

«Umbra viventis lucis»: forme espressive della relazione tra Dio ed uomo in Ildegarda di Bingen

Lorenzo Pompeo

«Umbrae viventis lucis». *Expressive Forms of God-Man relationship in Hildegard of Bingen*

The aim of this paper is to show the evocative interpenetration between light and shadow in the philosophical and symbolical language of Hildegard of Bingen. In place of the classical opposition between those two terms, with the expression *umbra viventis Lucis* Hildegard describes a relationship of loving reciprocity between individuals and God. Light testifies to the omni-comprehension of everything within the fiery circularity of the Trinity while shadow, rather than representing the darkness of absolute negativity or an intermediate dialectical state which is resolved later in light, is her necessary complement, in a circularity of experience that Hildegard calls *amplexio caritatis*.

Keywords: Light, Shadow, Hildegard of Bingen, Time, Mystique.

1. *Ildegarda di Bingen tra simbolo e pensiero*

Tra le numerose figure della mistica occidentale e, in particolare, del florido filone che annoverò diversi rappresentanti nell'Europa centro-settentrionale durante il Medioevo, Ildegarda di Bingen ha spesso suscitato un interesse molto ampio grazie alla diversità di linguaggi che si intrecciano nelle sue opere¹. Nel

¹ La bibliografia dedicata ad Ildegarda di Bingen si presenta molto estesa e ricca per via della diversità di contributi e orientamenti che la compongono, a partire dalle letture più eminentemente teologiche ed esegetiche per arrivare a interpreti che hanno privilegiato l'ambito delle scienze naturali o quello della musica. Per offrire un quadro quanto più completo del panorama bibliografico sull'argomento, rinvio soprattutto a volumi colettanei quali M.B. McInerney (a cura di), *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*, Garland, New York 1998, P. Dronke – C. Burnett (a cura di), *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, The Warburg Institute, Londra 1998, A. Haverkamp (a cura di), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Verlag Philipp Von Zabern, Mainz 2000, R. Berndt – K. Lehmann – M. Sivernich (a cura di), «*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*». *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Akademie Verlag, Berlin 2001, B.M. Kienzle – D.L. Stoudt –

secolo scorso la popolarità dell'autrice crebbe notevolmente proprio per via della natura poliedrica del suo profilo intellettuale, che ha permesso di associarla tanto a storiche istituzioni benedettine quanto a nascenti movimenti *new-age*. Al di là di quest'aspetto, che pone la spinosa questione dell'attendibilità scientifica dei contributi ad ella dedicati ma, al contempo, dà spazio anche al significato non trascurabile della molteplicità d'interessi rivolti alla mistica anche da ambienti esterni all'accademia, resta ancor'oggi tutto da ricostruire un possibile apporto di Ildegarda alla storia del pensiero filosofico. In questa direzione hanno operato vari storici del pensiero medievale con risultati considerevoli, sia nell'alveo della generale storiografia filosofica, sia nella direzione specifica di un rigoroso approfondimento degli studi ildegardiani². Inoltre, seppur circoscritti, non mancano da una parte rilevanti riferimenti da parte di esponenti della teologia contemporanea alla badessa renana³, dall'altra pregevoli spunti critico-teoretici che hanno saputo rintracciare nel pensiero ildegardiano tratti di quelli che saranno temi importanti della filosofia moderna e contemporanea⁴.

Si rende necessaria una fondamentale premessa alla complessa relazione tra immagine, testo e pensiero in cui si annida non solo la portata dogmatica ed esegetica delle rivelazioni, ma anche la cifra speculativa dell'opera di Ildegarda.

G. Ferzoco (a cura di), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Brill, Leiden-Boston 2014 (*Brill's Companions to the Christian Tradition. A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe, 500-1800* 45), R. Berndt – M. Zátanyi, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen*, Aschendorff, Münster 2013, R. Berndt – M. Zátanyi – M.E. Fassler (a cura di), *Unversehrt und unverletzt: Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Aschendorff, Münster 2015.

² Oltre ai volumi su menzionati, in ambito storico-filosofico si prendano in considerazione i seguenti studi: S. Flanagan, *Ildegarda di Bingen. Vita di una profetessa*, Le Lettere, Firenze 1991, V. Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Frommann-Holzboog, Stoccarda-Bad Cannstatt 2001, C. Fiocchi, *Profezia, filosofia e razionalità del mondo in Ildegarda di Bingen*, in «Rivista di Storia della filosofia», 2006 (vol.61 no.1: *Filosofie e teologie*), pp. 93-107, M. Pereira, *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2017.

³ Ci si riferisce in questo caso soprattutto a H.U. von Balthasar e H.M. de Lubac o, più recentemente, a Giordano Frosini, autore di *Ildegarda di Bingen. Una biografia teologica*, EDB, Bologna 2017.

⁴ In quest'ottica spicca uno studio di Giovanni Gambale, «*Ut vox monochordi*»: *la voce di Adamo. Sull'origine del linguaggio: Dante e Ildegarda di Bingen*, in F. Amerini – R. Messori (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, ETS, Pisa 2012, pp. 93-108, dove l'autore oltre all'esplicito raffronto con Dante si spinge ad affrontare la concezione ildegardiana del linguaggio con strumenti attinti da Ricoeur e Lévinas. Per un approccio analogo, cfr. anche C.I. Avenatti De Palumbo, *La metáfora nupcial desde la mirada sinfónica de Hildegarda de Bingen*, in «Franciscanum», 2014 (161, vol. LVI), pp. 197-220.

L'osservatore che si accosta alla filosofia medievale deve necessariamente tener conto del fatto che nel Medioevo il contenuto può essere presentato non solo per via testuale e in forma trattatistica, bensì è possibile rintracciare materiale d'interesse filosofico anche nell'immagine, nelle miniature, nell'edificazione della chiesa cattedrale o nell'intenzione sottesa alla pratica del canto gregoriano. Contraddistingue l'epoca una metodologia difforme, per la quale si pratica l'attività di pensiero non solo mediante la filosofia del linguaggio e con analisi e commento del testo sacro, ma attraverso l'ermeneutica dell'espressione. Questa prassi delle forme espressive, manifestantesi in figure, immagini o racconti, accoglie la medesima pretesa di dire la *veritas* che nutre la filosofia di scuola, con il paradosso che entrambe muovono dall'assunto che la verità è di per sé indicibile: si presentano dunque come percorsi diversi che si offrono come proposte parallele per manifestare l'emergenza di un senso che traluce da differenti tipologie di esperienza⁵. Non a caso Bernard McGinn, in riferimento ad Ildegarda parlò dell'immagine in questi termini: «*art does not so much illustrate theology in the sense of being a secondary adjunct to it; it is a necessary expression or manifestation of theological insight in itself. Image is not just illustration, it is argument*»⁶. Proprio sulla scia di questa modalità alternativa di esercizio del pensiero, le pagine ildegardiane traboccano di immagini di vario genere connesse alla florida natura germogliante, con la *viriditas*⁷, all'armonia perfetta instaurata nell'ordine divino della creazione, nella *symphonia*⁸, la *certitudo* cui è improntato il cammino di perfezionamento della *communitas* all'interno dell'edificio Chiesa, grazie all'*aedificatio*, e via scorrendo, nell'evidente intento di lasciar trasparire dal materiale figurativo il sostrato di senso che le è rivelato e che la pone nell'esigenza della comunicazione.

