

Ildegarda di Bingen e l'ermeneutica del *Prologo*

MARTA CRISTIANI

Senza voler costringere entro schemi semplificati la complessità della riflessione teologica cristiana, si può tuttavia constatare che le premesse degli sviluppi speculativi intorno al fondamento stesso della rivelazione, l'incarnazione del Figlio del Padre nel Cristo dei Vangeli, sono poste, in Oriente e in Occidente, nel decisivo passaggio fra il II e il III secolo,¹ dal platonismo di un autore come Origene, che all'interno della struttura trinitaria introduce l'elemento di mediazione costituito dall'anima di Cristo,² e dallo stoicismo di Tertulliano, che evoca la realtà vivente e vitale della corporeità divina per fugare i pallidi fantasmi della gnosi, a cui approdano le teorie di Marcione sull'assenza di corporeità del Cristo. Secondo Tertulliano, sono le droghe fornite dallo "speciale degli eretici", cioè Platone,³ ad alimentare la copiosa produzione di fantasmi che la gnosi produce in tutte le sue varianti: "Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo."⁴

Nel libro III delle *Confessioni* Agostino definisce *phantasmata splendida* i percorsi conoscitivi che la spiritualità manichea apre nei meandri oscuri dell'inconscio⁵ (l'accusa di produrre un universo fantasmatico attraversa del resto le opere antimanichee, in particolare il *Contra Faustum*). Vanificare la meravigliosa immediatezza della presenza evangelica⁶ nella seducente evanescenza delle

¹ Si rinvia soprattutto a GRILLMEIER 1979 (ed. it. 1982: in particolare, voll. I, 2–3, 290–361). Cf. anche ORBE 1987 (ed. it. 1995) e KELLY 1968, pp. 138–162. Un'imponente raccolta di testi consente di cogliere tutta la ricchezza speculativa di questa fase in cui il pensiero cristiano costruisce le premesse dei futuri sviluppi: si veda la collezione di testi de *Il Cristo* 1985, *Il Cristo* 1986 e *Il Cristo* 1989. Questa prospettiva sintetizza temi già ampiamente svolti: cf. CRISTIANI 2004.

² Cf. HARL 1958. Sulla teologia del *Logos* si veda anche LIESKE 1938. Per la bibliografia origeniana, cf. CROUZEL 1971 e FARINA 1971. Si vedano anche DANIELOU 1948; DE LUBAC 1950 (ed. it. 1971); NAUTIN 1977.

³ Cf. TERTULLIANUS *De anima* XXIII, 5, 815: "Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum."

⁴ Cf. TERTULLIANUS *De carne Christi* V, 3, 880. Una ricerca lessicografica sulle ricorrenze del termine *phantasma* nelle opere antignostiche, ad esempio nel *Contra Faustum* di Agostino, fornirebbe i dati di un uso massiccio del termine in senso negativo. Sul vocabolario di Tertulliano, si veda un'opera che sarà costantemente tenuta presente nei riferimenti all'autore: BRAUN 1962 (in cui il termine *phantasma*, nei suoi valori negativi, resta al di fuori di una analisi dedicata alla terminologia positiva della creazione e della salvezza).

⁵ Cf. AUGUSTINUS *Conf.* III.

⁶ Sui fondamenti scritturali della cristologia delle origini, cf. GRILLMEIER 1979, pp. 38–181. Non è questo il contesto per affrontare il tema della discussione sul Cristo storico fra

numerose figure di salvezza evocate dalla gnosi,⁷ è infatti il rischio costantemente percepito dalla tradizione che definisce la cristologia della Grande Chiesa, all'interno della quale non si dovrebbe disconoscere l'apporto complesso della spiritualità gnostica.⁸

Della cristologia di Tertulliano sono noti, in quanto esaurientemente ricostruiti, gli sviluppi trinitari,⁹ a partire dalla nozione di unità della *substantia* divina, concepita secondo le categorie della filosofia stoica, non priva di una sottile, ardente materialità,¹⁰ a partire ugualmente dalla nozione, decisiva nello sviluppo della teologia occidentale, di *persona*,¹¹ nella sua distinzione in rapporto alla *substantia*. La consapevolezza dell'essere nel tempo del Cristo dei Vangeli, del suo essere nella biologia e nella storia, quale si esprimerà con accenti forti nella cristologia latina dell'Alto Medioevo,¹² è in una certa misura a fondamento della concezione dinamica del *Logos-Sermo*, che consente a Tertulliano di affrontare arditamente, senza lasciarsi paralizzare dalle difficoltà, quei problemi del rapporto trinitario, che impegneranno quasi esclusivamente il pensiero teologico dei secoli successivi.¹³ In una delle opere più mature, in po-

XIX e XX secolo, fra storiografia cattolica e riformata: per una storia della ricerca, si veda SLENCZKA 1967.

⁷ Si veda un testo appartenente alla tradizione giudeocristiana ma vicino, sotto questo punto di vista, alla tradizione gnostica, *Homiliae Pseudoclementinae* III, 20, 2, p. XXX (trad. it. in *Il Cristo* 1985, pp. 28–29): “Sarà invece il culmine della pietà il rifiutare il possesso di questo Spirito a chiunque altro per darlo a colui che, dall'inizio del mondo, è il solo che attraversa tutti i tempi, cambiando ogni volta di forma e di nome (ὅς ἀπ'ἀρχῆς αἰῶνος ἕμα τοῖς ὀνόμασιν μορφῶς ἀλλασσῶν τὸν αἰῶνα τρέχει), fin quando, una volta giunto al suo tempo e unto della misericordia di Dio in ricompensa per le sue fatiche, godrà per sempre del riposo.” Su questi temi, cf. ORBE 1976 e ORBE 1985, pp. XV–XLVII.

⁸ Cf. ORBE 1985, pp. LXXII–LXXIII: “Ho presentato con simpatia le variazioni della cristologia eterodossa. In fondo, l'errore, per poter sussistere, deve appoggiarsi alla verità [...]. L'analisi dei grandi errori illumina e mette in rilievo la verità. Vale la pena di assistere alla nascita della riflessione cristologica. Non mancano i casi, come quello dei valentiniani, di sistemi complessi che emergono pienamente maturi, suscitando peraltro reazioni altrettanto mature, anche se meno complesse, come quella di Ireneo.”

⁹ Cf. CANTALAMESSA 1962, sostanzialmente seguito dalla storiografia successiva (cf. soprattutto GRILLMEIER 1979, pp. 312–332).

¹⁰ Su questa nozione, si rinvia a BRAUN 1962, pp. 167–199.

¹¹ Cf. BRAUN 1962, pp. 207–242; GRILLMEIER 1979, pp. 324–330.

¹² Uno studio sistematico e approfondito sui rapporti fra Pascasio Radberto e Tertulliano mi sembra, sotto questo punto di vista, particolarmente auspicabile.

