire una spiegazione del movimento dei corpi celesti che fosse più plausibile di quella aristotelica, da lui posta in discussione perché non trova un esplicito fondamento nelle Scritture.⁷⁰

⁶⁹ L'epoca esatta ed il luogo di stesura del *Liber Nemroth* costituiscono ancora oggetto di dibattito fra gli studiosi, come spiega P. DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 44. Dronke avanza l'ipotesi che tale opera, così come ci è pervenuta, sia una traduzione latina di ambiente merovingio (VIII secolo).

⁷⁰ L'*impetus* è, secondo Buridano, uno "slancio" o una forza che il lanciatore imprime al corpo lanciato. Questo slancio è direttamente proporzionale alla quantità di materia ed alla velocità del corpo in movimento e non si estingue dopo che il corpo lanciato si è allontanato dal lanciatore, a meno che non intervengano delle forze esterne ad opporre resistenza. Dato

Il terzo aspetto su cui vorremmo richiamare l'attenzione riguarda il posto che, secondo Ildegarda, occupa l'amore, fra le vie che permettono all'uomo di ascendere a Dio. C. Meier ha dimostrato come Ildegarda, ispirandosi a Dionigi l'Areopagita e rielaborandone in modo sostanziale le teorie, abbia visto nel riconoscimento della totale debolezza umana (una debolezza fisica e spirituale) la condizione irrinunciabile per ricevere l'illuminazione divina: tale illuminazione permette ad Ildegarda in particolare di incontrare Dio attraverso un itinerario essenzialmente noetico, che la pone in grado di vedere il Creatore, contemporaneamente, nelle creature ed in Se stesso⁷¹: in questo modo, Ildegarda vede l'*umbra lucis viventis* (o addirittura la *lux vivens* medesima) e allo stesso tempo acquisisce, esclusivamente grazie all'illuminazione divina e non mediante l'acquisizione della cultura umana, una profonda conoscenza della realtà circostante.⁷² In accordo con quanto scrive C. Meier e ricollegandoci sia alle sue conclusioni, sia all'interpretazione che abbiamo proposto di *LDO*, I, 1, 2, 27-38, riteniamo che per Ildegarda riconoscere la strutturale debolezza della mente umana e dell'uomo in generale significhi non solo dichiararsi disposti a ricevere l'illuminazione divina, ma anche acquisire la consapevolezza che quanto l'uomo deve innanzitutto fare, non è indagare sulla realtà attraverso vie esclusivamente razionali (atteggiamento, questo, al quale spesso si accompagna l'orgoglio), bensì assumere un atteggiamento di profondo amore per il creato, che implica rispetto per se stessi, per i propri simili, per le creature inferiori all'uomo e per Dio, di cui il mondo è manifestazione: solo così è possibile accettare che Dio illumini la nostra mente, ci ponga nella condizione di conoscere veramente quanto ci circonda (più di quanto potremmo fare da soli) e ci aiuti a valorizzare le peculiarità di ogni ente, riconoscendolo davvero come un riflesso della perfezione divina. Per questi motivi, ci sembra che Ildegarda si ispiri, oltre che all'itinerario di ispirazione dionisiana ricordato da C. Meier, anche a quello, di carattere più affettivo che noetico, proprio dei Vittorini, in particolare di Ugo. Tuttavia, Ildegarda ne dà una rielaborazione. Secondo Ugo di S. Vittore, infatti, le vie di ascesa dell'anima umana a Dio sono due: la conoscenza e l'amore. Esse procedono parallelamente l'una all'altra in quanto sono diverse fra loro; inoltre, sono tali che la prima precede cronologicamente la seconda, pur risultando l'amore superiore in dignità. Nel *Commentarius in Hierarchiam coelestem* (6), Ugo afferma infatti che l'amore giunge dove la conoscenza umana non riesce ad

che, secondo Buridano, nulla oppone resistenza al moto circolare uniforme delle sfere celesti impresso dall'*impetus* dato loro da Dio al momento della creazione, per spiegare l'esistenza di questo moto non c'è bisogno di ammettere l'azione di nient'altro all'infuori dell'*impetus* stesso. Cfr. G. BURIDANO, *Il cielo e il mondo. Commento al trattato «Del cielo» di Aristotele*, a cura di A. GHISALBERTI, Rusconi, Milano 1983, pp. 54 e 327, e, sempre di A. GHISALBERTI, *Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, Vita e Pensiero, Milano 1992², pp. 176-187.