Questa premessa si fa quanto più necessaria in tema di rapporto tra luce e ombra, elemento classico della letteratura mistica sin dal *De mystica theologia*

⁵ Sull'immagine nel pensiero medievale cfr. H. Belting, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C.H. Beck, Monaco di Baviera 1990 e F. Paparella, *Imago e verbum. Filosofia dell'immagine nell'Alto Medioevo*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

⁶ B. McGinn, *Theologians as Trinitarian Iconographers*, in J.F. Hamburger – A.M. Bouché (a cura di), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 188.

⁷ Si tratta forse della più nota nozione allegorico-concettuale di Ildegarda, la quale ne fa spesso uso per legare la fecondità della natura creaturale alla vitalità ardente del macrocosmo divino, con una chiara matrice non soltanto pneumatologica ma, evidentemente, intratrinitaria.

⁸ Sulla musica di Ildegarda, cfr. soprattutto B. Stühlmeyer, *Die Gesänge der Hildegard von Bingen. Eine musikologische, theologische und kulturhistorische Untersuchung*, Olms, Hildesheim 2003.

dello Pseudo-Dionigi Aeropagita e successivamente declinato secondo le modalità più diverse. In questo caso la trattazione ildegardiana si distingue non solo per la intrinseca con-reciprocità tra luce e ombra che ne emerge, ma perché ella nelle sue visioni travalica l'orizzonte puramente allegorico-immaginale, destinato quindi al rimando immediato a un significato, per porre invece tale dialettica su un piano connotato in senso decisamente speculativo. Ciò accade non soltanto perché Ildegarda poté conoscere alcuni principi fondamentali della filosofia dei maestri, sia pure attraverso una formazione autonoma e peculiare rispetto ai canoni formativi dell'epoca⁹, ma soprattutto per due ragioni in un certo modo collegate a questa formazione. In primo luogo, si può ben osservare come anche in tema di *lux* e *umbra* l'interdisciplinarietà che contraddistingue il *corpus* ildegardiano lasci la propria impronta: di conseguenza, per predisporre in maniera ottimale alla comprensione integrale del fenomeno audiovisivo delle rivelazioni da lei riportate non è possibile ignorare il materiale miniaturistico in favore di un'analisi strettamente testuale, laddove le stesse parole sono intessute su un livello eminentemente "figurativo". Il secondo punto, forse di maggiore rilevanza, affiorerà evidenziando che le funzioni della luce e dell'ombra e il rapporto che intercorre tra esse risultano una modalità espressiva fondamentale per descrivere l'esperienza della relazione tra umano e divino nella forma dell'*excessus* incontrato nella rivelazione.

2. Luce della trascendenza: visione e rivelazione

Della luce Ildegarda descrive in prima istanza un aspetto gnoseologico e morale. Sin dalle parti introduttive delle opere visionarie, la mistica afferma che la propria *scientia* è il prodotto di un'illuminazione celeste e che l'unica luce che la guida è quella della visione, senza nessun'altra conoscenza di riferimento. Anche al lettore la *vox* divina si presenta come *lux vivens* e con solennità ricorda di aver prostrato Ildegarda nella prova, facendole dono in cambio di verità altissime con un grado di potenza superiore di quello cui antichi maestri poterono avvicinarsi: «*in magnis mirabilibus trans metam antiquorum*

⁹ Su questo tema e possibili influenze anche di autori esterni alle *Auctoritates* cui si attingeva in ambiente monastico, cfr. M.G. Rainini, *Ildegarda, l'eredità di Giovanni Scoto e Hirsau. «Homo medietas» e mediazioni*, in R. Berndt – M. Zátónyi – M.E. Fassler (a cura di), *Unversehrt und unverletzt: Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Aschendorff, Münster 2015, pp. 139-165.

hominum qui in me multa secreta uiderunt»¹⁰. Nel pensiero medievale, l'illuminazione superiore dispone nel comportamento umano la *discretio*, virtù presentata come *lux et dispensatrix omnium creaturarum* nell'*Ordo Virtutum* di Ildegarda¹¹. La *discretio* è infatti la virtù che appartiene proprio all'*illustrata mens*, in cui la luce divina ha definito i contorni delle cose con *claritas* perfetta, in forza della quale si può cogliere il proprio posto nell'ordine universale e di conseguenza anche la retta scienza del bene e del male, per nutrirsi di tale illuminata consapevolezza di sé e condividerla con la comunità. Pare evidente l'influenza della regola benedettina, che reca con sé una lunga tradizione classica che nel corso del tempo è diventata progressivamente il fondamento educativo delle comunità monastiche, attraverso i Padri della Chiesa e la teologia medievale¹².

In accordo a queste premesse, la reale comprensione dell'immagine che accompagna i testi ildegardiani dipende proprio dallo statuto della luce. Essa è una sorta di "immagine delle immagini", dal momento che anche le dorature raccontano di un carattere della divinità e non espressamente l'azione della *lux*. La luce non presenza in modo esplicito nelle miniature, ma sottende al bianco chiarore della divina *aeternitas*: essa dà così vita alle immagini e le contiene tutte, comprendendo in sé l'agire completo della *historia salutis*. Ildegarda lascia che la luce penetri tutto il sostrato figurativo proprio a testimoniare l'onnicomprendimento di creature e tempi ed ogni cosa all'interno della circolarità ardente della Trinità. In virtù di ciò, la luce può essere considerata un principio che genera il livello discorsivo e quello figurativo e li tiene uniti come proprietà tanto dell'*imago* quanto del discorso, «ma si tratta di una luce viva la cui fecondità nasce nella vita trinitaria e la cui irradiazione abbraccia il creato, la storia e il cosmo intero che trova il suo centro in Cristo»¹³.

¹⁰ Hildegardis Bingensis, *Scivias I* (CCCM 43), edd. A. Führkötter OSB – A. Carlevaris OSB, Brepols, Turnhout 1978, *Protestificatio*, 53-55, p. 4.

¹¹ Hildegardis Bingensis, *Ordo virtutum*, in Ead., *Opera minora I* (CCCM 226), edd. P. Dronke – Ch. P. Evans – H. Feiss – B.M. Kienzle – C.A. Muessing – B. Newman, Brepols, Turnhout 2007, II, 204-208, p. 514: «D. *Ego Discretio sum lux et dispensatrix omnium creaturarum, in differentia dei, quam Adam a se fugauit per lasciua morum. – V. O Pulcherrima mater, quam dulcis et quam suavis es, quia nemo confunditur in te*».

¹² Sulla *discretio* in età medievale, cfr. M.E. Ingham, *Discretio*, in I. Atucha – D. Calma – C. König-Pralong – I. Zattero (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, F.I.D.E.M., Porto 2011, pp. 211-219 e R. George-Tvrtkovic, *Hildegard's Hexaameron: Biblical Exegesis in Light of the Rule*, in «American Benedictine Review», 2013 (64), pp. 412-427.