¹³ Nell'unità della persona del Cristo lo *Spiritus*, la natura divina, e la carne, la natura umana, operano secondo il proprio modo di operare: “Disce igitur cum Nicodemo quia quod in carne natum est caro est et quod de Spiritu spiritus est (Jo. 3,6). Neque caro Spiritus fit neque Spiritus caro. In uno plane esse possunt. Ex his Iesus consistit, ex carne homo, ex Spiritu Deus. Quem tunc angelus ex ea parte qua Spiritus erat, Dei Filium pronuntiavit, seruans carni Filium hominis dici.” (TERTULLIANUS *Adversus Praxean* XXVII, 14, p. 1200) Così questo testo è stato commentato: “La congiunzione tra le due sostanze, tra le due realtà permanenti, la divinità e l'uomo Gesù, si realizza in una *persona*. Quando si pensa agli sforzi e alle lotte che la teologia greca sostenne in seguito intorno a questo problema, non si può non restare meravigliati della facilità e della spontaneità con cui

lemica con il “monarchismo” di Prassea, che finisce per ricondurre la natura del Figlio all'unica natura del Padre¹⁴, Tertulliano formula con chiarezza quel paradigma linguistico della generazione trinitaria, che il pensiero agostiniano svilupperà splendidamente e che attraversa comunque tutta la teologia latina. Prima di tutti i tempi il Padre è nella sua unità, luogo di se stesso, solo con la sua *ratio*, *lógos* e *sermo*:

“Prima di tutte le cose Dio infatti era solo, era a se stesso mondo e spazio e totalità. Solo perché niente altro esisteva al di fuori, se non lui. Non proprio solo, del resto: aveva infatti presso di sé quella realtà che aveva in se stesso, cioè la sua propria ragione. Razionale è Dio e la ragione in lui è prima di tutto: ragione che costituisce il suo proprio senso. I Greci la chiamano *λόγος*, vocabolo con il quale definiamo anche il discorso (*sermo*), e per questo è nostro uso, per semplicità di interpretazione, dire che all'inizio il *sermo* era presso Dio, anche se alla *ratio* compete la priorità, perché Dio non è dal principio *sermonalis*, ma razionale.”¹⁵

Successivamente, a partire dalla consapevolezza della dinamica linguistica, del rapporto fra l'interiorità della *ratio* e l'esteriorità del *sermo*, fra il *cogitare* e il *loqui*, consapevolezza che deriva senza dubbio da un'elaborata filosofia del linguaggio di tradizione prevalentemente stoica, Tertulliano può formulare quel modello di comprensione analogica della dinamica trinitaria, che troverà nell'opera agostiniana i più fecondi sviluppi.¹⁶

L'incarnazione nella corporeità e nella storia costituisce per Agostino il fondamento del corpo ecclesiale, cui è affidato il compito, prima del definitivo ritorno, di “fare il corpo di Cristo”, quale si realizza nella coesione della fede e nella spiritualità comunitaria del rituale eucaristico. A proposito del corpo

Tertulliano ha trovato una formula che, evidentemente, appariva lampante agli occidentali.” (GRILLMEIER 1979, p. 323)

¹⁴ Sulla nozione di monarchismo trinitario, si veda EVANS 1948, pp. 6–18, e SIMONETTI 1977, pp. 121–136 (in cui è in discussione il periodo in cui il termine entra in circolazione).

¹⁵ Cf. TERTULLIANUS *Adversus Praxean* V, 2–4, pp. 1163–1164: “Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et † ratio in ipsum prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est. Hanc Graeci *λόγος* dicunt, quo uocabulo etiam sermonem appellamus ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium.” Sulle nozioni-chiave di *ratio*, *lógos* e *sermo*, si veda BRAUN 1962, pp. 256–272 (sulle difficoltà di traduzione del greco *λόγος*, si veda LUNDSTRÖM 1956, pp. 114 ss).

¹⁶ Cf. TERTULLIANUS *Adversus Praxean* V, 5–6, p. 1164: “Id quo facilius intellegas, ex te ipso ante recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus. Vide, cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intra te [...]. Quodcumque cogitaueris sermo est, quodcumque senseris, ratio est. Loquaris illud necesse est in animo, et dum loqueris conlocutorem pateris sermonem in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo, ipse sermo alius est.”

ecclesiale il linguaggio vitalistico, il modello biologico della tradizione stoica, è largamente recuperato per definire la concretezza della coesione dell'umano e del divino.¹⁷

Nell'anno 430, quando in Oriente non si era ancora avuta notizia della sua morte, Agostino è invitato al concilio di Efeso,¹⁸ che si aprirà il giorno di Pentecoste dell'anno successivo, per risolvere il contrasto fra Cirillo di Alessandria e Nestorio di Antiochia, vescovo di Costantinopoli, contrasto che documenta fino a che punto il problema dell'unità e distinzione, concernente, nella controversia ariana, la teologia trinitaria, abbia registrato uno slittamento progressivo verso la cristologia, verso le tormentate definizioni conciliari della natura umana e divina di Cristo.¹⁹ Il concilio segna il trionfo politico della cristologia alessandrina, che attribuisce all'unico *Lógos*, ὁμοούσιος al Padre, la vita divina, l'incarnazione e la discesa sulla terra, in nome della quale Nestorio, che difende la distinzione delle due nature di Cristo, è condannato e deposto.²⁰ Dal concilio di Efeso, al concilio di Calcedonia nel 451, al secondo e terzo concilio di Costantinopoli, rispettivamente nel 553 e nel 680-681, il conflitto aperto a Efeso da una dimostrazione di potere, non cesserà di produrre le sue vittime, fra le quali uno dei teologi più profondi della tradizione di Bisanzio, Massimo il Confessore.

Se vogliamo riassumere schematicamente la dialettica di cui Tertulliano e Origene possono considerarsi all'origine, si può dire che l'effetto salvifico dell'incarnazione dell'assoluto divino nella corporeità e nella storia può considerarsi dal punto di vista prevalente della biologia, perché assicura la vittoria sulla morte e la resurrezione dei corpi, anche attraverso l'assimilazione sacramentale del corpo divino, come sostiene con risolutiva efficacia Pascasio Radberto nel *De corpore et sanguine Domini*,²¹ oppure l'incarnazione può consi-

¹⁷ Mi sia consentito rinviare, su questo tema, a CRISTIANI 1997, pp. 24-30, con esplicito riferimento all'opera che ha determinato un indirizzo di ricerca, DE LUBAC 1949 (tr. it. 1982).

¹⁸ Cf. *Acta Conciliorum oecumenicorum* II, 5, p. 104.

¹⁹ Cf. GRILLMEIER 1979, pp. 649-814.