⁷¹ Diversi studiosi hanno evidenziato, inoltre, che Ildegarda godeva dell'esperienza visionaria senza entrare in estasi, bensì rimanendo perfettamente cosciente: cfr. p. es. F. BEER, *Guerriera e amante*, pp. 40-41. L'unica eccezione in questo senso sembra quella ricordata da P. DRONKE, CCCM 92, *Introduction*, pp. IX-X.

⁷² C. MEIER, *Ildegarde di Bingen*, «Cristianesimo nella Storia», 17 (1996), pp. 286-294.

arrivare; tuttavia, come egli fa notare nel *De archa Noe* (1,2), è anche vero che non si può amare ciò che non si conosce ancora. Secondo Ugo, quindi, l'incontro dell'anima con Dio, che si ha nell'estasi mistica, è un «atto comune» di conoscenza e di amore, che ha inizio con la conoscenza nelle sue varie forme e termina con l'amore di sé, delle creature ed infine di Dio.⁷³ Secondo Ildegarda, invece, l'amore in ogni sua forma è una delle condizioni *preliminari* ed irrinunciabili della conoscenza illuminativa del creato e di Dio; conoscenza che, pur facendo in modo che l'uomo incontri Dio come *umbra lucis viventis* e *lux vivens*, non si conclude con l'estasi.

Per quanto concerne, infine, l'antropologia di Ildegarda, P. Dronke afferma che il discorso sull'anima umana sembra configurarsi, in gran parte, come peculiare rispetto a quanto veniva affermato, nel XII secolo, da altri pensatori. Il numero di fonti individuate da Dronke alle quali si potrebbe far risalire la teoria di Ildegarda è estremamente ridotto, e la più probabile di tali fonti sarebbe, sempre secondo Dronke, solo Ruperto di Deutz, il cui discorso non è comunque completamente identico a quello della monaca tedesca.⁷⁴ Anche la terminologia di Ildegarda è talvolta insolita: pensiamo a parole quali *gemitus* oppure *exspiratio*.

In effetti, la concezione che Ildegarda ha delle varie facoltà dell'anima e del loro operare è spesso notevolmente diversa da quelle proposte da altri pensatori a lei contemporanei. Infatti, anche se la terminologia utilizzata da Ildegarda è talvolta simile, sono le caratteristiche delle facoltà o funzioni dell'anima prese in considerazione a presentare elementi di novità: per rendersene conto, si può pensare ancora ad Ugo, che nel *Didascalicon*, ispirandosi al *De consolatione philosophiae* di Boezio, parla di quattro gradi di conoscenza: il senso (*sensus*), l'immaginazione (*imaginatio*), la ragione (*ratio*) e l'intelligenza (*intelligentia*), intendendoli però in modo abbastanza diverso da Ildegarda.⁷⁵ Altri termini simili a quelli utilizzati dalla profetessa tedesca (*sensus, ratio, intellectus, motus, memoria*) si trovano p. es. nel *De natura corporis et animae* di Guglielmo di St.-Thierry, ma non indicano funzioni dell'anima, bensì funzioni dello *spiritus animalis*.⁷⁶ Un confronto tra Ildegarda e questi pensatori

⁷³ Cfr. D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 109-110; più in generale, tutto il cap. V: *L'insegnamento spirituale ed ascetico*, pp. 103-120.

⁷⁴ P. DRONKE (CCCM 92, *Introduction*, pp. XXX-XXXI e *app. font.*, p. 49) nota, a proposito della dottrina dell'uomo in quanto unione di *corpus, anima* e *rationalitas* il probabile influsso di RUPERTO DI DEUTZ, *De divinis officiis*, 11, 12, PL 170, 305A, dove si parla della triade *spiritum vel animam, rationalitatem atque dilectionem*.

⁷⁵ «I sensi percepiscono le figure così come esse sono incarnate nella materia; l'immaginazione presenta le figure prive della materia», la ragione conosce «i concetti universali astratti» e l'intelligenza intuisce, «non senza l'aiuto divino, le idee» (dall'*Introduzione* di V. LICCARO a UGO DI S. VITTORE, *Didascalicon – I doni della promessa divina – L'essenza dell'amore – Discorso in lode del divino amore*, Rusconi, Milano 1987, p. 23).