¹³ C.A. Bernard, *Il Dio dei mistici II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 239-240.

La valenza trinitaria della luce appare ben esemplificata da diverse pagine tratte dalle opere visionarie e dai trattati esegetici. In *Scivias* si descrive una visione della Trinità in termini tali per cui C. A. Bernard ebbe a dire che «sarebbe molto difficile esprimere con maggior forza di suggestione la compenetrazione luminosa e ardente dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione»¹⁴. Nell'*incipit* della *secunda visio* si legge infatti:

«*DEINDE VIDI serenissimam lucem et in ipsa sapphirini coloris speciem hominis, quae tota suavissimo rutilante igne flagrabat. Et illa serena lux perfudit totum illum rulantem ignem, et ille rutilans ignis totam illam serenam lucem ac eadem serena lux et idem rutilans ignis totam speciem eiusdem hominis, ita lumen unum in una ui possibilitatis existens*»¹⁵.

Gli accenni dell'*incipit* vengono approfonditi nel corso della visione in termini ancora più significativi, che confermano l'ancoraggio intratrinitario della sua concezione della luce:

«*Sed quod illa serena lux perfudit totum illum rulantem ignem, et ille rutilans ignis totam illam serenam lucem, ac eadem serena lux et idem rutilans ignis totam speciem eiusdem hominis, ita lumen unum in una ui possibilitatis existens: hoc est quia Pater qui iustissima aequitas sed non sine Filio nec sine Spiritu sancto est, et Spiritus sanctus qui accensor fidelium cordium sed non sine Patre nec sine Filio est, et Filius qui plenitudo fructuositatis sed non sine Patre nec sine Spiritu sancto est, in maiestate diuinitatis inseparabiles sunt*»¹⁶.

Si prendano in considerazione alcune applicazioni figurative di questo rapporto tra luce e Trinità nell'ambito delle visioni. La prima *visio* di *Scivias* si sviluppa su tre piani: in alto si trova la Trinità, che con lo Spirito si protende discensivamente verso la terra irradiando con la propria luce lo spazio sottostante. Nella parte centrale si vede una montagna ricoperta da finestrelle in cui compare una *multitudo* di spiriti tratti dall'interiorità recondita degli uomini. In basso stanno due personaggi, una figura ricoperta di occhi e un infante il cui volto è bianco perché rischiarato dai raggi dello Spirito. La Trinità è luminosa unità (*quidam tantae claritatis sedens*) e Cristo la indica con la posizione delle mani. Proprio la raffigurazione di Cristo sul monte va ricondotta a diversi *loci* scritturali, non ultimo il discorso della montagna in *Matteo* 5, 1-7. In questo caso

¹⁴ *Ivi*, p. 226.

¹⁵ Hildegardis Bingensis, *Scivias*, op. cit., II.II, *Incipit*, 13-20, p. 124.

¹⁶ *Ivi*, II.II.2, 41-63, pp. 125-126.

l'iconografia riconduce soprattutto alle ascensioni compiute durante la sua vita: il colore farebbe pensare alla prima, la Trasfigurazione in *Matteo* 17. Rispetto alla salita per il Calvario e all'Ascensione, infatti, la Trasfigurazione appare qui da preferirsi quale modello poiché consente di osservare la coloratura dorata e il suo *splendor* sulla base della reciprocità dinamica dei simboli connessi alle persone trinitarie. Se il colore e il movimento discensivo in raggi riporta allo Spirito, Cristo si presenta nella gloria della luce per una proprietà luminosa propria, come ricorda Bernard:

«La trasfigurazione di Gesù trova la sua origine in ciò che egli ha di più intimo: il suo Cuore aperto davanti al Padre. Non c'è più bisogno di luce esteriore, quella della stella o quella che avvolse i pastori; è sufficiente che Gesù non trattenga più la luce interiore che abita in lui, perché questa esploda all'esterno e, dall'alto della montagna, nella nube divina, rischiarare la notte del mondo»¹⁷.

La *claritas* della luce divina muove sempre dal e al Padre, così l'aureola argentea posta sul capo di Gesù ricorre in *Scivias* come Suo simbolo e «a dire la presenza esplicita della Sua onnipotenza e della Sua vicinanza all'uomo, con forme e azioni diverse»¹⁸. Cristo è avvolto nel manto dello Spirito, colorato in oro ma anche con tratti di rosso che riportano al suo sangue¹⁹. Infine, le due figure su menzionate simboleggiano due virtù umane essenziali, il *timor Domini* e l'*humilitas* che predispongono l'uomo all'accoglienza del *fulgor* dello Spirito. Difatti, l'*humilitas* consente di aprirsi alla *Sapientia*, che illumina e lascia intendere le vie per ricongiungersi a Dio: per questi motivi tale virtù appare disegnata senza volto, poiché questo brilla di riflesso alla *serena lux* che si approssima. Ecco che dunque tratti simbolici e iconografici connessi alla luce vanno a congiungersi con la matrice gnoseologica e morale affermata in principio.

¹⁷ C.A. Bernard, *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 385.

¹⁸ S. Salvadori, *Hildegard von Bingen. Viaggio nelle immagini*, Skira, Milano 2019, p. 116.

¹⁹ Anche nel *Liber vitae meritorum*, la seconda opera visionaria, Ildegarda presenta la luce di Cristo in una posizione preminente, qui come l'immenso *Vir* che si estende dalle altezze celesti alle profondità degli abissi. Egli contiene letteralmente ogni cosa, dandovi suono e luce. Il suo volto splende di una tale luminosità da non poter essere osservato con precisione: «*ET VIDI uirum tante proceritatis, quod a summitate nubium celi usque ad abyssum pertingebat. [...] Vultus autem eius tanta claritate fulgebat, quod eum ad perfectum intueri non poteram*», in Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritorum* (CCCM 90), ed. A. Carlevaris OSB, Brepols, Turnhout 1995, I.I, 4-13, p. 10.

La luce trinitaria guida l'uomo nel *τέμενος* dell'*Ecclesia*, separata *ab origine* dal caos indistinto che sta al di fuori del tempio. È quindi attraverso i diversi luoghi del tempio della terza *visio* di *Scivias* che l'umanità si approssima al Figlio, desiderato ardentemente in tutto il percorso. Rappresentato sfolgorante nella luce, nel tempo eterno Egli viene contemplato alla soglia della Gerusalemme celeste, archetipo perfetto dell'edificio terreno. Nell'ambito della simbologia architettonica, la luce emanata da Cristo assume la massima portata della propria matrice trascendente. La Colonna del Verbo posta innanzi alla muratura dell'Edificio vede raffigurata la Trinità nella forma delle presenze agenti che assunse nella storia: l'era dei patriarchi e dei profeti, a simbolo dell'azione del Padre; poi, per rappresentare la luce diffusa dall'Incarnazione del Figlio, volti di apostoli, martiri, vergini e santi in oro; infine, a dominare dall'alto della colonna si erge lo Spirito, che infonde nei dottori la Sapienza e la dottrina per rinnovare eternamente la Pentecoste. L'*Ecclesia* separa il bene dal male, la salvezza dalla dannazione; come ricordato dall'*Amor Coelestis* nell'*Ordo virtutum*, la vita creaturale priva della pienezza di *lux*, *aeternitas* e *vita* che si manifestano nella Chiesa inaridirà dopo un istante, perché quando non è frutto della *virtus* ogni manifestazione di se stessi è mortifera²⁰. Gli elementi vengono così a legarsi ulteriormente: matrice gnoseologica e morale trovano esteriorizzazione nell'immagine per affermare una vera e propria antropologia dell'ordine che unisce tutte le cose manifestate nella luce.