²⁰ Cf. GRILLMEIER 1979, pp. 815-881; per il resoconto degli avvenimenti e l'intreccio di conflitti personali, si veda FRAISSE-COUÉ 2000, pp. 468-518. Su Nestorio, si vedano SCIPIONI 1956; SCIPIONI 1974; ABRAMOWSKI 1963; GRILLMEIER 1975, pp. 245-282 (molto evidentemente favorevole all'ortodossia di Nestorio). Su Cirillo di Alessandria, si vedano DU MANOIR 1944; DIEPEN 1957; MCGUCKIN 1994; MEUNIER 1997; FERNÁNDEZ 1998. Sul concilio di Efeso, si vedano D'ALÈS 1931 e TEJA 1995.

²¹ Cf. PASCASIUS RADBERTUS *De corpore*. Nel secolo IX, l'opera di Pascasio Radberto, di cui l'edizione ormai imponente del *Corpus Christianorum* sottolinea infine la rilevanza storica e spirituale, percorre con una radicalità estrema la concezione dell'incarnazione di Cristo come evento biologico-storico, inserito in un preciso momento nell'ordine delle generazioni, nel procedere irripetibile dei tempi. Il grande *Commentario* a Matteo, una delle opere più rilevanti dell'esegesi altomedievale, può anche considerarsi come punto di riferimento dialettico rispetto alla grande esegesi giovannea dell'Eriugena, rivolta alla luce folgorante e intemporale del Cristo-Logos, infinitamente al di sopra delle ombre della "valle della storia". Il testo di Pascasio esordisce infatti con una prefazione *Contra eos qui dicunt genealogiam Christi ad euangelium non pertinere*, che utilizza il *Contra Faustum* agostiniano per contestare

derarsi fonte di salvezza in primo luogo perché è rivelazione dell'inconoscibile divino. Rivelazione che apre la via della conoscenza salvifica, del ritorno alla perfezione dell'Adamo primordiale, nel momento stesso in cui il divino assume in sé l'uomo-microcosmo, sintesi di tutta la natura creata, e assicura l'unica mediazione che consente di ricondurre all'unità del fondamento razionale la dispersione delle *naturae* nel molteplice: tradizione che Massimo il Confessore e successivamente Giovanni Scoto illustrano con particolare ricchezza. Nel secolo IX, Pascasio, che considera la genealogia di Cristo parte integrante della rivelazione evangelica, assumendo come avversario dialettico il Fausto manicheo contro il quale Agostino aveva indirizzato il suo corposo trattato,²² contesta esplicitamente il carattere "ineffabile" della generazione del Verbo, pur giustificato dal testo di Isaia, 53, 8, *Generationem eius quis enarrabit?*,²³ avendo forse

in realtà lo spiritualismo platonizzante di molta tradizione esegetica, perché l'*evangelium*, l'annuncio rivolto dall'angelo ai pastori è annuncio di nascita nella carne: cf. *Exp. in Mt.*, vol. I, pp. 9–19. Per gli studi sull'autore si ricorderanno KOHLER 1879; ERNST 1896; JACQUIN 1914, pp. 81–103; BONANO 1951, pp. 379–384; MATHON 1963, pp. 135–155 (si veda anche BERAUDY 1963, pp. 157–180); LIES 1979, pp. 414–426; MACY 1984.

²² Cf. PASCASUS RADBERTUS *Exp. in Mt. I*, p. 30: "Recte itaque ab initio fidei genealogia Christi subputatur ut in quo primum de eo facta legitur repromissio fieret et exordium successionis donec uentum esset ad eum qui de coelo huic diuinitus fuerit repromissus." Se l'Antico e il Nuovo Testamento sono inscindibilmente uniti nella verità del loro annuncio, l'Evangelista Matteo, anche in previsione di un possibile Fausto che avrebbe rifiutato il testo al cui inizio è una *Genesis*, esordisce con l'annuncio strettamente parallelo, per sottolineare che lo scriba evangelico, nella distanza del tempo, è interprete dello stesso divino *auctor*: "Nam liber principii Veteris Testamenti Geneseos denique ex initio uoluminis appellatur quia in eo secundum nostram interpretationem scriptum legitimus: *Hic est liber generationis Adae*. Et illud: *Iste generationes caeli ac terrae quando creatae sunt* (*Gen.*, 2,4). Ex quo constat quocunque tamen modo ex eo quod in primordio ibidem generatio caeli ac terrae inscribitur quia inde Genesis appellatur. Et ideo dignum profecto fuit Noui Testamenti initium quantum possibile erat simili modo praesignari ut eiusdem Noui ac Veteris Testamenti unum Deum auctorem taliter promulgando euangelista monstraret." (*Ibid.*, p. 20). Che la genealogia inizi da Abramo e Isacco, a cui il Padre divino ha manifestato ogni predilezione, dovrebbe costituire, secondo Pascasio, un invito rivolto a tutte le genti, piuttosto che agli Ebrei, a riconoscere la luce promessa dalle Scritture in forma di oracolo: "Abraham inquit *genuit Isaac* (*Matth.*, 1,2). [...] Quis enim in genealogia Christi aptius in principio poni posset quam is de cuius semine benedictio omnium gentium propagatur? Quod factum itaque credimus ut ad eum current non tam Iudaei quam omnes gentes cuius origo ex eo repromissa luce clarius diuinarum Scripturarum oraculis declaratur." (*Ibid.*, I, p. 30).

²³ *Ibid.*, I, p. 22: "Si enim *quis* pro impossibilitate ibi accipitur quomodo hic iste generationem eius *narrare* sibi possibile iudicavit? Nisi *quia ibi de generationem quae secundum diuinitatem est dictum* putamus. *Hic autem de generationem quam pro nobis secundum hominem suscepit quamquam et ista magna ex parte inenarrabilis esse credatur. Verum tamen illa per quam genitus est ab aeterno tota ineffabilis et incomprehensibilis esse probatur.*" Le assonanze testuali rinviano a un testo largamente utilizzato: HIERONYMUS *In Mt. I*, p. 7. Il fatto stesso che l'Evangelista Giovanni abbia annunciato il suo *in principio* equivale evidentemente a un dire: "Ergo dum ait: *In principio erat Verbum* narravit aliquid et cum addidit quid hoc *Verbum* esset et quod *apud Deum* (*Jo.*, 1,1) Patrem esset iam non solum aliquid de eo sed multa dixit. Unde non inconuenienter sane quaeritur quomodo

presente un primo diffondersi della teologia dionisiana dell'ineffabile, che ispirerà Giovanni Scoto, di cui mi limito a evocare l' *Omelia sul Prologo* e la discesa dell'aquila, dai vertici dell'atemporale contemplazione teologica, alla "valle della storia",²⁴ che è piuttosto la valle della *contemplatio naturalis* o *f u s i k h ; q e w r i x* di Massimo il Confessore: un modo di conoscenza che consente quella approssimazione all'assoluto divino, che è necessaria alla fede e alla pratica della virtù, a partire dall'ermeneutica spirituale esercitata sul testo della Scrittura, in cui l'inconoscibile si manifesta in termini adeguati a un intelletto finito, allo stesso modo in cui si manifesta nella dimensione spazio-temporale del mondo creato, in una realtà che equivale sostanzialmente alla realtà scritturale.