⁷⁶ In quest'accezione, secondo Guglielmo di St.-Thierry, lo *spiritus* è, in generale, una specie di strumento che, avente natura fisica ed essendo situato in un organo vitale del corpo umano, ne assicura il funzionamento. In particolare, secondo Guglielmo lo *spiritus animalis* si

richiederebbe un'analisi molto accurata, che in questa sede non è possibile effettuare. Per concludere, vorremmo invece porre l'accento sul fatto che l'aspetto più significativo del discorso di Ildegarda sull'anima umana è costituito dalle varie partizioni delle sue facoltà e, più in generale, dalle diverse suddivisioni delle facoltà dell'essere umano. Si tratta di partizioni e suddivisioni che sono così diverse l'una rispetto all'altra, da apparire, a prima vista, incompatibili. A nostro parere, si tratta invece di suddivisioni e partizioni complementari l'una rispetto all'altra. Infatti, con la *comprehensio* l'uomo ha consapevolezza di Dio e degli enti sensibili, ma per conoscere qualcuno o qualcosa è necessario rivolgergli l'attenzione, e questo è possibile mediante l'*intentio*. Per riconoscere, attraverso l'*intelligentia*, che il peccato è un male, bisogna sapere qual è la differenza tra bene e male, e ciò è possibile attraverso una riflessione, una specie di dialogo interiore con se stessi, attuabile grazie alla *locutio*. Provare dei sentimenti per mezzo della *motio*, il che, secondo Ildegarda, significa anche apprezzare le buone opere altrui, conduce l'anima a desiderare di compiere essa stessa le buone opere, e questo desiderio viene avvertito grazie al *gemitus*. Ecco quindi che l'uomo medita sul come agire; per così dire, "progetta" la propria azione con la *cogitatio* (che comunque può dare origine anche a pensieri inclini al male) e le dà inizio con l'*exspiratio*. L'uomo porta a termine l'azione grazie alla *scientia* (mediante la quale il corpo, capendo di vivere grazie all'anima, prova il desiderio di agire assieme a quest'ultima) ed al *sensus*, grazie al quale l'anima è in grado di capire se sia stata, esercitando la *sensualitas* in modo poco accorto, troppo indulgente col corpo; così, l'anima medesima interviene tramite la *rationalitas*, distogliendo il corpo da quanto lo distrae dalle buone opere. Dal momento che l'essere umano è unità di anima e corpo, non deve essere solo quest'ultimo ad avvertire il desiderio di agire con l'anima; anche l'anima stessa deve provare il desiderio di agire col corpo, e ciò è possibile grazie alla *voluntas*. E' necessario anche che l'uomo ricordi quanto ha compiuto (e questo è possibile grazie alla *memoria*) per poterne fornire una valutazione di carattere morale con l'*intellectus*. La descrizione della realtà e la proclamazione della gloria di Dio, infine, è resa possibile dai cinque sensi del corpo (*sensualitas corporis*) e dalla *tuba vocis rationalis* (la «tromba del linguaggio elaborato razionalmente»). La presenza di partizioni così diverse fra loro, che tuttavia risultano in rapporto l'una con l'altra nella misura in cui sono appunto complementari, è spiegabile tenendo presente che Ildegarda pone in relazione ognuna di queste partizioni con vari elementi del corpo umano e dell'universo; p. es., con i venti, come ha opportunamente ricordato H.-J. Werner.⁷⁷ La presenza di molteplici partizioni è

trova nel cervello e controlla la capacità degli animali di avere sensazioni ma soprattutto i processi cognitivi più evoluti propri dell'essere umano. Cfr. l'introduzione di B. McGINN al volume, di cui egli stesso ha curato la pubblicazione, *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1977, pp. 31-32 e 95-96. Questo volume contiene, tra l'altro, la trad. inglese, a cura di B. Clark, del *De natura corporis et animae* di GUGLIELMO DI ST.-THIERRY.

⁷⁷ H.-J. WERNER, «*Homo cum creatura*», in *Miscellanea mediaevalia*, 21/1, herausgegeben von A. ZIMMERMANN und A. SPEER, p. 80. Questo studioso evidenzia, in particolare, il parallelismo, individuato in *LDO*, I, 4, 49, *passim*, fra le facoltà della *cogitatio*,

quindi da ricondurre al desiderio, in Ildegarda sempre presente, di individuare tutti i parallelismi possibili fra l'uomo e il cosmo; inoltre, è possibile ritrovare, nella complementarità di queste partizioni, la presenza della concezione olistica del cosmo, applicata non più all'universo in generale, ma a quel microcosmo che è l'uomo.

della *locutio*, dell'*intentio* e del *gemitus* da un lato, ed i quattro venti principali dall'altro. Parallelismi analoghi si trovano anche in *LDO*, I, 4, 17, 1-19; *LDO*, I, 4, 17, 40-49; *LDO*, I, 4, 51, *passim* ed infine in *LDO*, I, 4, 95, 67-93.