Il male corrisponde quindi al caos informe esterno alla Chiesa. Seppure tenga conto di sua una potenza agente e lo raffiguri con i tratti di una bestiale corporeità, Ildegarda resta ancora nel solco dell'influenza agostiniana: ciò significa che il male si caratterizza per una natura prettamente "paripostatica", intesa come privazione ontologica. Letto in questi termini lo statuto del male, la definizione dell'inferno andrà di pari passo:

«Se si vuole dare un volto alla Geenna, questo non può che essere presentato come il non-luogo, che nessun raggio luminoso può rischiarare, dunque paradossalmente il

²⁰ Hildegardis Bingensis, *Ordo virtutum*, op. cit., I,II, 118-127, p. 13: «*Tu in magna stultitia es, quod in fauilla cineris uitam habere cupis, nec uitam illam queris, que in pulchritudine iuuentutis numquam arescet, et que in senectute numquam deficiet. Tu etiam omni luce cares, ac in nigra caligine es, et in uoluntatem hominis sicut uermis inuolueris. Tu quoque quasi per momentum unum uiues, et postea sicut fenum aresces ac sic in lacum perditionis cades, et ibi in omnibus amplexionibus tuis finieris, quas in constitutione tua flores nominas*».

luogo misterioso del male come non-essere, come orizzonte della non-luce, della non-vita, dell'energia non-positiva, di tutto il non-sinfonico»²¹.

Questo riferimento alla natura nel male si rende necessario per specificare che, come ben osserva Ghisalberti, non è l'ombra l'opposto della luce, ma il "non-luce", la negatività assoluta. Sebbene numerose illustrazioni siano strutturate sulla base di un carattere "diaretico"²² che regola il cosmo, teso ad esprimere in forma oppositiva luoghi di luce e tenebra, l'ombra, prodotta dalla luce stessa, assume una valenza simbolica relazionale che ne fa non il termine oppositivo, ma il necessario e ricercato complemento della luce.

3. *Tempo e grazia: l'ombra della luce vivente*

Se la luce può così identificarsi con la onnipervasività della trascendenza, l'ombra parla della vita dell'uomo in relazione a tale principio divino e in special modo dell'esperienza storico-temporale che ne deriva. Questa trama di fondo che unisce luce e ombra si evince nitidamente da alcuni riferimenti testuali tratti dalle opere di Hildegarda. Un esempio ne è la *visio III.I* del *Liber divinorum operum*. In essa tre figure femminili personificano altrettante virtù, due in piedi su una fonte come se in essa stessero le radici, come accade ad alcune piante che crescono dall'acqua²³, mentre una terza si erge al di sopra della fonte. La prima figura si identifica con la *caritas* e prende la parola per presentare la seconda figura posta lì di fianco a lei, l'*humilitas* che le fu compagna nel compimento della sua opera; la figura superiore si identifica invece con la *pax*. La *caritas* è *lux vivens* che ha "scritto" l'uomo, il quale in lei *velut umbra radicans fuit*; per via

²¹ A. Ghisalberti, *Spazio cosmico e luoghi escatologici in Hildegard von Bingen*, in G. Andenna – N. D'Acunto – E. Filippini (a cura di), *Spazio e mobilità nella «Societas Christiana». Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII). Atti del Convegno internazionale. Brescia, 17-19 settembre*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 285-305, *ivi*, p. 296.

²² Su questa definizione, cfr. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble 1960, pp. 165-186.

²³ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum* (CCCM 92), ed. M. Klaes, Brepols, Turnhout 1996, III.III.I, 1-6, p. 379: «Vidi etiam quasi in medio prelatę australis plagę tres imagines, duas uidelicet in quodam purissimo fonte stantes, circumsepto et ornato superius rotundo et perforato lapide, uelut in ipso radicatę essent, quemadmodum arbores in aqua interdum crescere uidentur».

della sua natura egli vive all'ombra della luce e può ordinare le cose secondo suo volere in quanto creatura prediletta, l'unica dotata di *anima rationalis*²⁴.

Il caso più eclatante della fecondità dell'agire umano in questa condizione umbratile è quello dei profeti. Naturalmente, come anche la Sinagoga di Scivias I.V, i profeti, pur conservando la potenza della legge e l'ombra luminosa della profezia, rimasero ciechi alla vera luce e dovranno attendere la fine dei tempi perché Cristo ne illumini il *videre* e li riaccolga nella *symphonia* della beatitudine. I profeti sono però degli eletti, dal momento che la *caritas/claritas obumbravit* questi individui e fece sì che le verità eterne fossero illustrate agli uomini in modo da poter essere se non comprese almeno lambite. Il movimento "kata-logico" da parte del divino performa l'attività gnoseologica del profeta e di tutti gli uomini secondo modalità trinitarie. La *rationalitas* fa intuire la *dispositio rerum*, ma soltanto se unita al *sonus* del pensare (*cogitatio*) e alla conseguente attualizzazione di quest'ultimo nella realtà come parola-*verbum*. Fu Ildegarda stessa a provare una simile esperienza in occasione della messa in opera di Scivias: lo racconta la *vox* della *caritas* nel *Liber divinorum operum*, affermando che lei è stata *exemplum* delle possibilità dell'uomo di partecipare della *vivens fons Dei* e ricevere da essa il dono della vita nell'anima²⁵, il soffio vivente che fa muovere l'uomo nelle sue facoltà come acqua che scorre: «*et ut aqua illud quod in ipsa est fluere facit, sic et anima uiuens spiraculum est semper in homine manans, eumque sciendo, cogitando, loquendo et operando quasi manare facit*»²⁶.

L'insieme di queste dottrine sembra chiarirsi successivamente, quasi di rimando alla visione della *fons vivens*. Nella *visio* III.III, l'abbraccio frontale di Dio comprende in sé tutto il tempo e ogni parte della creazione, presenti in lui nell'eternità: la *caritas* produce la Sua ubiquità spaziotemporale e il protendersi verso gli enti nel microcosmo, mentre ciò che permette di accoglierne la

²⁴ *Ivi*, III.III.II, 12-20, pp. 379-380: «*Quapropter et homo in anima sua habet, ut quæque secundum quod uult ordinet. Omne autem animal umbram habet, et quod in ipso uiuit ut umbra in eo hac et illac uadit; et cogitationes in rationali animali sunt; in brutis autem animalibus non, quoniam illa tantum uiuunt et sensus habent, quibus cognoscunt quid fugere uel quid appetere debeant; sed tantum anima a Deo spirata rationalis est*».