Nel XII secolo, una vera e propria teologia dell'immagine, di cui il celebre *Rhythmus* di Alano di Lilla costituisce la sintesi, arricchisce di significati nuovi l'equivalenza fra mondo e Scrittura, perché la realtà creaturale recupera in senso positivo la sua feconda materialità, la complessa armonia degli elementi, come era stata indagata dai maestri di Chartres:

*Omnis mundi creatura,
Quasi liber et pictura,
Nobis est et speculum.*²⁵

La "leggibilità" del mondo, l'inesauribile tesoro di significati nascosto nel filo d'erba e nell'ordine dei cieli, costituisce la trama teorica che ci consente di comprendere l'ermeneutica stupefacente della benedettina Ildegarda di Bingen: nelle tre opere teologico-profetiche (*Scivias*, *Liber vitae meritorum*, *Liber divinorum operum*).²⁶

Ildegarda interpreta infatti le visioni ispirate dallo Spirito divino e la voce che le illustra, come se l'autore dell'Apocalisse avesse scritto un dettagliato commento alle sue proprie visioni. Il volo dell'aquila, l'elevazione spirituale e intellettuale dell'Evangelista, come Giovanni Eriugena lo aveva descritto nell'*Omelia sul Prologo* di Giovanni, può essere consapevolmente evocato dal biografo di Ildegarda perché il *Liber divinorum operum*, la visione cosmologico-eschatologica della sua piena maturità, approda al testo del *Prologo*, affrontando, forse consapevolmente, il confronto con Agostino e con Eriugena: "Con le penne della contemplazione interiore è volata nei segreti stessi della visione celeste, dove ha appreso il Vangelo di Giovanni".²⁷

ineffabilis si effari possit recte dicatur. Aut si non possit quomodo ut probamus quippiam de eo narratur?" (*ibid.*, I, p. 22). Il testo di Isaia indica quindi la "rarità", il carattere eccezionale del narrare, non la sua "impossibilità" (*ibid.*, pp. 22-23).

²⁴ Cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA *Homilia*, p. xxx; ed. it., pp. 40-42: "*Fuit homo missus a deo, cui nomen erat Iohannes (Jo. 1,6). Ecce aquilam de sublimissimo vertice montis theologiae leni volatu descendentem in profundissimam vallem historiae, de caelo in terram spiritualis mundi pennas altissimae contemplationis relaxantem. Divina siquidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus, veluti quattuor elementis constitutus.*"

²⁵ Cf. ALANUS DE INSULIS *Rhythmus*, PL, 210, col. 279. Su questi temi, si veda CHENU 1976, p. 170.

²⁶ Per le relative edizioni, si veda la Bibliografia finale.

²⁷ Cf. *Vita Sanctae Hildegardis* II, 6, pp. 40-41: "Penna siquidem interne contemplationis in

Se il volo dell'aquila dell'Evangelista era indirizzato al di là dell'essere e della forma, al limite estremo dell'inconoscibile divino, il volo di Ildegarda, evocato dal biografo, è piuttosto coerente al progetto di illustrazione dei fondamenti spirituali razionali dell'esperienza profetico-apocalittica, o profetico-escatologica, implicito nella sua opera: Per Ildegarda il dono del "vedere" profetico è legittimato essenzialmente dal dialogo privilegiato con la seconda e terza persona della Trinità. Come si esprime nella *confessio* che inizia il *Liber Scivias*, la legittimazione profetica nasce dalla consapevolezza, divinamente ispirata, di aver praticato l'*imitatio Christi* nella dolorosa passione del corpo, ma soprattutto nell'assumere integralmente la colpa, nel vivere da colpevole gli splendori dell'esperienza visionaria, il che impedisce la risibile presunzione della superbia. Il testo può considerarsi una forma paradossale di *confessio*, che non si esprime in prima persona, ma attraverso la voce di chi conosce le profondità più oscure dei cuori, e per questo deve essere intesa alla lettera, con la consapevolezza della forza intellettuale e creativa che può generare l'assumere senza riserve la condizione del colpevole:

"Ma oltre il limite dell'età dell'infanzia [...] ho udito una voce dal cielo che diceva 'Io Luce vivente che illumina le cose oscure ho posto la mia scelta sull'essere umano che ho voluto e che in maniera mirabile, come a me piacque, ho spinto innanzi nella conoscenza dei miei grandi prodigi, oltre la meta degli uomini antichi che videro in me molti segreti; ma l'ho gettato a terra, perché non si innalzasse nella presunzione della sua mente.²⁸ Anche il mondo non ha avuto in questo essere umano piacere o lascivia, e non lo ha esercitato nelle cose che riguardano il mondo, perché io l'ho sottratto dalle grinfie dell'audacia proterva, avendo egli il timore e la trepidazione nelle sue sofferenze. Questo essere infatti ha avuto esperienza del dolore nelle midolla e nelle vene della sua carne, avendo l'animo e il senso prigionieri delle affezioni e sopportando grande passione del corpo, fino al punto che nessuna sicurezza si nasconde al suo interno, ma in tutte le sue vicende si considera colpevole. Infatti ho cauterizzato le fenditure del suo cuore, affinché la sua mente non si innalzasse per superbia o per gloria, ma piuttosto perché in queste cose provasse più timore e dolore che non piacere e petulanza. Per questa ragione, nel mio amore ha scrutato nel profondo del suo animo, per trovare colui che avrebbe percorso la via della salvezza. E lo ha trovato e lo ha amato, riconoscendolo fedele e simile a sé in quell'aspetto della sua sofferenza che tende verso di me: tenendolo presso di sé, si adopera a rivelare i miei miracoli nascosti²⁹ per effetto del supremo ardore [...]. E allora tu, essere umano che non ricevi queste conoscenze nell'inquietudine del disinganno (*qui haec non in inquietudine deceptionis*), ma nella purezza della semplicità che si indirizza alla manifestazione delle cose nascoste, scrivi quello che vedi e ascolti."³⁰

ipsa abdita volavit superne visionis, ubi didicit evangelium Iohannis." Cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA *Homilia*, pp. 200–206; ed. it., pp. 8–9: "Vox altivoli volatilis [...] omnem teoria [...] civolis intimae theologiae pennis, clarissimae superaeque contemplationis obtutibus transcendentis [...] extraque omnia [...] in archana unius omnium principii exaltatur." ("Voce del volatile delle altitudini [...] arriva a trascendere ogni teoria [...] con le ali veloci della più inaccessibile teologia, con gli sguardi della contemplazione più luminosa ed elevata [...] al di fuori di tutte le cose [...] è innalzato fin entro l'arcano del principio unico di tutte le cose.")