²⁵ *Ivi*, III.III.II, 21-27, p. 380: «*Claritas quotue mea prophetas obumbravit, qui per sanctam inspirationem futura predixerunt, ut in Deo omnia quæ facere uoluit antequam fierent umbra fuerunt; sed rationalitas cum sono loquitur, et sonus uelut cogitatio est, et uerbum quasi opus. De umbra autem hac scriptura Sciuias processit per forma mulieris, quæ uelut umbra fortitudinis et sanitatis erat, quoniam uires istę in ea non operabantur*».

²⁶ *Ibidem*, III.III.II, 32-35.

descensio e corrispondervi è l'*humilitas*²⁷. È soltanto per via di questa relazione che tutte le cose possono risplendere in armonia con lo splendore luminoso della *caritas*, che rinnova la *viriditas* dell'uomo inaridito dal peccato:

«*Fons utique saliens uiuentis Dei puritas est; et in ipsa claritas eius resplendet, in quo splendore Deus cum magno amore omnia complectitur, quorum umbra in salienti fonte apparuit antequam Deus ea in formis suis prodire iussisset. Et in me caritate omnia resplenderunt, splendorque meus formationem rerum ostendit, sicut umbra formam indicat; atque in humilitate, quę adiutrix mea est, per iussionem Dei creatura processit; et in eademque humilitate Deus ad me se reclinauit, quatinus arida folia quę ceciderant in ea beatitudine releuaret, qua omnia quę uult facere potest; quoniam illa de terra formauerat, unde et post casum ea liberauit*»²⁸.

Già da questi brevi riferimenti si può comprendere che il campo semantico dell'ombra caratterizza fortemente l'esperienza visionaria di Ildegarda. Come spiega Michela Pereira, questa terminologia è tra le più ricorrenti nell'opera della badessa, per il fatto che «considerati nel loro insieme, i significati del “lessico dell'ombra” ildegardiano permettono di cogliere la natura intuitiva del conoscere profetico e la sua capacità di penetrare nella dinamica originaria della creazione»²⁹.

Rispetto agli accenni fatti per la visione appena trattata, decisamente più pregnante si mostra l'espressione *umbra viventis lucis*, risalente alla nota epistola ildegardiana destinata a Guiberto di Gembloux³⁰. Da essa si comprende che l'ombra è manifestazione originata dalla luce stessa, dunque non può corrispondere all'assenza di luce. In analogia a quanto accade con la rifrazione dei raggi luminosi nell'acqua, l'*umbra* viene così a legarsi alla nozione di *speculum* per descrivere la peculiarità della condizione umana nella relazione con Dio e l'effettiva portata della sua conoscenza:

«Lo specchio e l'ombra non sono soltanto immagini parallele, ma il riflesso è esso stesso *umbra in speculo apparens*. [...] La nozione di ombra viene utilizzata da Ildegarda per indicare una modalità peculiare di conoscenza che attiene non soltanto al suo

²⁷ Sul rapporto tra *humilitas* e *caritas* come origine delle virtù, cfr. G. Rabassó, *Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen*, in «Cauriensia», 2012 (VII), pp. 21-31.

²⁸ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, op. cit., III.III.II, 60-70, p. 381.

²⁹ M. Pereira, *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in G. Garfagnini – A. Rodolfi, *Profezia, filosofia e prassi politica*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 33-48, *ivi* p. 39.

³⁰ Hildegardis Bingensis, *Epistolarium II* (CCCM 91A), ed. L. Van Acker, Brepols, Turnhout 1993, 103R, pp. 261 e sgg.

carattere indistinto (da lei messo in evidenza nel parallelismo simbolico fra ombra e conoscenza per fede)³¹, ma anche e soprattutto al suo essere riflesso ed effetto di una realtà luminosa, peculiarmente connessa al tema del vedere nello specchio»³².

Il profeta e coloro che fanno esperienza del contatto rivelativo con l'assoluto non assurgono ad una conoscenza completa delle vie divine, ma fanno appunto esperienza di umbratile *vedere*: il vedere avviene nel riflesso della visione perfetta. Questo “vedere nell’ombra” su cui si è più volte soffermata Michela Pereira³³, probabilmente un’eredità eriugeniana, appare un’espressione particolarmente felice e adatta a ricostruire l’*eruditio mystica* nella sua natura di riflesso speculare della luce e tutta l’esperienza mistico-profetica in Ildegarda. Si è detto che la mistica riconosce quale unica forma conoscitiva cui abbia avuto accesso quella di tipo profetico, una conoscenza simbolica che assume le fattezze di una visione ultra-sensibile perché avviene all’ombra della luce divina che si protende sui profeti. L’*umbra* tocca non solo quanto concerne quest’ultimi, che profetizzano *in sono umbre* e parlano in questo modo di «realtà che “li attraversano” come ombre, provenienti dai misteri occulti della divinità, affinché l’opera divina possa essere portata a compimento»³⁴, ma anche un vasto ambito che interpreta la prefigurazione tipologica dell’Antico Testamento come *umbra spiritualis vitae* e riguarda, soprattutto, la creazione ordinata dell’universo. Scrive infatti Pereira:

«Ombra era infatti ogni cosa nella condizione archetipale in cui era contenuta nella mente di Dio: “tutte le cose che Dio vuole fare sono in lui ombra prima di essere fatte”; in questa dimensione archetipale la Sapienza prefigurò l’ordine della creazione (“In quest’ombra la sapienza misurava tutte le cose con la giusta misura”), e quest’ordine si tradusse nella concreta realtà creaturale sgorgata da quella fontale del principio che “con grande amore abbraccia tutte le cose che come ombre si vedevano nello scaturire della fonte prima ancora che Dio ordinasse loro di manifestarsi come forme”. La visione

³¹ Per una lettura dell’accostamento *umbra-speculum* nell’ambito della fede, cfr. F. Mandreoli, *Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l’odierna teologia fondamentale*, in R. Berndt – M. Zátonyi – M.E. Fassler (a cura di), *Unversehrt und unverletzt: Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Aschendorff, Münster 2015, pp. 463-470.

³² M. Pereira, *Vedere nell’ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, op. cit., p. 42.

³³ Cfr. anche il suo M. Pereira, *La forza della profezia. Note dall’epistolario di Ildegarda di Bingen*, in «Segni e comprensione», XXXII, 2018 (94), pp. 72-89.

³⁴ M. Pererira, *Vedere nell’ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, op. cit., p. 44.

umbratile dei profeti e di Ildegarda non è visione di Dio (*visio beatifica*), ma la stessa visione che Dio ha della creazione prima della creazione stessa – qualunque cosa questo “prima” significhi»³⁵.

Questa riflessione sulla natura duplice dell’ombra e la coimplicazione tra essa e luce di Dio alla quale il profeta risplende di rimando forse Ildegarda l’avrà tratta anche dal *Commento al Prologo di Giovanni* di Giovanni Scoto Eriugena³⁶, ma sicuramente permette di comprendere perché per lei la natura ultratemporale dell’ombra avvicini a Maria, la vetta ideale del modello profetico. In *Vulgata*, nelle pagine dedicate all’Annunciazione è scritto: «*Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*»³⁷. L’angelo rivela a Maria che la *virtus Altissimi* la

³⁵ Ivi p. 43.

³⁶ Cfr. Iohannes Scotus Eriugena, *Homilia in prologum Evangelii secundum Ioannem* (CCCM 166), ed. É. Jeuneau, Brepols, Turnhout 2008, XIII, pp. 24-26: «*Physica uero horum uerborum theoria talis est. Humana natura, etsi non peccaret, suis propriis uiribus lucere non posset; non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis. Capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia cuius participatione sapiens fieri potest. Sicut ergo aer iste per se ipsum non lucet, sed tenebrarum uocabulo nuncupatur, capax tamen solaris luminis est, ita nostra natura, dum per se ipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia est, capax ac particeps lucis sapientiae. Et quemadmodum praefatus aer, dum solares radios participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor dicitur in eo apparere ita ut et naturalem suam obscuritatem non perdat et lucem superuenientem in se recipiat, ita rationalis nostrae naturae pars, dum praesentiam dei uerbi possidet, non per se res intelligibiles et deum suum, sed per insitum sibi diuinum lumen cognoscit. Audi ipsum uerbum: “Non vos, inquit, estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis”. Hac una sententia uoluit nos docere id ipsum in caeteris intelligere, ac semper in aure cordis nostri ineffabili modo sonare: Non uos estis qui lucetis, sed spiritus patris uestri qui lucet in uobis, hoc est, me in uobis lucere uobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturae; non uos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in uobis per spiritum meum me ipsum intelligo, quia uos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis. Lux itaque in tenebris lucet, quia dei uerbum, uita et lux hominum, in nostra natura quae, per se inuestigata et considerata, informis quaedam tenebrositas reperitur, lucere non desinit, nec eam, quamuis delinquentem deserere uoluit nec unquam deseruit, formans eam per naturam continendo, reformansque per gratiam deificando. Et quoniam ipse lux omni creaturae incomprehensibilis est, TENEBRAE EUM NON COMPREHENDERUNT. Superat namque deus omnem sensum et intellectum et solus habet immortalitatem. Cuius lux per excellentiam tenebrae nominatur, quoniam a nulla creatura quid uel qualis sit comprehenditur».*

³⁷ Lc 1,35. In un’epistola diretta ad un Sacerdote, Ildegarda si dedica ad una breve esegesi di questo versetto: «*Nam Spiritus sanctus omni humane scientie superexcellentius eam uisitauit, alio scilicet modo se illi infundens quam unquam ulli femine in pariendo infunderetur, et virtus Altissimi illam obumbravit, quoniam in calore suo ipsam ita deliniuit, quod ei omnem feruorem peccati in dulcissima obumbratione sua ex toto absternit, uelut homo propter estum solis umbram quaerit*». La *virtus Altissimi* posa la propria ombra su Maria e così la purifica da ogni *feruor peccati*. Nel tepore dell’ombra la Vergine viene liberata dall’arsura del peccato come

coprirà con la sua ombra, essa stessa manifestazione di Dio che comprende in sé ogni cosa «*ab initio*, precedente ogni forma o figura e che a tutte, nel suo aperto, dà luogo»³⁸. Ildegarda eredita pienamente la co-implicazione di luce e ombra nella fondamentale mediazione di Maria e del Femminino, facendo intendere chiaramente che nella figura della Vergine come archetipo perfetto della *foeminea forma* transitano e formano un'intersezione perfetta altre figure ideali femminili quali la *prescientia*, la *sapientia* e l'*Ecclesia*. L'esegesi ildegardiana si sofferma infatti sulla natura eterna del tempo instaurato dall'Incarnazione, inaugurato da quel dono di grazia frutto della gratuità divina che «lascia intravedere, in modo certo allusivo, il compiersi in Maria delle promesse di Dio, il germe del mistero del Regno, l'irruzione dello Spirito, che inaugura l'*eskaton*, il tempo della salvezza»³⁹. L'ombra distesa su Maria diventa così immagine della comprensione umana del tempo eterno che nell'ombra addirittura precede l'azione della luce.

Si consideri un altro *exemplum* tratto dai passi evangelici dedicati a Maria, il celebre versetto in cui si legge che Maria «*autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*»⁴⁰. Appare di grande interesse come Ildegarda affronta l'esegesi di questo versetto nelle sue *Expositiones evangeliorum*: «*Et mater eius, id est sapientia, conseruabat omnia uerba haec, scilicet timorem, angustiam et obedientiam, in corde suo, scilicet in memoria sua*»⁴¹. Ildegarda sottolinea il timore provato da Maria, suggerendo però che le parole dei pastori fungano da eco della rivelazione dell'angelo, come se una volta udite nella memoria di Maria si fossero subito congiunte al momento originario. La chiave interpretativa di questo frammento di esegesi ildegardiana è posta all'inizio, nell'inciso *id est sapientia*. Viki Ranff ha colto probabilmente l'aspetto fondamentale di questo testo, interpretando questa espressione in senso metatemporale, ossia come se Maria non solo nel suo cuore serbasse tutto il senso della *historia Salutis*, ma che questa *plenitudo* di sapienza spinga Ildegarda a identificare Maria con la *Sapientia* stessa: «*Maria bewahrt alle Worte und Geschehnisse der Heilsgeschichte in*

l'uomo vi trova sollievo dalla calura del sole. Al contempo, Ildegarda propone una sorta di chiasmo, per cui il calore in cui è avvolta Maria viene poi paragonato all'ombra in contrasto al *fervor*. Cfr. Hildegardis Bingensis, *Epistolarium* III (CCCM 91B), ed. M. Klaes, Brepols, Turnhout 2001, ep. 297/R, 14-20, p. 59.

³⁸ M. Cacciari, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 37.

³⁹ A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, EDB, Bologna 2008, p. 165.

⁴⁰ Lc 2,19.

⁴¹ Hildegardis Bingensis, *Expositiones Evangeliorum*, in *Opera minora I*, op. cit., 15, 61-63, p. 230.

ihrem Herzen, so daß sie durch die Fülle der aufgenommenen Weisheit selbst zur Weisheit wird»⁴².

Il ruolo preminente del tempo nell'interpretazione profetica di Maria va di pari passo con l'auto-interpretazione della propria esperienza visionaria. Ildegarda ha memoria di ciò che vede e ascolta, conservandone dunque un ricordo ascrivibile alla propria esistenza storica nel tempo cronologico, ma è cosciente che la rivelazione sia avvenuta in un *καίρὸς* che rovescia ogni criterio cronologico. Nel mistero della rivelazione la profezia parla *in sono umbre*, così anche Ildegarda si pone al di là dei limiti della sensazione e fissa lo sguardo nella prescienza divina, nella quale prima di assumere la propria forma l'intera creazione si trovava come in uno specchio, in un riflesso. Tuttavia, il contatto con l'azione ordinatrice della *Sapientia* nel tempo eterno tradisce l'inevitabile e abissale distanza dal modello perfetto. Maria non solo poté fare esperienza della *visio beatifica* di Dio, ma le fu concessa anche la gloria eterna della compartecipazione all'Incarnazione. La cooperazione di *caritas* e *humilitas* che Maria ha mostrato come massimo esempio ha però il mirabile risultato di instillare nell'uomo la *discretio* e, grazie all'*humilitas*, di permettergli di predisporre adeguatamente alla conoscenza umbratile. Questa cooperazione produttiva ai fini di una ricomposizione dell'armonia tra individuo e Dio, si riproduce nell'universo in proporzioni maggiori nel connubio tra concezione ildegardiana della creazione e dell'Incarnazione. La mediazione dello Spirito lega infatti Maria al movimento della creazione, esemplificato dalla transizione tra la *visio I* e la *visio II* del *Liber divinorum operum*: come spiega Michela Pereira in un suo studio dedicato allo Spirito nella terza opera visionaria di Ildegarda⁴³, nel passaggio tra le due visioni citate è come se Dio nello Spirito aprisse uno spazio entro di sé, riproducendo il movimento dell'*humilitas* per accogliere la *caritas*, e contenesse così il cosmo ordinato ad immagine di una gravidanza⁴⁴.