²⁸ Cf. *Job*, 11,12, secondo la *Vulgata* (*Vir vanus in superbia erigitur*).

²⁹ Cf. *Dan.*, 2,22.

³⁰ Cf. *Scivias*, *Protestificatio*, pp. 4–5: "Sed puellari meta transacta [...] audiui uocem de celo

Nel testo di una delle due *Vitae*, Ildegarda dichiara arditamente al suo biografo di misurarsi con l'ispirazione giovannea nell'intraprendere il racconto delle visioni profetiche, di grandioso impianto cosmologico, che contrastano il dualismo dei nuovi Manichei, la loro concezione di una natura intimamente malata a causa della ineliminabile materialità:

“Allora, nel periodo successivo, vidi una visione mistica e meravigliosa, fino al punto che tutte le mie viscere sono percorse e il senso del mio corpo viene meno, perché il mio conoscere è convertito in una modalità diversa, come se non conoscessi me stessa. E dall'ispirazione di Dio discendevano nel sapere della mia anima come gocce di pioggia soave, al modo in cui lo Spirito Santo colmò Giovanni l'Evangelista, quando nel seno di Cristo si nutrì della più profonda rivelazione, quando il suo senso fu toccato dalla santa divinità fino al punto che aprì i misteri e le opere nascoste. Annunciando *In principio era il Verbo* e quello che segue. Infatti il Verbo, che prima delle realtà create fu senza inizio e che dopo le creature sarà senza fine, ordinò che tutte le creature procedessero da sé e produsse la sua opera a similitudine dell'artefice che fa risplendere la sua opera, poiché ciò che prima del tempo era nella sua predestinazione, apparve allora nella realtà visibile.”³¹

Anche se in questo testo si colgono gli echi agostiniani della nozione di *verbum* come progettualità razionale del fare, anche del fare più umile dell'artigiano, la sintesi conclusiva del “pensiero visionario” di Ildegarda, il *Liber divinorum*

dicentem: ‘Ego lux uiuens et obscura illuminans hominem quem uolui et quod mirabiliter secundum quod mihi placuit excussi in magnis mirabilibus trans metam antiquorum hominum, qui in me multa secreta uiderunt, posui; sed in terram strauit illum, quod se non erigeret in ulla elatione mentis suae. Mundus quoque non habuit in eo gaudium nec lasciuiam nec exercitationem in rebus illis quae ad mundum pertinent, quia eum de pertinaci audacia abstraxi, timorem habentem et in laboribus suis pauentem. Ipse enim in medullis et in uenis carnis suae doluti, constrictum animum et sensum habens atque multam passionem corporis sustinens, ita quod in eo diversa securitas non latuit, sed in omnibus causis suis se culpabilem aestimauit. Nam rimas cordis eius circumsaepsi, ne mens ipsius per superbiam aut per gloriam se eleuaret, sed ut magis in omnibus his timorem et dolorem quam gaudium aut quam petulantiam haberet. Unde in amore meo scrutatus est in animo suo, ubi illum ineniret, qui uiam salutis curreret. Et quemdam inuenit et eum amaui, agnoscens quod fidelis homo esset et similis sibi in aliqua parte laboris illius qui ad me tendit. Tenensque eum simul cum illo in omnibus his per supernum studium contendit, ut absconsa miracula mea reuelarentur [...]. Tu ergo, o homo, qui haec non in inquietudine deceptionis, sed in puritate simplicitatis accipis ad manifestationem absconditorum directa, scribe quae uides et audis’.”

³¹ Cf. *Vita Sanctae Hildegardis* II, 16, p. 43: “Subsequenti demum tempore mysticam et mirificam uisionem uidi, ita quod omnia uiscera mea concussa sunt et sensualitas corporis mei extincta est, quoniam scientia mea in alium modum conuersa est, quasi me nescirem. Et de Dei inspiratione in scientiam animae mee quasi gutte suauis pluuiie spargebantur, quia et Spiritus sanctus Iohannem euangelistam imbuit, cum de pectore Iesu profundissimam reuelationem suxit, ubi sensus ipsius sancta diuinitate ita tactus est, quod absconsa mysteria et opera aperuit ‘*In principio inquit erat uerbum*’ et cetera. Nam uerbum, quod ante creaturas sine initio fuit et quod post eas sine fine erit, omnes creaturas procedere iussit et opus suum in ea similitudine produxit, sicut faber opus suum fulminare facit, quia quod ante eum in predestinatione sua fuit, modo uisibiliter apparuit.”

operum,³² approda, alla conclusione della prima parte, a un'interpretazione del *Prologo* giovanneo, di cui si può cogliere tutto il significato storico, se si tiene presente che il *Prologo* di quello che è il Vangelo spirituale dei Catari è recitato insieme al *Pater* durante il rito cataro del *consolamentum*.³³ In particolare, l'argomento esegetico di cui si vale il dualismo radicale identifica il cosmo materiale e corruttibile al puro *nihil*, alla assoluta negatività di ciò che è stato fatto al di fuori e contro il potere divino del Verbo, come è interpretato il *sine ipso factum est nihil* (*Jo.* 1,3).³⁴ Riconoscendo nel male l'opera del diavolo, nel tendere al nulla del peccato l'assenza divina,³⁵ l'esegesi di Ildegarda afferma la concretezza del "farsi carne" del Verbo nella natura dell'uomo-microcosmo, sintesi di tutta la natura creata, della sua bellezza e vitalità:

"*In principio era il Verbo*. Questo si interpreta così: Io che sono senza inizio e da cui tutti gli inizi procedono, io che sono l'antico dei giorni (*Dan.* 7,9-22), dico: 'Io sono per me stesso giorno, non quello che ebbe origine dal sole, ma quello da cui il sole è stato acceso. Io sono ragione, non quella che viene dalla parola di un altro, ma quella da cui ogni razionalità vive e respira [...]. Queste sono le opere compiute da me, l'antico dei giorni, poiché attraverso il mio verbo, che sempre è stato ed è in me senza inizio, ho ordinato che apparisse un grande splendore e insieme a esso innumerevoli scintille, cioè gli angeli; ma essi, non appena si accorsero della propria luce, si dimenticarono di me e vollero essere come io sono [...]. Allora dentro di me progettai un'opera piccola, che è l'uomo, e la feci a mia immagine e somiglianza, così che in qualcosa agisse d'accordo con me, dal momento che nell'uomo il figlio mio avrebbe dovuto rivestirsi con la veste di carne. Ho creato l'uomo razionale della mia stessa razionalità e ho impresso in lui il segno del mio potere, e così la razionalità dell'uomo si esprime nella sua capacità di artefice che comprende tutte le cose, nominandole e numerandole."³⁶

³² Cf. HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber divinatorum operum*, ed. it. 2003.

³³ Cf. *Rituel Cathare*, pp. 258-260.