⁴² V. Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Frommann-Holzboog Stoccarda-Bad Cannstatt 2001, p. 359.

⁴³ Cfr. M. Pereira, «*Ignea vis*». *Lo Spirito nel «Liber divinorum operum» di Ildegarda di Bingen*, in P. Arfé – I. Caiazza – A. Sannino (a cura di), «*Adorare caelestia, gubernare terrena*». *Atti del Colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007)*, Brepols, Turnhout 2011, pp.261-282, *ivi* p. 266.

⁴⁴ Una lettura simile è riproposta da H.U. Von Balthasar: «lo Spirito [...] è soprattutto, come Paolo chiarirà, lo spazio prodotto, aperto, messo a disposizione, entro il quale l'atto di Dio, *in sé* compiuto, si fa vero, si verifica anche *per noi*», in H.U. von Balthasar, *Spiritus creator. Saggi Teologici*, III, Morcelliana, Brescia 1983, p. 108.

Ildegarda, come Maria, si ritiene posta in tangenza con l'*umbra viventis lucis* e condotta alla dimensione eterna intrinseca alla vita divina in cui è radicata la natura originaria dell'universo, ma non può non affermare la distanza che la separa dal modello mariano cui fu conferito il ruolo più alto mai concesso. Maria divenne partecipe della vita intratrinitaria e, grazie all'Incarnazione e al proprio assenso, del *fiat* che ha dato vita al tutto. Al netto di questa differenza abissale, le dinamiche rivelative e profetiche legate alla figura di Maria appaiono il modo migliore per descrivere l'idea di rivelazione che deriva dalle opere visionarie di Ildegarda e, contemporaneamente, di come la con-reciprocità dell'azione di luce e ombra facciano di Maria il perfetto vincolo alla realizzazione della *perfectio* quale risultato ultimo della condotta virtuosa degli individui. È possibile affermare, in definitiva, che la cruciale chiave di comprensione dell'esperienza mistico-visionaria di Ildegarda risiede proprio nella riproposizione in forma minore dell'*osculus electionis* di Maria. Di questo avviso appare Annaliese Meis Wörmer in un suo saggio, in cui scrive che «*Hildegard piensa aquí en una experiencia mística de la cual ha sido objecto la Virgen*»⁴⁵, ma anche la studiosa Maria Burger, secondo la quale per Ildegarda «il modello del profeta è Maria»⁴⁶. I *loci* del *corpus* ildegardiano sopra citati concorrono a confermare tale interpretazione, ma ancor di più contribuisce in tal senso un paragrafo della prima visione della seconda parte del *Liber divinorum operum*:

«*Ego prophetia prophetarum Spiritu Sancto imbuta tacui in patientia, silui in mansuetudine, sicut pariens post dolorem suum loquar. Nam ante incarnationem filii Dei uelut muta tacui, ita ut secreta ipsius in me silenter continerem, nec ea in aperto protuli, quemadmodum ignis flammam in se continet, quę non per se, sed a uento mouetur; sed nunc post dolorem illum, quem idem filius Dei secundum carnem in cruce passus est, sicut pariens dolore abiecto loquar, ea scilicet quę prius occultaueram in gaudio aperte proferens. Prophetę etenim uoces suas silenter comprimebant, quoniam quę scientia locutionis eorum esset pleniter nesciebant. Vnde et apud semetipsos dicebant: O o o pleniter non uidemus quę loquimur; scimus tamen quod Deus illa temporibus suis manifestabit. Et sic patienter sustinebant, scientię Dei illa committentes. Deus autem ad ministerium operis sui, quod ad imaginem suam fecerat, illa postmodum illuminauit, uelut mater post partum laetatur, cum infantem uiderit quem de se genuit, ad ipsum suspirando dicens: Hic est filius meus. Sic etiam summus Pater*

⁴⁵ A. Meis Wörmer, *Symphonia de Sancta Maria: la «Mística dogmática» de Hildegard von Bingen*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 2007 (16), p. 257.

⁴⁶ M. Burger, *Teologia, visione e profezia. Ildegarda di Bingen e altre donne teologhe* in I. Biffi – C. Marabelli (a cura di), *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, Jaca Book, Roma 2010, p. 334.

de filio suo loquitur: Ego hodie genui te. Quod hodie eternitas illa est, in qua secundum diuinitatem patri semper equalis est, post cuius incarnationem prophetia in sanctis aperte flagrabat, qui propheciam prophetarum exponendo palam loquebantur; sicut et Deus firmamentum lucentibus luminaribus illuminauit»⁴⁷.

Qui è direttamente la personificata *Prophetia* a prendere la parola. Non solo parla, ma urla dopo la costrizione al silenzio vissuta negli antichi profeti. Ciò che in loro veniva proferito *in sono umbre* per via della loro cecità rispetto alla vera luce, dopo l'Incarnazione divampò (*flagrabat*) nei santi mentre il firmamento si illuminò della inesauribile potenza luminosa della verità, finalmente manifestata in pienezza.

4. *Mistica sapienziale come filosofia esperienziale*

Come ricorda Marta Cristiani, il carattere mistico e simbolico della prosa ildegardiana non deve far dimenticare «il razionalismo di fondo sul quale prolifera una foresta di simboli»⁴⁸. Quella di Ildegarda appare infatti come «un'interpretazione che considera la razionalità della vita terrestre come significativa della razionalità dell'istituzione ecclesiastica nel processo di salvezza»⁴⁹. Va ordunque compreso il *proprium* filosofico di Ildegarda in questa paradossale combinazione di simbolo e razionalità e a questo proposito il rapporto tra ombra e luce sembra contribuire egregiamente.

L'integrazione dialettica dell'uomo all'ombra della luce produce una relazione di cui Ildegarda non solo professa l'idea, ma può raccontarne l'esperienza viva. L'ombra non è uno stato dialettico intermedio che si risolve successivamente nella luce, ma il necessario complemento di essa: la trascendenza, come luce, permette di riconoscere non solo colori e contorni degli enti, ponendosi come criterio conoscitivo e veritativo, ma consente principalmente di cogliere la rivelazione quale emergere del senso. Ombra e luce si integrano a vicenda in quella che Ildegarda chiama *amplexio caritatis*, una circolarità esperienziale in cui da una *descensio* si apre la strada ad un *ascensio*, entrambe a corrispondersi reciprocamente in una corrispondenza biunivoca, sebbene asimmetrica. Scrive infatti Annaliese Meis in uno studio del 2015:

⁴⁷ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, op. cit., II.I.XXXI, 2-26, pp. 302-303.