³⁴ Il testo è conservato da Durando di Huesca: cf. DURAND DE HUESCA *Une somme anti-cathare*, pp. 216-217 (per l'ampia polemica contro questa interpretazione, si vedano pp. 217-226).

³⁵ Cf. HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber divinatorum operum*, *Visio* IV, 105, p. xxx: "Rationalis quoque homo, in quem possibilitas operandi a Deo posita est, peccatum fecit, quod in nichilum ducitur, quia a Deo creatum non est." (tr. it., pp. 630-31: "L'uomo razionale, nel quale venne posto da Dio il potere di agire, commise il peccato, che tende al nulla perché non è stato creato da Dio.")

³⁶ *Ibid.*, pp. 248-249: "*In principio erat uerbum* (*Jo.* 1,1) [...]. Qui sine inicio sum et a quo omnia incia procedunt et qui antiquus dierum (*Dan.* 7,9-22) sum, dico: Ego per memetipsum dies sum, qui a sole numquam processi, sed de quo sol accensus est. Ego etiam racio sum, que ab alio non sonuit, sed ex qua omnis racionalitas spirat [...]. Hec ego antiquus dierum facio, quoniam per uerbum meum, quod sine inicio semper in me fuit et est, quendam magnum lucidum et cum eo innumerabiles scintillas, scilicet angelos, prodire iussi; qui, ut in lumine suo euigilauerunt, mei obliti sunt et sicut ego sum esse uoluerunt [...]. Unde paruum opus, quod homo est, in me dictaui et illud ad imaginem et similitudinem meam feci (*Gen.* 1,26-27), ita ut in aliquo secundum me operaretur, quoniam filius meus in homine indumento carnis operiendus erat. Illud quoque de racionalitate mea rationale institui, et in eo possibilitatem meam signaui, sicut racionalitas hominis in arte sua per nomina et per numerum omnia comprehendit." (tr. it., pp. 620-623)

L'accento particolare di Ildegarda è posto sull'interpretazione della corporeità come "segno" visibile del divino:

"Dio ha raffigurato tutte le sue opere nella forma dell'uomo [...]. Nella forma rotonda del cervello dell'uomo mostra infatti il suo dominio, perché il cervello sostiene e comanda tutto il corpo, e nei capelli indica la potenza che è suo ornamento, come i capelli adornano la testa. Nei sopraccigli dei suoi occhi mostra la sua forza, perché i sopraccigli sono a protezione degli occhi [...] e sono come le ali dei venti, dalle cui penne sono sollevati e sostenuti (cfr. *Ps* 17,11; 103,3) [...]. Negli occhi dell'uomo mostra la sua scienza, grazie alla quale prevede e preconosce tutte le cose [...]. L'uomo conosce infatti e discerne tutte le cose nell'organo della vista: se non avesse la vista, sarebbe come morto in mezzo a esse: E nell'udito Dio gli dischiude tutti i suoni di lode dei segreti misteri e delle schiere angeliche, nei quali egli stesso è celebrato [...]. Nelle narici mostra la sapienza, che è il profumato disporsi di tutte le arti, sicché l'uomo riconosce dal profumo ciò che la sapienza dispone [...]. Nella bocca dell'uomo, infine, Dio significa il suo verbo attraverso il quale ha creato tutte le cose, come con la bocca sono proferte tutte le parole nel suono della razionalità; col suono della voce, infatti, l'uomo esprime la molteplicità delle cose, come fece il verbo di Dio creandole nell'abbraccio della carità."³⁷

Nella nozione latina di *verbum* Ildegarda recupera infatti la pienezza della nozione di *verbum*, perché la razionalità è implicita nella parola: "*E il verbo era presso Dio (Jo. 1,1)*, come la parola è nella razionalità, perché la razionalità ha in sé la parola, e nella razionalità c'è la parola, e non c'è fra loro nessuna distinzione."³⁸

Il verbo divino, secondo Ildegarda, è suono che produce all'essere le creature presenti da tutta l'eternità alla prescienza divina:

"Quando il verbo di Dio risuonò, chiamò a sé tutte le creature che prima di tutti i tempi erano state preordinate e disposte in Dio, e attraverso la sua voce tutte le cose furono suscitate in vita. E così volle che fosse anche nell'uomo, che detta il suo verbo nel segreto del cuore prima di pronunciare verso l'esterno ciò che all'atto dell'emissione è ancora presso di lui."³⁹

³⁷ *Ibid.*, pp. 249–250: "Deus autem omne opus suum in forma hominis designavit [...]. Nam in circulo cerebri hominis dominationem suam ostendit, quia cerebrum corpus totum tenet et regit; et in crinibus capitis eius possibilitatem suam, que ornamentum ipsius est, designat, quemadmodum crines caput ornant. In superciliis quoque oculorum illius fortitudinem suam demonstrat, quoniam supercilia tutamen oculorum hominis sunt [...] et ut penne uentorum sunt, quibus illi subleuantur (cf. *Ps* 17,11; 103,3) [...] uelut ales [...]. Sed et in oculis hominis scientiam suam, per quam omnia praeuidet et prescit, declarat [...]. Homo enim in uisu omnia cognoscit et discernit; et si uisu careret, in his uelut mortuus esset. In auditu etiam eius omnes sonos laudum secretorum misteriorum et angelicorum agminum, in quibus ipse Deus laudatur, aperit [...]. In naribus autem sapientia, quae odorifera ordinatio in omnibus artibus est, ostendit; ita ut homo per odorem cognoscat quid sapientia ordinet [...]. Sed per os hominis Deus uerbum suum, per quod omnia creauit, designat, sicut etiam ore omnia sono racionalitatis proferuntur; quia homo plurima profert sonando, quemadmodum uerbum Dei creando in amplexione caritatis fecit." (tr. it., pp. 624–627).

³⁸ *Ibid.*, p. xxx: "*Et uerbum erat apud Deum (Jo. 1, 1)*, sicut uerbum in racionalitate est, quondam racionalitas uerbum in se habet et in racionalitate est uerbum et hec a se diuisa non sunt." (tr. it., pp. 626–627)

³⁹ *Ibid.*, p. xxx: "Cum uerbum Dei sonuit, omnem creaturam que ante eum in Deo praeordinata et disposita fuit, ad se uocauit, et per uocem eius omnia ad uitam suscitata sunt;

Forma privilegiata della razionalità, immagine della razionalità del “suono” del Verbo, per la musicista Ildegarda è il linguaggio musicale:

“Per questa ragione la razionalità dell’uomo compie le sue opere a partire dal verbo, e dal suono del verbo presenta le sue opere con la musica, la voce e il canto, poiché grazie alla finezza della sua arte fra risuonare fra le creature cetre e timpani, perché l’uomo è di natura razionale per effetto dell’anima vivente, come Dio lo ha voluto.”⁴⁰

Fino a che punto la razionalità della vita corporea corrisponda alla razionalità della parola Ildegarda lo esprime arditamente commentando l’evocazione del Battista, sostenuto dalla grazia ancor prima della nascita, perché generato da genitori anziani:

“*Venne un uomo mandato da Dio [...] Il cui nome era Giovanni (Jo. 1,6)*, perché le opere da lui compiute concordavano con il suo nome,⁴¹ dal momento che la grazia di Dio lo aveva sostenuto prima della sua vita e nel corso di essa [...]. E Dio, nel suo essere mirabile, mostra nel ventre dell’uomo i miracoli che ha fatto in Giovanni. Il ventre richiede infatti le energie delle creature che riceve ed espelle per potersi nutrire dei loro succhi [...]. Giovanni dunque è stato mirabilmente mandato fra gli elementi e mirabilmente ne è stato nutrito; e come in una certa misura era stato sottratto al peccato, così visse mirabilmente nutrito dagli elementi pur digiunando. Ed egli fu un uomo puro [...] che precedette il figlio di Dio [...] da cui il mondo con il suo numero sterminato di esseri è stato fondato [...]. Tutto questo è rappresentato nel ventre: come infatti il mondo comprende tutte le cose, così anche il ventre nel nutrimento recepisce in sé le altre creature.”⁴²

Se le quattro grandiose visioni della prima parte del *Liber divinorum operum* affrontano una lettura analogico-anagogico-simbolica della realtà cosmica, animata dal fuoco dello Spirito divino che si fa mondo, come splendidamente rappresenta l’ignoto artista che ha illustrato il susseguirsi delle visioni nel

sicut etiam in homine designavit, qui uerbum in corde suo occulte dictat antequam illud emittat.” (tr. it., pp. 628–629)

⁴⁰ *Ibid.*: “Unde etiam de eodem uerbo racionalitas hominis opera sua operator, et de eodem sono opera sua sonando, clamando et cantando profert, quia per acumen artis suę in creaturis cytharas et tympana sonare facit, quondam homo secundum Deum per uientem animam racionalis est.”

⁴¹ Cf. HIERONIMUS *Liber interpretationis*, p. 155.

⁴² Cf. HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber divinorum operum*, *Visio IV*, 105, p. xxx: “*Fuit homo missus a Deo [...] cui nomen Iohannes erat (Jo. 1,6)*, quia opera quę fecit nomini ipsius concordabant, quoniam gratia Die ipsum preueniendo et subsequendo confortauerat [...] Deus autem, qui mirabilis existit, ad uentrem hominis miracula, quę in Iohanne fecit, conformat. Venter enim uires creaturarum, quas recipit et emittit, postulat, ut de suco earum [...] pascatur [...] Iohannes autem mirabiliter ad elementa missus est et mirabiliter ab eis pastus est, et sicut quodammodo a consuetudine peccati abstractus erat, sic quoque per abstinentiam mirabiliter de elementis uixit. Et ipse purus homo fuit [...] ante [...] filium Dei fuit, per quem mundus cum innumerabili numero positus est [...]. Quo etiam per uentrem designatur; quia sicut mundus omnia capit, ita et uenter alias creaturas in commestione in se recipit.” (tr. it., pp. 636–39).

Ms. 1942 Biblioteca Statale di Lucca, il commento al *Prologo*, che conclude la IV^a visione, condensa in una ardita sintesi teologica forse la più complessa e approfondita ermeneutica della corporeità che la cultura medievale abbia intrapreso. Ermeneutica che attraversa tutta l'opera di Ildegarda, anche l'opera medico-naturalistica, pervenuta con il titolo di *Causae et curae*.⁴³ Nell'essere la corporeità, anche nei suoi meandri più oscuri e occultati, scrittura sensibile e leggibile della razionalità assoluta divina, esprime infatti la forza di quella logica dell'incarnazione che la cultura del sec. XII contrappone, in forme diverse e molteplici, alla rinascita di un dualismo gnostico, che è anche esperienza vissuta di una spiritualità sottratta all'ordine istituzionale.

⁴³ Cf. HILDEGARDIS BINGENSIS *Causae et curae*, tr. it. 1997.

Bibliography

Abbreviations

- CCCM Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
 CCSL Corpus Christianorum. Series Latina
 PL Patrologiae Latinae Cursus Completus, accurate JACQUES-PAUL MIGNÉ

Sources

- ACTA *Conciliorum oecumenicorum*
Acta Conciliorum oecumenicorum, ed. EDWARD SCHWARTZ, t. I, vol. 5, Berlin-Leipzig 1924–1926.
- ALANUS DE INSULIS *Rhythmus*
 ALANUS DE INSULIS *Rhythmus de incarnatione Christi*, PL, 210.
- AUGUSTINUS *Conf.*
 AUGUSTINUS: *Confessionum Libri XIII*, ed. LUCAS R. J. VEHHEIJEN, CCSL, 27, Turnhout 1981.
- DURAND DE HUESCA *Une somme anti-cathare*
 DURAND DE HUESCA: *Une somme anti-cathare. Le liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, ed. CHRISTINE THOUZELLIER, Louvain 1964.
- HIERONIMUS *Liber interpretationis*
 HIERONIMUS: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL, 72, Turnhout 1959.
- HILDEGARDIS BINGENSIS *Causae et curae*
 HILDEGARDIS BINGENSIS: *Causae et curae*, ed. PAUL KAISER, Leipzig 1903 (ed. it. *Cause e cure delle infermità*, a cura di PAOLA CALEF, Palermo 1997).
- HILDEGARDIS BINGENSIS *Epistulae*
 HILDEGARDIS BINGENSIS: *Epistulae*, ed. LIEVEN VAN ACKER, 3 vols., CCCM, 91, Turnhout 1991–1993.
- HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber divinatorum operum*
 HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber divinatorum operum*, ed. ALBERT DEROLEZ, PETER DRONKE, CCCM, 92, Turnhout 1996 (ed. it. *Il Libro delle opere divine*, a cura di MARTA CRISTIANI, MICHELA PEREIRA, Milano 2003).
- HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber vitae meritorum*
 HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber vitae meritorum*, ed. ANGELA CARLEVARIS, CCCM, 90, Turnhout 1995.
- HILDEGARDIS BINGENSIS *Scivias*
 HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber Scivias*, ed. ADELGUNDIS FÜHRKÖTTER, ANGELA CARLEVARIS, 2 vols., CCCM, 43, Turnhout 1991.
- HOMILIAE *Pseudoclementinae*
 DIE *Pseudoklementinen*. Bd. I: *Homilien*, ed. BERNHARD REHM, Berlin 1953.
- IOHANNES SCOTUS ERIUGENA *Homilia*
 IOHANNES SCOTUS ERIUGENA: *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super 'In principio erat uerbum'*, in: *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super 'In principio erat uerbum' et Commentarius in euangelium Iohannis*, ed. ÉDOUARD JEAUNEAU, CCCM, 166, Turnhout 2008, pp. 1–43 (ed. it. a cura di MARTA CRISTIANI, Milano 1987).
- PASCASIUS RADBERTUS *De corpore*
 PASCASIUS RADBERTUS: *De corpore et sanguine Domini*, ed. BEDA PAULUS, CCSL, 16, Turnhout 1969.