⁴⁸ M. Cristiani, *Note a Ildegarda di Bingen, Libro delle opere divine*, Mondadori, Milano 2003, p. XCVIII.

⁴⁹ *Ivi*, p. XCIII.

«Die bisher vorgelegte Annäherung an das *mysterium incarnationis* und seiner fortwährenden *Spiralbewegung* kann wie folgt zusammen gefasst werden: das *Gehimnis der Menschwerdung* verwirklicht sich im *Schnittpunkt* einer doppelten *Bewegung*, jener des *Abstieges* (“*descensus*”) und des *Aufstiegs* (“*ascensus*”), die nicht identisch ist mit derjenigen der *Traszendenz* und der *Immanenz*, wie *Hildegard* es meisterhaft zum Ausdruck bringt durch die *Formel* “*in assumptione*”. Diese weist nämlich auf eine geheimnisvolle “*Gleichzeitigkeit*” in der *Vereinigung* von *Gottheit* und *Menschheit* durch die *Menschwerdung* hin»⁵⁰.

Agli occhi di Ildegarda il movimento discensivo-ascensivo compiutosi nell’In-carnazione non corrisponde affatto a quello tra trascendenza e immanenza. L’intersezione (*Schnittpunkt*) dei due movimenti che avviene nell’evento dà vita ad uno stato di grazia che la studiosa chiama *Gleichzeitigkeit*, una simultaneità perfetta di natura umana e divina mediata dal Cristo. Inoltre, la reciprocità perfetta di luce della trascendenza e umbratile consonanza amorosa pare un’ulteriore sfumatura simbolica di questa *Gleichzeitigkeit*.

La luce trascendente supera i sensi e si rivolge all’interiorità dell’uomo. In una sorta di filosofia esperienziale, Ildegarda racconta di aver contemporaneamente visto, udito e capito in un rivolgimento spaziotemporale che investe spirito e corpo, avvenuto nel paradosso che la porta fuori di sé. L’ombra qui non si assimila all’estasi o a uno sprofondamento in Dio o in sé, ma ad una riaffermazione a sé stessi in una reciprocità relazionale che riporta a se stessi conservando un portato di senso che arricchisce perché propone sempre l’identità come risultato di un rapporto, a immagine e somiglianza del Dio denotato dalla costitutiva disposizione verso l’altro (κίνησις πρὸς τι). Diversa dall’ombra è il *nihil*, la tenebra del male che Ildegarda vede annidarsi nell’identità che si autoafferma e che nega la circolarità di vita che investe l’universo. Di queste terminologie si è occupata con straordinaria incisività Alessandra Cislaghi, la quale, nella sua descrizione di una soggettività estatica, descrive una dinamica assai affine a quella proposta da Ildegarda, anche per le tonalità mariologiche:

«Come in risonanza al *Magnificat*, l’io, nella connessione amorosa s’accorge della meraviglia che è in sé per grazia di un altro. Costui si riconosce soggetto “adonato”, mentre si palesa come soggetto amante. [...] Uscito da sé, il soggetto amante rientra nel sé già amato. L’estasi, nel momento della massima esteriorizzazione, conduce all’intimità

⁵⁰A. Meis Wörmer, *Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard – Verheißung und Auftrag*, in R. Berndt – M. Zátanyi (a cura di), *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Münster, Aschendorff 2015, pp. 533-569, *ivi* pp. 548-549.

più profonda, manifestando l'ipseità stessa secondo una grandezza maggiore della sua: *interior intimo meo* ed anche *superior summo meo*»⁵¹.

Ildegarda può affermare di fondare la propria ricerca di senso nel duplice movimento che dal porla fuori di sé (ἐκ-στασις) la riconduce a sé (ἀνάστασις), evitando che allo sconvolgimento prodotto dalla rivelazione (καταστροφή di spazio e tempo) segua il non-senso della tenebra e della follia diabolica: «in quanto estatico, il soggetto può soccombere alla catastrofe del senso del proprio esistere e allora sarà follia per lui, oppure può rinvenire una costruzione di senso, che gli corrisponda armonicamente, così da consentirgli di vivere sapendosi per l'appunto esistente, ossia uscito da uno sfondo su cui si staglia come io»⁵². Questo sfrondamento ildegardiano dell'auto-identità e dell'ego in favore di un'eco della *vox*-archetipo Marta Cristiani l'ha espresso suggerendo che l'opera di Ildegarda potrebbe essere vista come «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»⁵³. Per questo motivo l'*auctoritas* reclamata da Ildegarda non è fondata solo «*through fusion with the persona, an apparent self-negation*»⁵⁴, quindi una fusione. Piuttosto che vedere negata la propria specificità individuale, Ildegarda trae giovamento da un processo che la libera, poiché «l'antinarcisismo del *Magnificat* si colloca sulle tracce di questa esplosione, che affranca l'io dalla reclusione in se stesso. La glorificazione di sé è suscitata dal disvelamento della presenza a sé non autoposta»⁵⁵.

In conclusione, è possibile affermare che l'originalità filosofica di Ildegarda traspare non tanto dalla sistematicità delle dottrine o dalle conoscenze messe in evidenza: essa è data piuttosto dalla peculiare intersezione di linguaggi diversi e proprio dall'unicità intellettuale del personaggio. Postulato irrinunciabile è che la razionalità sia concepita come frutto di illuminazione e soltanto dopo, quando la

⁵¹ A. Cislighi, *Essere fuori di sé. Saggio sulla soggettività estatica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 89.

⁵² *Ivi*, p. 113.

⁵³ M. Cristiani, *La luce al di là della forma. Il «vedere per speculum» di Ildegarda di Bingen*, in «Doctor seraphicus», 2010 (57): *Aspetti del pensiero di S. Paolo nell'opera di S. Bonaventura. 57° Convegno di studi bonaventuriani (Bagnoregio, 13-14 giugno 2010)*, Centro di studi bonaventuriani, Roma 2010, p. 51.

⁵⁴ M. Powell, *Vox ex Negativo. Hildegard of Bingen, Rupert of Deutz and Authorial Identity in the Twelfth Century*, in P. von Moos (a cura di), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Böhlau Verlag, Colonia-Weimar-Vienna 2004, p. 281.

⁵⁵ A. Cislighi, *Essere fuori di sé. Saggio sulla soggettività estatica*, op. cit., p. 73.

luce rende chiari e utilizzabili i dati che giungono alla ragione, la filosofia può fornire una scala che elevi in alto. Con un apparente paradosso, tale ascesa ai principi sommi avviene nell'ombra, ossia nella forma dimensionata all'uomo che risplende in virtù della luce quando orientato verso essa. *L'umbra viventis lucis* denota una relazione di reciprocità tra i soggetti e un principio agente originario che rivela il senso senza il quale non v'è alcuna proposta di dialettica circolare tra *lux* e *umbra*, ma soltanto la tenebra indistinta dell'amorfo, l'in-causato e l'irrelato, il non-essere per eccellenza dove non può darsi alcuna *viriditas* dell'esistente.