- PASCASIUS RADBERTUS *Exp. in Mt.*
 PASCASIUS RADBERTUS: *Expositio in Matthaeum*, ed. BEDA PAULUS, CCSL, 56, 3 voll., Turnhout 1984.
- RITUEL *Cathare*
 RITUEL *Cathare*, éd. CHRISTINE THOUZELLIER, Paris 1977.
- TERTULLIANUS *Adversus Praxean*
 TERTULLIANUS: *Adversus Praxean*, ed. EMIL KROYMANN, ERNEST EVANS, CCSL, 2, Turnhout 1954.
- TERTULLIANUS *De anima*
 TERTULLIANUS: *De anima*, ed. JAN H. WASZINK, CCSL 2, Turnhout 1954.
- TERTULLIANUS *De carne Christi*
 TERTULLIANUS: *De carne Christi*, ed. EMIL KROYMANN, CCSL II, Turnhout 1954.
- VITA *Sanctae Hildegardis*
Vita Sanctae Hildegardis, ed. MONIKA KLAES, CCCM 126, Turnhout 1993.

Studies

- ABRAMOWSKI 1963
 LUISE ABRAMOWSKI: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain, 1963;
- BERAUDY 1963
 ROGER BERAUDY: "Les catégories de la pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique", in: *Corbie abbaye royale*. Volume du XIIIe centenaire, Lille 1963, 157–180.
- BONANO 1951
 SALVATORE J. BONANO: *The Divine Maternity and the Eucharistic Body in the Doctrine of Pascasius Radbertus*, in: *Ephemerides Mariologicae* 1 (1951) 379–384.
- BRAUN 1962
 RENÉ BRAUN: „*Deus Christianorum*“. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962
- CANTALAMESSA 1962
 RANIERO CANTALAMESSA: *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg S. 1962.
- CHENU 1976
 MARIE-DOMINIQUE CHENU: *La Théologie du XIIe siècle*, Paris 1976.
- CRISTIANI 1997
 MARTA CRISTIANI: *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto 1997.
- CRISTIANI 2004
 MARTA CRISTIANI: "Logos e Storia. Cristologia d'Oriente e d'Occidente", in: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (Secoli VI–XI)*, Settimane di Studio della Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, 205–247.
- CROUZEL 1971
 HENRI CROUZEL: *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbruhis 1971.
- D'ALÈS 1931
 ADHÉMAR D'ALÈS: *Le dogme d'Éphèse*, Paris 1931.
- DANIELOU 1948
 JEAN DANIELOU: *Origène*, Paris 1948.
- DE LUBAC 1949
 HENRI DE LUBAC: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen-âge*, Paris 1949² (tr. it. in *Opera omnia*, XV, Milano 1982).
- DE LUBAC 1950
 HENRI DE LUBAC: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950 (tr. it., *Storia e Spirito*, Roma 1971).

- DIEPEN 1957
HERMAN M. DIEPEN: *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Bruges 1957.
- DU MANOIR 1944
HUBERT DU MANOIR DE JUAYE: *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.
- ERNST 1896
JOSEPH ERNST: *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des hl. Rhabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben*, Freiburg 1896.
- EVANS 1948
ERNEST EVANS: *Tertulliani Adversus Praxean liber. The Text edited with an Introduction, Translation and Commentary*, London 1948.
- FARINA 1971
RAFFAELLO FARINA: *Bibliografia origeniana 1960–1970*, Torino 1971.
- FERNÁNDEZ 1998
ABEL FERNÁNDEZ LOIS: *La cristología en los comentarios de Cirilo de Alejandría*, Roma 1998.
- FRAISSE-COUÉ 2000
CHRISTIANE FRAISSE-COUÉ: "Il dibattito nell'età di Teodosio II: Nestorio", in: *Storia del Cristianesimo. Religione, Politica, Cultura*, vol. 2, a cura di CHARLES PIETRI, LUCE PIETRI; ed. it. a cura di ANGELO DI BERARDINO, Roma 2000, 468–518.
- GRILLMEIER 1979
ALOIS GRILLMEIER: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, bd. I, 1–2: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Oxford 1979 (tr. it. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I, 2–3, Brescia 1982).
- GRILLMEIER 1979
ALOIS GRILLMEIER: „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, in: ALOIS GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 245–282.
- HARL 1958
MARGUERITE HARL: *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
- KELLY 1968
JOHN N. D. KELLY: *Early Christian Doctrines*, London 19684.
- KÖHLER 1879
KURT F. KÖHLER: *Rhabanus' Streit mit Paschasius Radbertus über die Abendmahlslehre*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 22 (1879) 116.
- JACQUIN 1914
ALCIDE-MANNÈS JACQUIN: *Le De corpore et sanguine Domini de Paschase Radbert*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 8 (1914) 81–103.
- Il Cristo* 1985
Il Cristo, vol. I, *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, a cura di ANTONIO ORBE, Milano 1985.
- Il Cristo* 1986
Il Cristo, vol. II, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di MANLIO SIMONETTI, Milano 1986.
- Il Cristo* 1989
Il Cristo, vol. III, *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, a cura di CLAUDIO LEONARDI, Milano 1989.
- LIES 1979
LOTHAR LIES: *Origenes und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979) 414–426.

- LIESKE 1938
ALOISIUS LIESKE: *Die Theologie des Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938.
- LUNDSTRÖM 1956
SVEN LUNDSTRÖM: *Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1956.
- MACY 1984
GARY MACY: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians*, Oxford 1984.
- MATHON 1963
GÉRARD MATHON: "Pascase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien", in: *Corbie ab*
- McGUCKIN 1994
JOHN A. MCGUCKIN: *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Leiden-New York-Köln 1994
- MEUNIER 1997
BERNARD MEUNIER: *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997.
- NAUTIN 1977
PIERRE NAUTIN: *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- ORBE 1976
ANTONIO ORBE: *Cristología Gnóstica: Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid 1976.
- ORBE 1985
ANTONIO ORBE: "Introduzione", in *Il Cristo* 1985, pp. XV–XLVII.
- ORBE 1987
ANTONIO ORBE: *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987 (ed. it., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Casale Monferrato-Roma 1995).
- SCIPIONI 1956
LUIGI I. SCIPIONI: *Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Fribourg 1956.
- SCIPIONI 1974
LUIGI I. SCIPIONI: *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974.
- SIMONETTI 1977
MANLIO SIMONETTI: "Due note su Ippolito", in: AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, 121–136.
- SLENCZKA 1967
REINHARD SLENCZKA: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967.
- TEJA 1995
RAMÓN TEJA: *La „tragedia“ de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía*, Santander 1995.